جلد اول

من القاضى وحاشيته للقنوى

وابن التمجيد







بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى نزل الفرقان على عبده باسلوب بديع يعجز عن مثله مصاقع الخطباء * واودع فيه صنوفا من البلاغة والبراعة افحمت من رام لمعارضته من البلغاء * وابرز فيه حقايق الحكم من علوم الاولين واقاصيص الآخرين تحير منه قطان الفصحاء * واحكم دقايق لطائف البينات حتى بذت بلاغته بلاغة كل منطيق من كلام العظماء * واظهر شقايق حدايق مصابيح الدجى وانوار دلائل التوحيد تعجب قحطان مكة والبطحاء من العرب العرباء * وبين للناس من شعائر الشرايع بآيات محكمات مثانى تميع صم الصخور وتقشعر منها جلود فحول العلماء * فمن اتبع هداه فقد فاز بمبتغاه ومن اعرض عن ذكره فكانما خر من السماء * فقد هوى فى بوادى الردى تهاب من لقائه الشجعان الاصفياء * والصلوة والسلام على من محى دجى انظلمة بالبراهين الساطعة واللوامع المضيئة بشيرا ونذيرا * واسكت صمصامة المكابرين بالمعجزات الباهرة تكاد الرواسى سيرت بها تسييرا * وافحم قاقم المعاندين بالحجة النيرة تكاد الارض طرساء الرياض سطوره ليتبصروا تبصيرا * واظهر الخوارق الباهرة بحيث كل خطيب لسن يرى اشجاعه هباء منثورا ليتذكروا تذكيرا * واوضح السبل بصحيح البيان فظل كل شاعر فى واد يهيمون ولا يجدون شعورا * وحسبوا انهم سحروا تسحيرا * وعلى آله واصحابه العرانين الذين حموا حوزة الهدى وعرفوا اشاراته العلى ونقلوها نقلا منيرا * وبذلوا مهجتهم واموالهم وجاهدوا معه عليه السلام ووطاؤا موطئا يغيظ الاشرار والكفار ونصروه نصرا موزرا * ونوروا شوارق العباد فى الآفاق ما اصطفت السطور فى مصاف الاوراق ليتنوروا تنويرا * وعلى من قاسموا رموزات الكتاب وتلويحات من اوتى فصل الخطاب واجتهدوا فى استنباط الاحكام الخفية السنية اجتهادا كبيرا * مالمعت بروق البراهين من افق اليقين واضاءت شموس الدلائل من مطالع المتين * افاض الله علينا من بركاتهم ونفعنا بشفاعتهم اجمعين

(اما بعد) * فيقول العبد البائس الفقير * المفتقر الى لطف ربه القدير * الحافظ اسمعيل بن محمد ابن مصطفى القنوى * تغمدهم الله تعالى بغفرانه العلى ان النصوص ناطقة والعقول شاهدة على ان كمال النفس الذى هو الغاية القصوى من خلق الانسان وعلى ان تزكية القلوب التى هى الحكمة الكبرى فى تخمير طينة آدم بحسبان * انما هو بتكميل القوة النظرية بالتوحيد الذى هو معظم الاعتقادات * والقوة العملية بالاستقامة التى هى خلاصة العمليات ومنتهى المبرات * اذ يدور على ذلك دائرة فلك السعادة العظمى * والفوز بالكرامة الكبرى * ولا سبيل الى ذلك الطلب الاعلى * سوى الاطلاع على طاقة القوة البشرية * اسرار التنزيل وانوار التأويل فانه تعالى جلت عظمته ودقت حكمته ٢ وان ابرز آيات وحدانيته وعظمة قدرته

جمع مصقع بوزن منبر وسيجئ بيانه بعد ورقتين بذت اى غلبت منه

قطان بضم القاف جمع قاطن اى مقيم وسيد تميع بوزن تبيع اى تذيب الصخور جمع الصخر اى الحجارة والمراد بالصم غاية الصلابة والاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اى الصخور الصم جمع اصم ففيه استعارة مصرحة منه

قحطان بفتح القاف وسكون الحاء ابن عامر بن شالخ ابو حى من اليمن والمراد هنا القبيلة مثل عدنان سيئاتى توضيحه عن قريب (والبطحاء عطف على مكة اى بطحاء مكة وهى مسيل الماء الواسع فيها حجارة صغيرة من العرب العرباء اى الخالص كظل ظليل سيئاتى ايضا منه

صمصامة بفتح الصاد وسكون الميم سيف قاطع بسرعة وهنا استعارة للمكابرة مع الاسناد المجازى منه

قاقم بضم القاف الاولى وكسر الثانية بمعنى الحبير المتفطن (الطرس الصحيفة لسن بفتح اللام وسكون السين بمعنى الفصيح وبسكون السين الفصاحة منه

العرانين بفتح العين وكسر النون الممدودة سادات القوم (حموا اى حفظوا من الحماية (الحوزة الناحية والطرف ففيه استعارة مكنية وتخييلية وكن على بصيرة منه

مهجة بضم الميم وسكون الهاء بمعنى الروح (الشوارق جمع شارق بمعنى المضئ اصل الكلام العباد الشوارق من اضافة الصفة الى موصوفها وفى ايقاع التنوير عليها مبالغة جسيمة منه

تبصيرا مصدر مبنى للمفعول فيصح كونه مفعولا مطلقا ليتبصروا وكذا تذكيرا وتنويرا منه

٢ بيان رجحان الادلة السمعية على العقلية بهذا الوجه كما اوضحه وان كانت الادلة العقلية راجحة لكونها مرجعة لها منه

فى صحايف الاكوان * من الاعراض والاعيان * وان جعل كل ذرة من الذرات * وقطرة من القطرات * ونقطة من النقطات * جرى عليها قلم الابداع فى لوح الاختراع * ذريعة لمشاهدة جلاله ومرآة لمطالعة جلاله * ووسيلة الى حوض لجة الوصول الى ما تحير دونه العقول لكن النصوص ناطقة بالمسلكين * وناطقة بالمطلبين * بخلاف البراهين العقلية فانها تلوح بالطف اشارة الى التوحيد وغيره من المعتقدات التى لا تتوقف على الشرع لكون الشرع متوقفا عليها مع ان الاعتناء بها انما يتحقق اذا اخذت من الشرع * فما كان اقصى المقاصد حالا ومآلا واسعد المآرب رفعة وكمالا * واعلى المناصب رتبة وجمالا * التحلى بالمعارف الالهية * والعلوم اليقينية * المأخوذة من مواقف التنزيل وان توقف بعضها على التفكر والنظر فى آلائه * والاستدلال بعجايب مصنوعاته * على عظم سلطانه وكمال قدرته * والوقوف على لطائف القرآن ودقايقه * انما هو بالمجاهدة والرياضة فى تكميل المراتب * والمسافرة فى احراز المناصب * والترقى فى كسب المآرب والمناقب * والتجافى عن اكتساب المثالب والمعايب * وبذل المجهود فى استخراج كنوز العبر والتعاجب * والنظر الثاقب * فى اطلاع غوامضه الدقايق * والفكر الثاقب فى كشف استار الحقايق * واتعاب القريحة وترك الراحة فى المدة الوفيرة * ولقد حاول حل عويصات مشكلاته قطان ائمة التفسير * وعظماء ارباب التعبير والتحرير * وتصدى لتأويل غوامض محكماته قروم اساطين البيان والتقرير * فصنفوا كتبا منقحة معتبرة وزبرا محررة مهذبة * لكن قدماؤهم * روح الله ارواحهم * اقتصروا على ماروى عن سيد البشر فى تبيين المعانى على وفق الاثر * ومتأخروهم * طاب الله ثراهم * حاولوا مع ذلك ابراز مزاياه الرشيقة * حسبما نطقها قواعد علم البلاغة الانيقة * ليظهر اعجازه لكل جليل وحقير مما لا يطيق به عقول البشر * وما هو الا الخالق القوى والقدر * وليعلموا امتيازه عن سائر الكتب الالهية * ويشاهدوا فضله على سائر الزبر السماوية * لاسيما انوار التنزيل واسرار التأويل * للامام العلامة * والحبر الفهامة * وشيخ مشايخنا الكرام * وسيد اعيان النبلاء العظام * اسوة المدققين * وقدوة المحققين * وفخر قروم الاخيار * وسند سادات الابرار * ابى سعيد عبدالله بن عمر بن محمد بن على ابى الخير * القاضى ناصر الدين البيضاوى * فانه كتاب احتوى على معان كثيرة الشعوب متدانية الجنوب مسومة المبادى والمطالع * مقومة الاعالى والقواطع * واحتوى ايضا من قواعد البلاغة واصول الفصاحة اهمها * ومن شعب البلاغة والبراعة وفنون البدايع ادقها واسناها * ومن قوانين العلوم الادبية اقواها واعلاها * فكان من بين التفاسير كالغرة الغراء * والفريدة البيضاء * ومرآة لانفهام وجوه البلاغة والاعجاز * وصحائفه المزايا الحسان والايجاز * مع عبارة لطيفة انيقة * واشارات دقيقة رشيقة كانها سحر عجاب يتحير منه اولوا الالباب * فصار فى الاشتهار * كالشمس فى الهاجرة ونصف النهار * واعتمد عليه اولوا الابصار * من الفحول العظماء فى جميع الاقطار والامصار * يقول العبد الذليل * المحتاج الى لطف ربه الجليل * لقد من الله تعالى على بتوفيق تدريس هذا التفسير الجليل الشان * بجامع ابى الفتح الغازى السلطان محمد خان * اسكنه الله تعالى فى روضة الجنان * وحين مجاورة الطلاب الخلان * حررت ماسنح بالبال * بعون الله الملك المتعال * مما يتعلق بحله فى اطراف القرطاس * اذ كل علم ليس فى قرطاس * ضايع لعدم الاستيناس * ثم اكرمنى الله تعالى بجمع ما فى القرطاس مع ضم ما بقى اليه من حل مواضع اخر من ذلك الكتاب * بعون الله الملك الوهاب * مع قلة البضاعة * وعدم الزاد والقلة * وتشتت البال * وتفرق الحال * وهجوم خطوب الحدثان * وجوم موانع الزمان * وتراكم عوائق الاوان * وتزاحم المعارة والمضارة * وتفاقم المعازة والمضادة * ومع انقراض من اذا سمع فرائد فوائد المهرة * وجواهر عوائد الكملة * يضع على رأسه * ويعض عليها باضراسه * والى الله المشتكى من دهر حيث رمانى من بلد الى بلد * كانه التزم الجور والكبد * لكل والد وما ولد * حتى القت بمدينة قسطنطينية * المحمية المحروسة * صانها الله تعالى عن النوب والبلية ولقد جمعت فيها المحاسن والمكارم باسرها * واهل المعارف والكمال عن آخرها واعظمها * خدمة القرآن المجيد نظما ومعنى * فانها مقر القرآء الاجلاء * ومهبط فحول العلماء * وسادات الفضلاء * فكانت اس بلاد الاسلام * حيث انتشر منها وجوه القرأة

المعارة بالعين المهملة المضارة (والمعازة بالزاى المعجمة المغالبة (والمضادة المعاداة (والمضارة بمعنى الضرار (وتفاقم بمعنى تعاظم بين المعارة والمعازة جناس ناقص وكذا بين المضادة والمضارة جناس ناقص ايضا منه

على الانام * وفنون العلوم والمعارف على العلماء الاعلام * فهى بلدة طيبة ومقام كريم * وبهجة انزه البقاع ومنزل نعيم * وذلك كله بميامن المؤيد من الله تعالى بالسلطنة العظمى * والخلافة الكبرى * اللهم اجعله بالعدل والعدالة * قاصم القياصرة وقاهر الاكاسرة * مالك الخلافة الكبرى * والسلطان الباهر * وارث الامامة العظمى كابرا عن كابر * السلطان الاعظم * مالك رقاب الامم * سيد ملوك العرب والعجم * وملاذ اشراف سلاطين العالم * ظل الله تعالى على كافة الانام الممتاز من لدن رب حكيم بفضل جسيم * وخلق عظيم ولطف عميم * كانه كوكب درى * طلع من افق على * اضاء العالم بنوره * ومحى ظلمة الجهل والعدوان بضيائه * وبحر عميق لاينال الغواص بقعره * ينتفع الناس بفرائده * ويتمتعون بانواع جواهره * وهو الذى اصبحت حدائق العلوم بعزة احسانه مثمرة الدقايق * ويانعة الحقايق * وامسى بانوار نصرته لواء الشرع بالعز معقودا * واعلام رفعة الدين بالاشراق ممدودا * سلطان الاسلام والمسلمين * ناصر الدين المتين * والشرع المبين * خادم الحرمين المحترمين الجليلين * الا وهو السلطان الافخم * والخاقان الامجد الاعظم عبد الحميد خان * ابن السلطان المظفر المنصور الغازى احمد خان * ابن السلطان الخاقان الموقر الغازى محمد خان * خلد الله خلافته * وابد سلطنته * مادام الشمس متحركة فى فلكه * ومد ظل عواطفه على الانام مادام الكوكب طالعا من افقه * لازالت سدته السنية كهف الانام * وملاذ العلماء الاعلام * اللهم انصره نصرا موزرا وافتح له فتحا مبينا * وابده سرادق مهابته تأبيدا باهرا واجعل له لسان صدق فى الآخرين * وارفع مقامه فى اعلى عليين * واجعل ارواح آبائه الكرام واجداده العظام * مستريحة فى روضة الجنان * ومتنعمة بانواع الكرامة والاحسان والرضوان * واتحفت نسخة منها الى حضرته العلية * وذاته السنية * اهداء الغمام قطرة الى بحر عمان معترفا بالعجز والنقصان * متوكلا على الله الملك المستعان * (وكان الشيخ المؤلف نور الله تعالى مضجعه اماما فى فقه الشافعى والتفسير والاصولين والعربية والمنطق نظارا زاهدا متعبدا * ومن مصنفاته هذا التفسير الشريف وهو اجلها وادقها * ومنهاج الاصول وشرحه وشرح مختصر ابن الحاجب ومتن فى علم الهيئة وشرح المنتخب للرازى والطوالع والايضاح فى اصول الدين والغاية القصوى فى فقه الشافعى وشرح المصابيح ومختصر الكافية وتاريخ الدول الفارسية الذى سماه نظام التواريخ كذا قالوا برد الله مضجعهم (قيل توفى رحمه الله تعالى فى خمس وثمانين وستمائة بتبريز وقال السبكى سنة احدى وتسعين وسبعمائة * وصحح المؤرخون فى التواريخ الفارسية انه توفى فى شهر جمادى الاولى سنة تسع عشر وسبعمائة تقريبا وهو المعتمد عليه انتهى وكيف يعتمد عليه مع هذه الاختلافات الكثيرة فالاولى السكوت وعدم التعرض له للسلامة عن الكذب والخطاء اذ المؤرخون يكتبون كل صحيح وسقيم كما قاله قاضى عياض فى الشفاء واكثر ما يحررونه مأخوذ من اطراف القرطاس بلا سند قويم ونقل مستقيم * يامن دقت حكمته وجلت عظمته * ووضح برهانه وظهر سلطانه * وتحيرت العقول فى كبرياء ذاته * وتهللت على وجنات الكائنات اثار ملكوته وجبروته * وتولهت الاوهام والاذهان فى عظيم صفاته * ويامن دل على وحدانيته وكمال قدرته نظام المصنوعات * وتشهد على وجوب وجوده وكمال غنائه سلسلة الموجودات * ثبتنا على النهج القويم * والطريق المستقيم * واستعملنا لطاعتك وسهلنا طرق مرضاتك حتى يأتينا اليقين * والوصول الى الصديقين * والشهداء والصالحين * وما توفيقى واعتصامى الا بالله * ولا نستعين الا اياه * والله الهادى الى سواء السبيل * فحسبنا الله ونعم الوكيل * **قوله** (الحمد لله الذى نزل) وسيأتى تفصيل بحث الحمد لله فى اول الفاتحة (اختار نزل لانه المناسب اذ التنزيل هو النزول متفرقا وبالتدريج ونزول الفرقان كذلك والانزال هو الدفعى وهذا هو الاصل وقد يستعمل كل منهما فى موضع الاخر ولذا ورد انا انزلناه * قيل وهل هو اكثرى او كلى او عند التقابل وضعى مستفاد مما دل عليه التكثير اولا ذهب الى كل طائفة والمستفاد من كلام الزمخشرى ماذكرناه (والتمكن من علم الصلة ينزل منزلة العلم بها وبهذا يؤول الصلة فلا اشكال بان الموصول يقتضى سبق العلم بالصلة وهنا ليس كذلك لكن هذا الاشكال انما يرد على النظم فى سورة الفرقان ونحوه لانه معلوم فى زمن التصنيف واتصاف النظم بالنزول مجاز باعتبار حامله كما سيجئ توضيحه فى قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك الآية * **قوله** (الفرقان الى عبده) وفى نسخة القرآن بدل الفرقان

والاول اولى لكونه موافقا للتنزيل لانه بمعنى ما يكون متفرقا فى النزول والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقر وعلى السنة العباد وعند الاصوليين يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه والتفصيل فى التلويح ويطلق ايضا على الكلام النفسى القائم بذات الله تعالى اما اشتراكا او حقيقة فى احدهما مجاز فى الاخر (والمص راعى المقام فقال الحمد لله ولم يقل تبارك الذى نزل الفرقان مع ان فيه كمال الاقتباس لان هذا وان كان حمدا عند المحققين لكن الامتثال بالحديث الشريف انما هو بلفظ الحمد لله اذ فى رواية لم يبدأ فيه بالحمد لله برفع الدال على الحكاية فلا يقال انه لما اراد الاقتباس وبراعة الاستهلال فرعايته اولى فان الاقتباس من محسنات البديع لان هذا لا يقاوم ماذكرناه (واختار العبد ليوافق ما فى النظم ووجه اختياره فى النظم الكريم لانه اشرف اسمائه كما بين فى سورة الاسرى ولم يذكر اسمه اذ العبد وهو المتمحض لجانب الحق كماله فى النبى عليه السلام فالاضافة للعهد او للجنس مبالغة (وفى كيفية نزوله وسائر الكتب الالهية اختلاف والمختار عند المص بان يتلقفه الملك من الله تعالى تلقفا روحانيا او يحفظها من اللوح المحفوظ ينزل بها فيلقنها على الرسول عليه السلام وكمال التفصيل سيجئ ان شاء الله تعالى * **قوله** (ليكون) علة تحصيلية ومصلحة جلية ٢ والظاهر ان ليكون بمعنى ليصير ومرجع الضمير العبد وكونه فرقانا بعيد ويجوز ان يكون لله تعالى * **قوله** (للعالمين) من الثقلين اشار اليه المص فى سورة الفرقان حيث قال نذيرا للجن والانس (وصيغة العقلاء هنا فى بابها لاحاجة الى التغليب كما فى قوله تعالى رب العالمين والملائكة وان دخلوا فى العالمين هنا لكنهم فى حكم المستثنى عقلا وشرعا لما علم فى موضعه من انهم لم يكلفوا بحكم القرآن (فظهر ضعف ما قيل انه مبعوث اليهم ايضا بتكلف ان انذار الثقلين انذار لهم وهو بعيد لا يعبأ به * **قوله** (نذيرا) اى منذرا او انذارا كالنكير بمعنى الانكار فيكون للمبالغة كرجل عدل وعلى الاول ففعيل بمعنى المفعل بكسر العين وفيه نزاع كما سيجئ فى قوله عذاب اليم (والاقتصار على الانذار لانه الغرض الاهم من الارسال والانزال فاكتفى به اقتدأ بالنظم الكريم والقول بان بشيرا مقدر ضعيف وكذا القول بانه اكتفى به ليوافق قوله فتحدى اذ المعارضة انما وقعت من الكفرة واللايق بهم الانذار لا التبشير ليس بمناسب اذ اللايق الانذار ن اصر على الكفر والتبشير لمن امن فالاكتفاء التنبيه على انه اهم * **قوله** (فتحدى) الفاء لان التحدى مترتب على التنزيل ولهذا قال فتحدى باقصر سورة الخ (التحدى طلب المعارضة من الحدى وهو التغنى لحث الابل على سرعة السير ثم استعملوا فى طلب المعارضة توسعا لان فيه حثا على المعارضة ليعرفوا عجزهم فيؤمنوا به وفيه اشارة الى ان القرآن ابهر معجزاته عليه السلام لكونه معجزا بسبب كونه فى غاية البلاغة ونهاية الفصاحة فترتب التحدى على التنزيل لكون الاعجاز بالبلاغة منفهم من الفرقان والقرآن لاشتهاره به فانكشف منه وجه اختيار الفرقان ههنا دون الكتاب اذ الاعجاز لا يفهم من الكتاب (وضمير تحدى راجع الى العبد ولا يحتاج الى رابط وان عطفت على جملة الصلة اذ الفاء تجعلهما كجملة واحدة فيكتفى بالضمير الواقع فى احديهما هذا اذا جعل الفاء للعطف مع السببية كما نقل ذلك عن الرضى واما اذا جعلت لمجرد السببية فلا يحتاج الى هذا الاعتذار وهذا هو الظاهر فهو كقوله الذى يطير فيغضب زيد الذباب فان الظاهر فيه كون الفاء للسببية فقط فلا يحتاج الى الضمير ويحتمل كون الفاء للسببية مع العطف فح يعتذر بالاعتذار المذكور كما نبه عليه العارف الجامى تبعا للشيخ الرضى فكذا فيما نحن فيه ايضا ٣ وكذا الكلام اذا كان ضمير فتحدى راجعا الى القرآن فانه اذا جعل الفاء للعطف مع السببية ح يحتاج فى ترك الضمير راجعا الى الموصول الى القول المذكور لكن عوده اليه خلاف الظاهر اذ القرآن هو المتحدى به لا المتحدى (قوله باقصر سورة) يحتاج الى التكلف دفعا لكون الشئ آلة لنفسه والقول بان الضمير لله تعالى فى غاية من البعد (قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله الاية للتعجيز لا للتحدى حتى يقال ان التحدى ينسب اليه تعالى ايضا لقوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا الاية (ثم الظاهر ان المراد بالقرآن المجموع ههنا اذ هو اخبار وقت التصنيف واما فى النظم الجليل فقوله تعالى نزل الفرقان بصيغة المضى بناء على التغليب فح يرد عليه ان المقام حينئذ يحتاج الى التكلف لان التحدى لم يكن بعد نزول المجموع والجواب ان الفاء باعتبار نزول بعضه اذ نزول الكل مستلزم لنزول البعض فالضمير فى قوله من سوره راجع الى ذلك البعض فانه مع كونه بعضا من المجموع مشتمل على سور كثيرة فاقصر سورة كانه بعض من المجموع بعض من بعضه المشتمل على سور كثيرة كعشر سور مثلا اذ الفاء للترتيب فى الاخبار لا فى الوجود وحاصل المعنى حينئذ اخبر اولا انه تعالى نزل الفرقان

٩ ومعنى الفرقان مبين فى سورة الفرقان مفصلا منه

٢ اشارة الى ان اللام فى مثله مستعارة للحكمة المترتبة على التنزيل اوهى لام العاقبة منه

٣ ويمكن ان يقدر فيه ضمير اى فتحدى باقصر سورة من سوره بانزاله تعالى كما نبه عليه الجامى فى قوله الذى يطير آه منه

على عبده واخبرثانيا عقيبه بانه عليه السلام تحدى باقصر سورة الخ قال الفاضل السعدى فى قوله تعالى فلينظر
هل يذهبن كيده مايغيظ الفاء فى قوله تعالى فلينظر للترتيب فى الاخبار والفاء بمعنى الواو كقوله *بين الدخول فحومل*
كافى مغنى اللبيب او بمعنى ثم كما فى قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة الاية فالفاء اتت فى فخلقنا
فى المواضع الثلثة بمعنى ثم لتراخى معطوفاتها كذا فى المغنى ايضا ولارباب الحواشى مقال فى دفع هذا الاشكال
يضطرب منه اهل الحال والبال * **قوله** (باقصر سورة) مستفاد من التنكير فى قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله
الاية وفيه مبالغة * **قوله** (من سوره) احترازعن سورغيره من التورية وغيرها من الكتب الالهية كما سيجئ توضيحه
فى اوائل سورة الفاتحة * **قوله** (مصاقع الخطباء) جمع خطيب وهو البليغ الكامل فى البلاغة سواء كان كلامه
مسجعا اولا (المصاقع جمع مصقع بوزن منبر البليغ والعالى الصوت اومن لايرتج عليه كلامه والمراد به ههنا المعنيان
الاخيران اذفى الاول يلزم اضافة الشئ الى نفسه وهذا مأخوذ من صقع الديك اذا صاح لانه عالى الصوت
اومن الصقع بمعنى الجانب لانه يقدر على تأليف كلام بليغ باى وجه اراد من كل جانب وكل طريق * **قوله**
(من العرب العرباء) كون من تبعيضية اولى من كونها بيانية والعرباء الخلص البليغ الفصيح وصف بها العرب
للمبالغة فى الوصف بالعربية مثل ظل ظليل وليل اليل قال الامام المرزوقى ان من شان العرب ان يشتقوا من لفظ الشئ
الذى يريدون المبالغة فى وصفه مايتبعونه تأكيدا وتنبيها على تناهيه من ذلك ظل ظليل وداهية دهياء وشعر شاعر
انتهى والعرب العرباء من هذا القبل والعرباء بوزن الحمراء مشتقة من العرب اذ الاشتقاق يجرى فى الجوامد ايضا
وجه التأنيث ان العرب اسم جنس بمعنى الجماعة العرب وافراد العرباء باعتبار لفظ العرب ونقل عن ابن قتيبة
انه قال العرب العاربة ولد اسمعيل عليه السلام والمتعربة غيرهم والكلام فى العاربة مثله فى العرباء ومعنى المبالغة
معتبر فى هذا المعنى * **قوله** (فلم يجد به قديرا) اى على المعارضة مع كمال فصاحتهم وفرط بلاغتهم فضلا عن
غيرمصاقع الخطباء وللاشارة الى هذا تصدى بهذا القيدى فلم يصادفوا فالوجدان بمعنى المصادفة فيتعدى الى
مفعول واحدوان حمل على الوجدان العلمى فيتعدى الى مفعولين فالمفعول الاول محذوف وهو المتحدى بصيغة المفعول
اى فلم يجد العبد المكرم المتحدى به قديرا وهو تكلف فالاول هو المعول (والباء فى به متعلق بقديرا قدم لرعاية الفاصلة
والباء بمعنى على اذ القدرة تعديتها بعلى ولو اول بانه لاطاقة له به لكان الباء على ظاهره لكنه خلاف المتعارف وضميره به
راجع الى اقصر سورة وهو اولى من رجوعه الى الفرقان بل الاولى رجوعه الى التحدى الدال عليه فتحدى اذ القدرة
متعلقة بالفعل لابالذات فالمراد اذا رجع الضمير الى الفرقان او الى اقصر سورة تحديهما وقدير بمعنى القادر اختير للفاصلة
فلا اشكال بان نفى القدرة الكاملة لاينافى ثبوت اصل القدرة او المبالغة فى النفى لانفى المبالغة بان لوحظ النفى اولا ثم
المبالغة ثانيا فيصير المبالغة فى النفى واولوحظ المبالغة اولا ثم النفى ثانيا يصير نفى المبالغة فيرد الاشكال المذكور وهذا
كقوله تعالى وماربك بظلام للعبيد فى احد الوجوه وهذا الكلام ابلغ لانه كناية عن نفى القدير لانه لوكان اوجده
والكناية ابلغ من التصريح (الفاء فى فلم يجد لترتب مابعده على ماقبله اذ عدم القدرة انما يظهر بعد التحدى ومانقل
عن الراغب من ان القدير لايطلق على غيره تعالى بخلاف المقتدر فلا يكون حجة على المص لان اطلاق صفات
الله تعالى على غيره تعالى انما هو فى اللفظ والاسم دون المسمى وصيغة المبالغة وغيرها فى ذلك سواء مثل جبار وقهار
وعليم وخبير وغير ذلك سوى الرحمن فانه لايطلق على غيره تعالى صرح به العلماء الثقاة وعدم اطلاق القدير على
غيره تعالى مطلوب البيان من العلماء الاعيان فلا جرم ان كلام الراغب فى مثله ليس بمرغوب * **قوله** (وافحم من)
عطف على تحدى كما هو الظاهر والجامع عقلى اذ التحدى سبب للافحام ولو عطف على لم يجد به يكون من قبيل
عطف التأكيد لعدم تمحضه فى التأكيد فلا يمنع العطف وفى نسخة افحم بلاعاطف فيكون بيانا لقوله فلم يجد به الخ
اوتأكيدا (والافحام اسكات الخصم والزامه بحيث يصير وجهه لفرط خجالته اسود كالفحم واصل معناه جعله
كالفحم فالهمزة للتعدية بطريق التشبيه وفى العرف الاسكات والالزام * **قوله** (تصدى) اى تعرض اصله
تصدد فابدلت الدال الاخيرة ياء لدفع ثقل التكرار مثل تلظى وتقضى * **قوله** (لمعارضته) يدل على وقوع التصدى
لكنهم لم يقدروا على المعارضة بالحروف واعرضوا عنها الى المقارعة بالسيف وهذا هو الموافق للواقع ونقل علماء
الكلام تصديهم للمعارضة حتى نقلوا عن بعضهم قوله فى قصد المعارضة الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب
قصير وخرطوم طويل وغير ذلك فما فى الكشاف من انهم لم يتصدوا للاتيان بما يوازيه او يدانيه فمحمول على ان النفى

متوجه الى القيد كما هو القاعدة من ان النفى فى الكلام المقيد راجع الى القيد اى لم يقدروا على اتيان مايوازنه
او يدانيه حين التصدى للمعارضة فآل كلام الشيخين واحد ولامساغ لحمل كلام الزمخشرى على نفى التصدى
بالكلية لمامر من انه خلاف ما نقل عنهم فليس كلام الكشاف بابلغ حتى يرام نكتة عدول المص عنه (قيل
وفى كلام الازهرى اختلف الناس فى العرب ولم سموا عربا فقال اول من نطق بالعرب يعرب بن قحطان ابو اليمن
وهم العرب العاربة ونشأ اسمعيل عليه السلام معهم فتكلم بلسانهم واولاده العرب المستعربة وقال اخرون نشأ
بعربة وهى بلدة من تهامة فنسبوا الى بلدهم وفى الحديث خمسة انبياء عليهم السلام من العرب اسمعيل ومحمد وشعيب
وصالح وهود عليهم السلام وهذا يدل على ان لسان العرب قديم وكل من يسكن جزيرة العرب وتكلم بلسانهم
فهو منهم انتهى وعند بعضهم اول من تكلم بالعربية اسمعيل عليه السلام * **قوله** (من فصحاء عدنان وبلغاء
قحطان) عدنان وقحطان اشارة الى قسمى العرب العاربة والمتعربة وكناية عن جميعهم اذ الظاهر ان المراد
منهما القبيلة اذ عدنان احد اجداده عليه السلام والمراد به ههنا اولاده وكذا الكلام فى قحطان وتقديم
عدنان لمامر من انه احد اجداده عليه السلام وان كان المراد ههنا اولاده واضافة الفصحاء الى عدنان والى
القحطان اضاف البلغاء للتفنن (والفصاحة ههنا بمعنى البلاغة او شامل للبلاغة قال ارباب علم المعانى وقد يراد
بالفصاحة البلاغة على ان الفصاحة لها مدخل فى البلاغة والاعجاز لكونها موقوفا عليها البلاغة
وفى اضافة الفصاحة الى عدنان رمز الى انه فائق فى البلاغة اذ اطلاق الفصاحة على الكلام العذب السهل شايع
كما ان اطلاق البلاغة على الكلام الجزيل المتين ذايع فلا تغفل * **قوله** (حتى حسبوا انهم قد سحروا تسحيرا)
ابتدائية او جارة بتقديران اى الى ان حسبوا وعلى التقديرين يكون غاية للافحام باعتبار ملاحظة استمراره
اذ لا امتداد له فلا غاية له اى ظنوا او تيقنوا اذ قد يستعمل الحسبان بمعنى الظن وهو الاصل وقد يستعمل بمعنى العلم
اليقين والمراد الاول ولا يبعد ان يراد الثانى وفيه اشارة الى ان ظنهم فاسد بناء على عدم التفرقة بين السحر
والمعجزة او التعصب والعناد وسيجئ معنى السحر فى قصة هاروت وماروت لكن المراد به مادق مأخذه
ومايخيل شيأ ليس بواقع بل هو تمويه ليس له حقيقة وفعله من الثلاثى قال تعالى فلما القوا سحروا اعين الناس الآية
ويجوز ان يكون من التفعيل والظاهر ان هذا الحسبان الفاسد حال بعضهم فان بعضهم علم انه ليس بساحر وانما
اظهر ذلك دفعا للخجالة وتمسكا بالمكابرة وليس لهم الحسبان المذكور فانه امر قلبى ولا يبعد ان يكون حسبوا
انهم كناية عن تلك المكابرة والمدافعة المفارغة عن الفائدة وحسبوا بصيغة المعلوم وسحروا مبنى للمفعول وجوز
ان يكون حسبوا مبنيا للمفعول فحينئذ الحسبان من رأهم من الناس وهو ابلغ كما قيل ولا يخفى بعده * **قوله**
(ثم بين للناس) وثم للتراخى الرتبى اذ مرتبة التبيين المذكور ارفع من الافحام المذكور والحمل على التراخى الزمانى
يقتضى كون الدعوة الى التوحيد متأخرا عن الافحام ولا يخفى بعده لانه يقتضى تأخير البيان عن وقت الخطاب
وهذا وان جاز فيما فيه اجمال لكن لا يجوز مطلقا كما لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة * **قوله** (ما نزل اليهم)
اى الى الناس ومعنى الانزال اليهم انهم متعبدون بتفاصيله وللاشارة الى ذلك قال ما نزل اليهم ولم يقل ما نزل
اليه والانزال اليهم بهذا المعنى حقيقة اذ التنزيل للتبليغ مختص بالرسول عليه السلام وهذا ليس بمراد ههنا حتى
يكون نسبة التنزيل اليهم مجازا ونسبته الى الرسول عليه السلام حقيقة كما جنح اليه بعض المحشين وكون معنى
الانزال اليهم ليكونوا متعبدين به اشار اليه المص بقوله تعالى قولوا آمنا بالله وما انزل الينا الاية واكتفى بالناس
لانهم المقصودون والجن بالتبع وان جعل الناس من الناسى حذف الياء اكتفاء بالكسر يعم الجن ايضا كما نبه
عليه المصنف فى سورة الناس واللام كونها للتعليل اولى من كونها للصلة * **قوله** (حسبما عن لهم من
مصالحهم) حسب منصوب على الظرفية لانه بمعنى المقدار وقيل على نزع الخافض اى على مقدار ماعن
وعامله بين وما موصولة او موصوفة اى الامور التى بينها الشرع احكام لها او امور كذلك والمعنى ثم بين
لاجل الناس على مقدار ماسنح وظهر امورا واحكاما كذلك قوله من مصالحهم بيان لما وانما كان التبيين
كذلك لان نزول القرآن كذلك انزل على حسب الوقايع والمصالح (وبيان القياس والاخبار والاجماع راجع الى
بيان القرآن ولا دخل للدليل العقلى فى بيان الاحكام العملية اصلا وان كان مدخلا فى بيان بعض الاحكام
الاعتقادية كوجود البارى والتوحيد لكن من جهة الاعتداد انه مأخوذ من الشرع وقد عرفت ان المراد

قحطان بن عامر بن شال[...]
بن اوقاطاحى على خلاف

بالتبيين الاعلام والتبليغ فلايتناول ههنا بيان المجمل ونحوه نعم هذا هوالمراد من قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع
قرأنه ثم ان علينا بيانه ويجب مراعاة معنى كل لفظ مايناسب المقام * **قوله** (ليدبروا آياته وليتذكر اولوا
الالباب) ليدبروا اى الناس آياته اى ايات ماانزل (التدبر الفكر فى عواقب الامور والمراد به ههنا النظر فيهاليطلعوا
الاحكام المداول عليها والتذكر الاتعاظ والتيقظ وهذا بعد التدبر ولذا اخره فى الذكر والالباب جمع لب
وهوالعقل الخالص عن شوائب انقص والوهم وهولب الانسان والبدن قشره * **قوله** (تذكيرا)
مصدر مبنى للمفعول فيكون مفعولا مطلقا ليتذكر اومصدر من غير فعله اومصدر فعله المقدر فيكون من قبيل
الاحتباك وهوالاولى لانه يفيد انهم مع تذكرهم فى انفسهم يذكرون غيرهم وهذامرتبة التكميل بعدكماله فاختياره
لهذا النكتة الرشيقة لالمجرد الرعاية للفاصلة فحينئذ يكون المراد بالناس العلماء على ان المراد باللام للجنس
يراد به الكاملون فى الانسانية كما حقق المص فى قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا كما امن الناس الاية وفيه اقتباس
مع تغيير ما وقد جوزوه اذالم يقصد به التلاوة كذا قيل * **قوله** (فكشف لهم قناع الانغلاق) الفاء لترتب
مابعدها على ماقبلها اذ البيان المذكور سبب للكشف المزبور الكشف ازالة مايستر الشئ عن المستور به
هذا فى المحسوسات ظاهر والظاهر انه استعارة فى المعنوى كما فيما نحن فيه (القناع بالكسر مايستربه الرأس
(والانغلاق انفعال من غلق الباب اذا سده وضرب عليه مايمنع فتحه كالقفل والظاهر ان الاضافة من قبيل
لجين الماء اى فكشف الانغلاق الذى هو كالقناع فى الستر وصعب الوصول الى ماستره وفى تشبيهه بالقناع دون
غيره من الاستار لطف عظيم يعرفه من له طبع سليم (ويحتمل ان يكون استعارة مكنية وتخييلية شبه هذا الخفاء
بالرأس الذى هو مستور بالقناع فى الخفاء وهذا مكنية واثبت له ماهو من خواص المشبه به تخييلية وهو القناع
والكشف ترشيح له وقيل شبه الآيات المخزونة بالنفايس تارة واخرى بمحجبات العرايس واثبت للاول الانغلاق
وللثانية القناع ففيه استعارتان مكنيتان وتخييليتان وهو وجه وجيه ذكره اهل المعانى نظيره فى قوله تعالى حتى
جعلناهم حصيدا خامدين كما فى شرح المفتاح وتشبيه الآيات المخزونات بالنفايس مستفاد من ذكر الانغلاق واما
تشبيهها بالعرايس فغير مفهوم من ذكر القناع اذهو ليس من خواص العرايس الا ان يقال انه من ملايمتها بناء على
التبادر وان لم يكن من خواصها وايضا اضافة احد التخييلين الى الاخر غير متعارف والمشهور اضافته الى المشبه حتى
يكون قرينة المكنية وبالجملة ماذكر لا يخلو عن كدر فتدبر * **قوله** (عن آيات محكمات هن ام الكتاب واخر
متشابهات هن رموز الخطاب تأويلا وتفسيرا) المحكم ما احكمت عبارته بان حفظت عن الاحتمال والاشتباه والمتشابه
بخلافه فيدخل فى المحكم الظاهر والنص والمفسر ويدخل فى المتشابه ما يخالفه وهو المجمل والخفى والمشكل كذا بينه
المص فى اوائل سورة آل عمران قيل وهذا مصطلح الشافعى فى اصولهم وعند الحنفية مازاد وضوحه حتى لايبقى
احتمال النسخ معنى وان احتمله لفظا وتلاوة والمتشابه ماخفى بنفسه فلايدرى اصلا فلايشمل الاقسام انتهى والتفصيل
فى فن الاصول لكن الظاهر ان المراد بالمحكم والمتشابه مايشمل الاقسام كلها اتفاقا قوله تأويلا وتفسيرا والاول
ناظر الى المتشابهات والثانى الى المحكمات لف ونشر غير مرتب اختار هذا لرعاية الفاصلة ومعنى التأويل اى
تحصيل مآله بالنظر والتأمل وهذا فى المجمل والخفى والمشكل (واما المتشابه المقابل لهذه الاقسام وهو ماخفى
المراد بنفسه حتى لايرجى ادراكه فى هذا العالم سوى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ومعنى التفسير تبيين المعنى المراد
مستندا الى النقل وهذا فى الاقسام الاربعة وهى الظاهر والنص والمفسر والمحكم على مااختاره المص (واما المتشابه
بمعنى لايدرى اصلا فلا تبين فيه الا ان يعم التبيين البيان الذى هو التبليغ لكن قوله تأويلا وتفسيرا يأبى عنه
فالاولى حمل التبيين على ماسوى المتشابه المذكور اوتعميم بيان المعنى المراد الى عدم ادراكه والاعتقاد بحقيته
وهذا اعظم الفائدة فى نزول المتشابهات وبهذا وضح معنى فكشف قناع الانغلاق وانه شامل للاقسام كلها
اما فى غير المتشابه فظاهر لان الظاهر والنص والمفسر والمحكم وان ظهر المراد منها لكن فيها انغلاق فى الجملة
وعن هذا اختلف المجتهدون فى استنباط الاحكام منها كما لا يخفى على من راجع الى الفقه واصوله والانغلاق
وكشف قناعه فى الخفى والمجمل والمشكل ظاهر واما المتشابه الذى لا يرجى الوصول اليه فكشف قناعه عن
الانغلاق ببيان اعتقاد حقيته وانه لايعلم الا الله والكشف والانغلاق فى كل قسم من تلك الاقسام مايليق به
ويناسبه لا على نسق واحد (واضطراب ارباب الحواشى فى حل هذا الكلام للذهول عن هذا التفصيل الوافى

بمقتضى القواعد والنظر الصحيح وليس هذا تفسير
بالرأى الموعود عليه فى حديث من فسر القرآن
برأيه فليتبوأ مقعده من النار لان هذا ما كان بمجرد
التشهى ويجزم فيه بانه مراد الله تعالى سعد

والتفريق العالى قوله (ام الكتاب اى اصل القرآن يرد اليها غيرالمحكمات فكونها ام الكتاب باعتبار متشابهاته
لامطلقا والازم كون الشئ اصلا لنفسه ولظهور المراد قيل ام الكتاب على اطلاقه والقياس امهات لكنه
افرد لان المراد كل واحدة منها اولانها بمنزلة شئ واحد كذا قاله فى سورة آل عمران قوله (هن رموز
وجمع هنا بناء على ظاهره فلايرام له نكتة وقيل لان للمتشابه اسباب كثيرة هذا بناء على ان المراد بهما مايعم
الخفى والمجمل والمشكل على اصطلاح الشافعية والخطاب الكلام الموجه نحو الغير سواء كان غائبا اومتكلما
اوخطابا اذ اصله توجيه الكلام نحو الغير والمراد بالكلام مطلق الكلام غائبا اومتكلما اوخطابا كما يراد ذلك
فى قولهم الحكم الشرعى خطاب الله الخ * **قوله** (وابرز غوامض الحقائق ولطائف الدقائق) ابرز اى
اظهر عطف على كشف فى حيز الفاء والجامع ظاهر لكن اختيار كشف هناك على ابرز هنا يحتاج الى نكتة فتأمل
(غوامض جمع غامضة اوجمع غامض وهو الظاهر لان فاعلا فى الاسماء وصفات غير العقلاء يجمع على فواعل
كما سيجئ توضيحه فى سورة الرعد فى قوله تعالى رواسى ان تميد بكم الآية بمعنى الخفا (والحقايق جمع حقيقة
وهى كنه الشئ وماهيته والاضافة من اضافة الصفة الى الموصوف وهذا اولى من كونها لامية وكذا الكلام
فى لطائف الدقايق اللطيف له معان والمناسب هنا كونه ضد الكثيف (والدقايق جمع دقيقة وهى الامور
الخفية المحتاجة الى امعان النظر فى معرفتها وفى وصفها باللطافة مبالغة والمراد بالحقايق حقايق الاحكام الشرعية
التى وضعها الله تعالى لاحقايق الموجودات الخارجية ولا الاعم منها لان بيانها ليس من الوظائف الشرعية
* **قوله** (ليتجلى لهم خفايا الملك والملكوت) ليتجلى لهم اى ليظهر لهم خفايا الملك بضم الميم التصرف
فى الاعيان بالامر والنهى والملك بكسر الميم هو التصرف فى الاعيان المملوكة كيف يشاء والمراد به هنا
من التصرف فى الامور مطلقا (والخفايا جمع خفية ضد الظاهر والملكوت عظيم الملك لان التاء تفيد المبالغة
وقيل هو عالم الملك والملكوت ما اوجده بالامر الازلى بلا تدريج اوالملك ما ظهر للحواس وتميز بعضه عن بعض
بقدرته تعالى * **قوله** (وخبايا قدس الجبروت ليتفكروا فيها تفكيرا) الجبروت القهر والغلبة والعظمة الكبرياء
ويقابله الرأفة وفى القاموس انه تكبر من ليس لاحد عليه حق (واضافة القدس وهو التنزه عن دنس النقص
الى الجبروت لان جبروت الله تعالى منزه عن الظلم والنقص بخلاف تجبر العباد فانه غير خال عن الجور والظلم
فالاضافة من اضافة الصفة الى الموصوف اى الجبروت المقدس وخبايا جبروت المقدس صفات الله تعالى
الذاتية والفعلية والعطف عطف الخاص على العام تنبيها على كمال شرفها كانها تغاير الخفايا وانها فوقها
والخفايا جمع خفية عامة للصفات وغيرها والخبية التى واحد الخبايا بمعنى الستر من خبأه اذا ستره قال الله تعالى
الايسجدوا لله الذى يخرج الخبأ فى السموات والارض الآية منهما ٧ بمعنى واحد وللتفنن اضاف الخفايا الى الملك
والملكوت والخبايا الى قدس الجبروت وتخصيص الثانى مستفاد من المضاف اليه وقد يراد بالجبروت عالم العقول
وهو بين عالم الملك وهو عالم الشهادة ويعبر عنه ايضا مايدرك بالحس وبين الملكوت عالم الغيب وما لايدرك
بالحس مما يصح ان يلحق بكل من عالم الملك والملكوت (فعلم من مجموع هذا البيان ان الجبروت يجئ بمعنى العظمة
والكبرياء وبمعنى عالم العقول الكائن بين عالم الملك والملكوت والمراد هنا به العظمة والقهر والكبرياء ولايبعد ان
يراد به عالم العقول وكذا الكلام فى الملك والملكوت اما ان يراد بهما صفاته تعالى وهو التصرف فى الامور مطلقا
والملكوت عظيمه او يراد بهما عالم الملك والملكوت كما عرفته (وقد عرفت ان المراد بغوامض الحقايق الاحكام
الشرعية والتجلى الذى هو غاية لابرازها قدرته تعالى على تصرف الامور وعظمته وكبريائه وسائر صفاته
الذاتية والفعلية فلا يتوهم اتحاد العلة والمعلول (قيل فان قلت انجلاء الخفايا والخبايا فهو بحسب المآل ابراز
الغوامض فكيف يجعل علة غائية له (قلت المراد بابراز غوامض الحقايق اظهار حقايق الموجودات المحسوسة
والمعانى المعقولة بقدر مايسعه الطاقة البشرية وانجلاء عالم الغيب فى الملك والملكوت معرفة الصانع والعقايد
الحقة والحاصل انه اوجد العالم ليدل على موجده ويصدق بكل ماجاء منه انتهى وفيه نظر لايخفى فان هذا بناء
على ان ضمير ابرز راجع اليه تعالى وان المراد بالحقايق حقايق الموجودات والظاهر ان ضمير ابرزه عليه السلام
وان المراد بالحقايق الاحكام الشرعية ويؤيد ماذكرنا قوله ومهد لهم اه * **قوله** (ومهد لهم قواعد الاحكام)
التمهيد وضع المهاد وهو البساط استعير للتهيئة والاعداد لانه لازم لوضع المهاد اومشابه به فى مطلق

٧ اى الخبايا والخفايا سعد

الاعداد (والقواعد جمع قاعدة وهى المسائل الكلية والاحكام جمع حكم وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين اعتقادا وعملا بالاقتضاء والتخيير والاضافة لامية * **قوله** (واوضاعها) جمع وضع وهو سبب الحكم وشرطه فالخطاب نوعان تكليفى وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير (ووضعى وهو الخطاب بان هـذا سبب ذلك اوشرط ذلك كالدلوك لانه سبب للصلوة والطهارة شرط لها فضمير اوضاعها راجع الى المضاف اليـه وهو الاحكام وهو جائز على الاصح فاشار الى نوعى الخطاب تتميما للمرام فى هذا البـاب * **قوله** (من نصوص الآيات والماعها) جمع نص وهو لعبارة النص والالماع جمع لمع واللمع اشارة النص واقتضاء النص ودلالته بيان لما يستفاد الاحكام منه فلفظة من ابتدائية * **قوله** (ليذهب عنهم الرجس) اى الذنب والمعصية استعير الرجس للذنب لانه المدنس للعرض كما ان الرجس اى النجس يدنس البدن والثوب والمكان وهذا اشارة الى التخلية * **قوله** (ويطهرهم تطهيرا) اشارة الى التحلية ولذا اخره مع مراعاة الفاصلة اوهذا ترشيح اذالمعنى و يطهرهم عن المعاصى تطهيرا وعلى الاول ويطهرهم بانواع المبرات تطهيرا لكن الترشيح مختار المص فى سورة الاحزاب وما ذكرناه مختار بعض المحشين حيث قال وتطهيره بالعلوم والملكات وهو الاولى لان التأسيس اولى من التأكيد وايضا فيه اشارة الى التخلية والتحلية معا واذهاب الرجس ظاهر ان اريد به الجهل وان اريد المعاصى فالظاهر انه من قبيل ضيق فم البئر (قيل وفيه اقتباس مع تغيير يسير وهو جائز عند بعضهم قيل وهو مناسب كما قيل فى الاية من ان المراد باهل البيت الامة لانهم اهل بيت الشريعة انتهى (وهذا ضعيف لمخالفته بماقبل الاية وما بعدها والاقتباس لايتوقف على ذلك (ولما كان الفقرة الاولى وهى قوله فكشف الخ اشارة الى ان القرآن بعضه يكشف معانى بعض اخرمنه لم يذكر المص علة غايته له لظهورها والفقرة الثانية وهى قوله وابرز غوامض الخ اشارة الى افادته اصل العملية عللها بقوله ليتجلى الخ والفقرة الثالثة وهى قوله ومهدلهم الخ لماكانت اشارة الى الفروع الموقوف صحتها على ذلك الاصل علله بقوله ليذهب عنهم الخ وبهذا ظهر وجه تقديم الفقرة الاولى على الثانية وهى على الثالثة واتضح ماذكرنا انفا من ان المراد بالحقايق فى قوله غوامض الحقايق حقايق الاحكام الشرعية التى وضعها الله تعالى لا حقايق الموجودات الخارجية كما ذهب اليه البعض * **قوله** (فمن كان له قلب اوالقى السمع وهو شهيد) الفاء لتفريع مابعده على ما قبله قلب اى قلب واع يحفظ ما وقع فيه ويتفكر فى حقايقه اوالقى السمع اواصغى لاستماع ما القى اليه وهو شهيد حاضر بذهنه ليفهم معانيه ويعمل بمقتضاه من الشهود بمعنى الحضور او شاهد بصدقه فيتعظ بظواهره وينزجر بزواجره من الشهادة والمناسب للمقام المعنى الاول (كلمة اولمنع الخلو بل مآلهما واحد وفيه تنبيه على ان كل قلب لايحفظ ما القى اليه من الامور المهمة ولا يتفكر فيها فليس بقلب معتد به وفى تنكيره مع ما فيه من التفخيم اشعار بذلك فان اسم الجنس كما يطلق ويستعمل لمسماه مطلقا يستعمل لما يستجمع المعانى المخصوصة به والمقصود منه ولذلك يسلب عن غيره فيقال زيد ليس بانسان وفيه اشارة الى ان محل العلم القلب على ما دل عليه السمع قال تعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها كذا فى المواقف وبما ذكرناه من ان لفظة اولمنع الخلو اندفع ما قيل من ان العطف بالواو اولى لان القلب محل الادراك (والالقاء عبارة عن الجد فى تحصيل المدرك ولا بد من الامرين مع ان النظم وقع هكذا وكلام المص اقتباس قوله تعـالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وتخصيص القاء السمع من بين اسباب الادراك لمناسبته المقام فى النظم الكريم وفى كلام المص ايضا وما قيل من ان المراد بمن كان له قلب ذو والانفس القدسية الغنية عن الكسب والتعلم وبمن القى السمع المحتاج الى ذلك فضعيف لان المراد اوساط الناس اواعم منها لان من القى السمع فله قلب واع ايضا فلا يصح التخصيص وايضا غناء النفوس القدسية ليس بمسلم فى عموم الاشخاص ولو سلم ذلك لكن لانم ذلك فى عموم الاوقات وكذا القول بان الاول اشارة الى مرتبة الاجتهاد والثانى الى التقليد ضعيف ايضا * **قوله** (فهو فى الدارين حميد) اى محمود اما فى الدنيا فظاهر واما فى الاخرة فمحمود ايضا بحمده من اقتبس بنوره وانتفع بعلمه اوحامد فى الكونين (وسعيد) اى فى الدنيـا حيث عمل بمقتضى الفرقان وفى الاخرة سعيد بمعنى انه معدود من زمرة السعداء * **قوله** (ومن لم يرفع اليه رأسه) اى من لم يرفع الى المنزل رأسه كناية عن استكباره عن الايمان به والعمل بمقتضاه وحاصله ومن ليس له قلب واع ولم يلق اليـه

السمع لكنه عدل عنه لنكتة بارعة لان فى قوله لم يرفع رأسه اشارة الى علو مرتبته ورفعة منزله لان الناظر انما يرفع رأسه لما كان عاليا عليه ومرتفعا فوقه ففى كلامه استعارة مكنية وتخييلية فتأمل وكن على بصيرة وفيه صنعة الاحتباك ايضا اذ فى الاول ذكر قلبا واعيا لما فى المنزل القرأن ولم يذكر رفع الرأس وفى الثانى عكس ذلك مع ان كلا منهما مراد فى الموضعين * **قوله** (واطفأ نبراسه) مهموز من اطفأ النار قال تعالى يريدون ان يطفؤا نور الله الاية قيل وقد يراد معتلا وليس هذا بمتعارف قوله والنبراس المصباح مستعار للعقل فانه رأس مال كالفطرة التى فطر الناس عليها يتوسلون به الى درك الحق ونيل الكمال فلما ضاع ذلك باعتقاد الباطل وبعدم رفع رأسه الى القرأن بقى خاسرا وعن الربح آيسا وهذا هو المراد باطفاء النبراس * **قوله** (يعش ذميما) بالجزم جواب للشرط * **قوله** (ويصل سعيرا) وبالجزم باسقاط الياء عطفا على يعش وفى نسخة وسيصلى بالرفع على الاستئناف كانه قيل حاله فى الدنيا قد علمت فما حاله فى الآخرة فاجيب بانه سيصلى البتة سعيرا اى نارا موقدة والسعير علم لدرك مخصوص من دركات جهنم لكن المراد هنا مطلق دار العقاب اختاره هنا للفاصلة وعلم من هذا البيان ان المراد بمن الكافر مطلقا واما الموحد الفاسق فاما داخل فى القسم الاول او حاله مسكوت عنه * **قوله** (فياواجب الوجود) الفاء لان جميع ماذكر من ان الفرقان معجز لم يستطع احد من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان ان يعارضوه وابراز الخبايا والخفايا المادل على وجوب وجوده وكمال فيض جوده ونهاية كل مطلوب فرع على جميع ماذكر فقال فياواجب الوجود التفاتا من الغيبة الى الخطاب تنبيها على ان اول كلامه بناء على ما هو مبادى حال العارف من التفكر فى آلائه من انزال القرأن المعجز وبيان الاعتقادات الحقة والفروع العملية به وذلك يدل على عظم شانه وبامر سلطانه وبذلك صار مترقيا من حضيض الغيبة الى ذروة الحضور فقال فيا واجب الوجود فناجاه كانه راه عيانا ويخوض لجة الوصول بيانا (ووجوب الوجود عند المتكلمين كون الذات علة تامة لوجوده وعند الحكماء كون الوجود عين ذاته ومعنى كون الذات علة تامة لوجوده ان وجوده تعالى ليس من غيره تعالى واطلاق الواجب الوجود عليه تعالى بناء على ما ذهب اليه الغزالى من جواز اطلاق ما علم اتصافه به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز اذا تحقق بدون مانع بخلاف التسمية فانها تصرف فى المسمى كذا قيل وفيه ما فيه فالاولى جواز اطلاقه بالاجماع الفعلى وان لم يتحقق الاجماع القولى وكذا الكلام فى * **قوله** (ويافائض الجود) كرر حرف النداء تنبيها على ان الثانى منادى مستقل على حياله وصيغة البعد وجهها ظاهر اصل الفيض سيلان الماء من جوانب الحوض مثلا لكثرته والافاضة الاسالة على الوجه المحرر والمراد هنا العطاء لا لعوض ولا لغرض والجود افادة ما ينبغى لمن ينبغى شبه بذلك لكثرة المنافع فيهما وفائض الجود وصف بحال المتعلق اى فائض جوده وفيه مبالغة عظيمة وهو ابلغ من مفيض الخير والجود * **قوله** (ويا غاية كل مقصود) تكرير النداء لما مر والمراد بالغاية معناها اللغوى وهى النهاية والمنتهى اى كل طالب يطلب مطلوبا لا بد ان ينتهى ذلك المطلوب اليك فانك مفيض المطالب كلها لا سواك من الوسايط اى كل مقصود حصوله منك لا من غيرك وهذا معنى كونه تعالى غاية ونهاية كل مقصود (اوالمعنى انه تعالى غاية كل مقصود اى جنابه تعالى هو المقصود من كل مقصود العارف فما من مقصود للعارف الا فالمقصود من ذلك المقصود هو الله تعالى فيجوز حينئذ ان يراد بالغاية معناها الاصطلاحى وهو العلة الغائية فان جميع الموجودات وسائل لمعرفته التى هى نهاية المأرب وهذا هو المناسب لهذا المقام * **قوله** (صل عليه صلاة) اى عبدك الذى انزلت القران عليه اذ كل ما وصل الينا من النعم الدينية والاخروية انما هو بواسطته عليه السلام * **قوله** (توازى غناءه) توازى اى تساوى وماضيه آزى وتبدل همزته واوا فى المضارع فيقال يوازى ولا تبدل فى الماضى فيقال وازى وهى مولدة عند بعض ارباب اللغة والظاهر انه عربى اصلى قوله (غناءه بالغين المعجمة والمد النفع العظيم ونفعه عليه السلام فى الدارين اظهر من ان يخفى والعناء فى * **قوله** (وتجازى عناءه) بالعين المهملة التعب والمشقة وتعبه عليه السلام فى تبليغ الاحكام وارشاد الانام لاسيما فى ابتداء الاسلام اجل من البيان ومن اراد الاطلاع فليراجع الى السير (بين الغناء والعناء جناس ناقص وقدم الاول لان سببيته للصلوة اظهر فالمعنى انه عليه السلام يستحق صلاة لا تحصى ولا تعد لان منافعه وتعبه لا تحصى ولا تقصى (قيل وفى قوله توازى وتجازى جناس مضارع (والاكتفاء بالصلوة لا يكون مكروها على الاصح خلافا للبعض فلو قال صل وسلم لاسلم من المناقشة (والقول بان قوله وسلم علينا وعليهم شامل له عليه السلام

ذميما بالذال المعجمة اى مذموما فى الد[نيا]
ذامال وجاه ظاهرا
عه

بعيد جدا * **قوله** (وعلى من اعانه) وهم الصحابة رضى الله تعالى عنهم اجمعين واكتفى به لشهرتهم بالاعانة وكذا الكلام فى * **قوله** (وقرر) والمراد به التابعون والذين هم اتبعوا الى يوم الدين * **قوله** (تبيانه تقريرا) تبيانه بكسر التاء المثناة من فوق مصدر بمعنى البيان كقوله تعالى وتبيانا لكل شئ الاية ويفيد المبالغة فى البيان وفى نسخة بنيان بضم الباء الموحدة مصدر بنا يبنيه بوزن غفران وهو استعارة لما جاء به من الشريعة وهو استعارة مشهورة لطيفة قال تعالى افمن اسس بنيانه على تقوى من الله الاية وقال عليه السلام بنى الاسلام على خمس الحديث والمعنى حينئذ وقرر اى جعله قارا وباقيا ترشيحا للاستعارة لان البقاء من شان البناء وفى الاولى فالمعنى وقرر اى جعل بيانه قارا فى الاذهان يسهل به المعرفة والاذعان * **قوله** (وافض علينا من بركاتهم)وقد عرفت معنى الافاضة وانها استعارة من اسالة الماء لكثرة المنافع والبركات والبركة الزيادة والنماء وكثرة الخير اى وافض يا ربنا من معارفهم والاجتهاد فى اكتساب اعمالهم ويسر السلوك فى اثرهم * **قوله** (واسلك بنا مسالك كراماتهم وسلم علينا وعليهم تسليما كثيرا) واسلك اى ادخل بفضلك من سلك المتعدى قال تعالى كذلك سلكناه فى قلوب المجرمين وكقوله تعالى ماسلككم فى سقر اى ادخلناه مصدره سلك بفتح السين واما سلك اللازم فمصدره السلوك والباء فى بنا لافادة الاستصحاب والدلالة على المبالغة فى الادخال قال المص فى تفسير قوله تعالى ذهب الله بنورهم عدى افعل بالباء دون الهمزة لما فيهما من معنى الاستصحاب والاستمساك يقال ذهب السلطان بماله اذا اخذه وما امسكه الله تعالى فلا مرسل له انتهى فما ادخله الله تعالى فلا مخرج له اصلا (ولا يخفى ان ما اورده المص فى الخطبة من براعة الاستهلال وسائر انواع البلاغة والبراعة مما يتحير الناظرون ويتعجب الماهرون حيث حمد الله تعالى اولا على ذاته ثم على نعمه تنبيها على الاستحقاقين واستيفاء للمسلكين ومن اجل نعمه تنزيل الفرقان الحاوى لمصالح العباد فى الدارين ونظام المعاش وتحصيل المعاد وغير ذلك مما مر بيانه وشيد اركانه وظهر مما ذكرناه من ان الضمائر فى فتحدى وافحم وبين وكشف وغير ذلك كونها راجعة الى النبى صلى الله عليه وسلم اولى ليتضح وغناه وعناه المجاهدة فى ارشاد العباد وتكميل الزهاد والعباد وضوحا لا يخفى على احد من اهل الرشاد * **قوله** (وبعد) شروع فى بيان سبب تأليف الكتاب مع توفيق الله الملك الوهاب * **قوله** (فان اعظم العلوم) اى العلوم المدونة سواء كان المراد بها المسائل او التصديقات او الملكة والظاهر الاول لانه المشهور المعول * **قوله** (مقدارا) اى قدرا والمراد به المنزلة والرتبة والظاهر ان المراد العلوم الشرعية اذ المتبادر من العلوم الشرعية لاسيما اذا ذكرت فى بيان العلم الشرعى ولا ريب فى كون علم التفسير اعظمها الان موضوعه القران لانه يبحث فيه عن احواله الذاتية وهو اصل فى الايمان فان الايمان لا يتم بدونه اما من جهة الذات او من جهة الاعتداد فان الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وتصديق النبى صلى الله عليه وسلم بالمعجزات وان لم يتوقف على الشرع من جهة الذات كما فى التلويح لتوقف الشرع عليه لكنها مما تتوقف على الشرع من جهة الاعتداد ولذا قال المص فى سورة القتال فى قوله تعالى وآمنوا بما نزل على محمد تخصيص به اشعارا بان الايمان لا يتم بدونه وانه الاصل فيه ومعلومه مع انه مراد الله تعالى الدال عليه كلامه جامع للعقايد الحقة كلها والاحكام الشرعية باسرها كما قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وغايته التمسك بحبل الله المتين والفوز بالسعادة والفضل المبين وقد صرح فى موضعه ان جهات شرف العلم ثلثة شرف موضوعه ومعلومه وغايته واختار صاحب المواقف شرف حجيته بدل شرف مسائله ومعلومه واعتذر قدس سره بان كون مسائل العلم اقوم فراجع الى اقومية الدلائل ووثاقتها ومن عد المعلوم من جهات شرف العلم فقد نظر الى انها مقصودة من الدلائل وهى انما اعتبرت لاجلها فلا اشكال بان موضوع علم الكلام ذات الله وصفاته تعالى فيكون علم الكلام اشرف العلوم اذ قد عرفت ان كلام الله تعالى مشتمل على الاعتقادات الحقة والتوحيد الذى هو اس الاعتقادات فيندرج فى موضوعه موضوع الكلام على ان المختار ان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية فلا ريب فى اشرفية القرآن من ذلك، وكلام المص مبنى عليه على ان الاعظم يتعدد بالاعتبار فيجوز تعددا شرفية العلوم بجهة مختلفة وهما اشرف مما عداهما * **قوله** (وارفعها شرفا ومنارا) الشرف علو القدر وكون المراد علو المكان على الاستعارة ضعيف لان كون الشرف علو المكان الحسى مجازا وعلو المكان المعنوى عين علو القدر (والمنار محل النار والنور اذ النار الخالص عن الدخان هو النور وهو المراد هنا وفيه تشبيه العلم بالنور وهو الشايع فى الاستعمال المحفوظ

فى الصدور والمنار كالمنارة كونهما موضع الاذان مرادا به الدليل لا يناسب المقام وهذا يوافق ماقبلها ألا بل عينه مرجعا وان كان مغايرا مفهوما والاعظم والارفع مستعاران فى مثله * **قوله** (علم التفسير) الاضافة من قبيل اضافة العام الى الخاص والاسم هو التفسير وهو فى الاصل مصدر من الفسر وهو الكشف والايضاح ثم شاع فى بيان معنى كلام الله تعالى رواية حتى صار حقيقة عرفية وشاع التأويل فى بيان معنى كلام الله تعالى دراية بمعونة قواعد العلوم الادبية وبمراعاتها (قيل ويطلق التأويل على بيان معنى كلام الله تعالى مطلقا وهذا غير متعارف ثم صار علما للعلم المدون لبيان معنى كلام الله تعالى مطلقا سواء كان ذلك البيان بالرواية والدراية الموافقة لقواعد البلاغة ٧ مثل بيان الاستعارات والمجازات ووجوه التقدير والتأخير والاطلاق والتقييد والذكر والحذف وغير ذلك مما ذكر فى فن البلاغة فن المعانى والبيان ومما ذكر فى علم البديع من الجناس والاستخدام وصنعة الطباق وغير ذلك والمراد بالعلم علم الجنس وقد ادعى البعض انه علم الشخص وهو ليس ببعيد * **قوله** (الذى هو رئيس العلوم الدينية ورأسها) صفة مادحة لامخصصة ولا موضحة (قوله رئيس العلوم الدينية الرئيس سيد القوم ومرجعهم فى مهماتهم ولما كان القرآن موضوعه الذى هو رئيس الادلة الشرعية ورأسها ومرجعها كان علم التفسير رئيس العلوم الدينية ورأسها والرأس عضو معروف يتوقف حيوة البدن على بقائه ويفنى بفنائه وهنا استعارة مصرحة لعلم التفسير للتنبيه على ان اعتداد سائر العلوم الدينية يتوقف عليه فهو ابلغ من التعبير بالرئيس (وهو من الرأس كما هو الظاهر لكنه صار فى العرف حقيقة فى معنى السيد بعد ما كان استعارة له وجه توقف سائر العلوم الشرعية عليه قد عرفت مشروحا فيما مر * **قوله** (ومبنى قواعد الشرع واساسها) والمبنى موضع البناء لما عرفته من انه رأس العلوم والرأس مبنى البدن والقواعد جمع قاعدة وهى المسائل الكلية وقيل القاعدة ساق البناء لكنها مستعارة لتلك المسائل والاساس ما يوضع عليه غيره عطف على المبنى عطف تفسير له لا على القواعد لان العطف على المضاف اليه فيه مقال (قيل لئلا يلزم اختلاف حركة ما هو كالروى المعيب وفيه ما فيه ومآل الفقرتين واحد مثل ما سبق والتغاير باعتبار المفهوم وقد التزموا فى الديباجة والخطبة للمبالغة فى المدح والاثنية تنشيط الفرط الرغبة * **قوله** (لا يليق لتعاطيه والتصدى للتكلم فيه الا من برع فى العلوم الدينية كلها اصولها وفروعها) التعاطى تناول الشئ بتكلف صرح به المصنف فى سورة القمر وفيه تنبيه على ان التناول فى غاية من الصعوبة فقوله لا يليق من باب الاكتفاء بالادنى واصله فى اللغة تفاعل من العطاء وهو مستلزم للاخذ والتناول فهو مجاز ثم شاع فى ذلك فصار حقيقة اصطلاحية وقيد التكلف منفهم من بناء التفاعل والتصدى التعرض والاشتغال للتكلم فيه اى اخذه من كتب التفسير والتكلم بكلامهم فيها (قوله الا من برع بالباء الموحدة وفتح الراء من الباب الثالث وضمها من الباب الخامس وعين مهملة بمعنى فاق (وبما مر من ان المراد بكون علم التفسير رئيس العلوم الدينية ان سائر العلوم الشرعية يتوقف عليه من جهة الاعتداد لا من جهة الذات اندفع الاشكال بان كونه رئيسا يستلزم توقف البراعة والتفوق عليه فكيف يتوقف تعاطيه على البراعة والتفوق المذكور مع انه يستلزم توقف نفس علم التفسير على البراعة فهل هذا الا دور (وحاصله ان المتوقف عليه الاعتداد بها اى لا يعتد بها ما لم يؤخذ من الشرع اذ ما من علم من العلوم الدينية اعنى علم الحديث والفقه وعلم الكلام الا وهو مأخوذ من كلام الله تعالى الذى لا يفهم معناه الا بعلم التفسير وتعلمه موقوف فى حد ذاته على البراعة المذكورة فلا دور لتغاير جهة التوقف نظيره ان الاعتقاد بوجود البارى ووحدته وقدرته وكلامه لا يتوقف على الشرع بالذات بل يتوقف الشرع عليها لكن تتوقف من جهة الاعتداد على الشرع فلا دور فكذا فيما نحن فيه (قوله اصولها كاصول الفقه واصول الحديث والفروع علم الفقه مثلا قوله اصولها بدل من كلها قدم الاصول لكونها موقوفا عليها وان كان الفروع مقصودة والجمع فى الموضعين باعتبار مسائلها والاخصر العبارة اصلين وفرعين (والمراد بالعلوم الدينية ما لها انتساب وتعلق بالدين بوجه ما ولا ريب فى تعلق اصول الفقه واصول الحديث بالدين ولو بواسطة فروعها * **قوله** (وفاق فى الصناعات العربية والفنون الادبية بانواعها) فاق تفنن فى البيان فى الصناعات العربية قيل العلم ان لم يتعلق بكيفية العمل بل كان مقصودا فى نفسه يسمى علما وان تعلق بها وكان المقصود منه العمل يسمى صناعة فى عرف الخاص وينقسم الى قسمين قسم يكون حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب وقسم لا يحصل الا بمزاولة العمل كالخياطة والحياكة ونحوهما وهذا القسم يختص باسم الصناعة فى عرف العامة انتهى ومقتضى بيانه ان الفقه

٧ كما هو عادة الشيخين علامة الزمخشرى والشيخ البيضاوى فانهما اجتهدا فى بيان قواعد البلاغة
منه

من قبيل الصناعات ولم يقل به احد وايضا الخياطة ونحوها لا يسمى علما اذ المراد بالعلم العلوم المدونة ونحو الخياطة ليس كذلك اذ ليس لها موضوع ولا محمول ولا غاية واطلاق العلم عليها لغة لا يفيد واطلاق الصناعات على العلوم العربية لمجرد التفنن ولذا عبر ثانيا بالفنون الادبية وفيه اشعار انها مقصودة لغيرها لا لمجرد التعلق بكيفية العمل لانه غير مطرد كما عرفته وسميت الفنون الادبية ادبية لان ادب النفس فى تعبيرات الكلام انما يحصل بها (وعرفوا علم الادب بانه علم يحترز به عن الخلل فى كلام العرب لفظا او كتابة ٢ وقسموه الى اثنى عشر قسما كما نقل عن شروح المفتاح وعلم التفسير يستمد من العروض ٣ والقافية ٤ وقرض الشعر وانشائه ٦ بالنظر فيه على اتم الوجوه وان لم يستمد منها بالنظر الى نفسه بدون ملاحظة الاتمية واستمداده من سائر الفنون ظاهر (فالخط فلان الرسم العثمانى يحتاج اليه فلا بد من معرفته لكن علم الخط ٧ والقافية لم يلتفتوا اليهما فى هذا الزمان فالاشتكاء الى الله تعالى (وكذا قرض الشعر والعروض والقافية اذ لو لم ينظر فيه لم يفرق بينه وبين الشعر حتى يعلم معنى قوله تعالى وما علمناه الشعر وما ينبغى له والشعراء يتبعهم الغاون وقد وقع فى النظم الكريم ما هو موزون كما وقع فى الخبر الشريف وقد بينوا انه اى فى الخبر اتفاقى لا قصدى (وايضا قد اختلفوا فى بعض البحر كبحر الرجز انه من الشعر ام لا ومن لم يعرف العروض لم يعرف ما هو ممدوح عن غيره ولم يعرف مخالفته للنظم الجليل (والظاهر ان علم القراآت غير لازم فى التفسير وقيل ان علم القراآت لا بد منه ايضا فى التفسير ولم يعد من العلوم الادبية فاما ان يدرج فى العلوم الدينية لاختصاصه بالقرآن او فى علم التفسير كما يشعر به كلام المصنف فيما سيأتى (ويعرف التفسير حينئذ بما يعرف به معانى كلام الله تعالى والفاظه بحسب الطاقة البشرية ويكون تسميته بالتفسير تسمية باشرف اجزائه (ورد بانه لم يقل احد ان القراءآت من التفسير وانت خبير بان القائل لم يجزم به بل ذكره على سبيل الاحتمال ولا كلام فى احتماله اذ موضوعه ايضا القرآن فان قيد بان القرآن موضوع التفسير من حيث المعنى لم يتناول علم القراآت لان موضوعه القرآن من حيث النظم وان اطلق عن هذا القيد فلا ريب فى تناوله وعدم عدهم لا يستلزم العدم ثم ان سلم ان علم القراآت لا بد منه فيه فيقال ان المصنف لم يدع حصر ما يتوقف عليه التفسير فيما ذكره بل اشار الى عدم الحصر بقوله فيما سيأتى ويعرب عن وجوه القراآت المعزية الخ (نقل عن شرح ادب الكاتب الادب فى اللغة حسن الاخلاق ومكارم الافعال (واطلاق غيره من العلوم العربية مولد حدث فى الاسلام وكذا ما قاله الامام المطرزى انتهى اى انه غير عربى الاصل لكن المؤلفين استعملوا المولدين فى كتبهم مراعاة للمقام وتتميما للمرام * **قوله** (ولطال ما احدث نفسى ان اصنف فى هذا الفن كتابا يحتوى على صفوة ما بلغنى من عظماء الصحابة وعلماء التابعين ومن دونهم من السلف الصالحين) لطال الظاهر ان اللام جواب قسم مقدر تأكيد المضمون الجملة بالقسم والقول بانها زائدة ضعيف وما كونها مصدرية اولى من كونها كافة والمعنى وبالله لطال طولا مديدا تحديث نفسى الخ (وقيل ما كافة عن طلب الفاعل فان قل وكثر وطال تكف بها اى بما عن الفاعل ولا يصل ما الكافة بفعل غير هذه الثلثة ولما ساغ كونها مصدرية لا يصار الى احتمال الكافة لانها خلاف الظاهر واذا جعلت مصدرية فحقها ان ترسم منفصلة لكن الموجود فى اكثر النسخ اتصالها وهذا يؤيد كونها كافة وامر رعاية الخط لا يهتم به الكاتبون ويليها فى الاكثر الماضى وهنا المضارع فانه يقع ولو قليلا او يقدر كان كما يقدر فى مثل قوله تعالى ان يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله الآية اى ان اريد بالشرط الماضى يؤتى بكان وان لم يوجد يقدر وكذا ما نحن فيه صرح به صاحب الكشاف فالتقدير ولطال ما كنت احدث الخ ولا يبعد ان يكون موصولة بحذف العائد اى ما احدثه نفسى حديث النفس مستعار للخواطر (قوله بان اصنف كالبدل منه (قوله فى هذا الفن اى فى علم التفسير عبر بالفن تفننا فاللام للعهد (كتابا التنكير للتفخيم كما يدل عليه وصفه التصنيف مأخوذ من الصنف لان المؤلف يجمع بين اصناف الكلام ويجعلها صنفا صنفا الى تمام المرام فعلم منه ان الكتاب عبارة عن الالفاظ وهى المختار عند ذوى الابصار (قوله يحتوى اى يشتمل على صفوة وهى الخالص ومنه صفوة العباد والمشهور فتح الصاد المهملة والضم والكسر صحيح (ولقد اجاد فى اضافة العظماء الى الصحابة اى الاصحاب والعلماء الى التابعين (قوله ومن دونهم اى تبع التابعين والذين اتبعوهم باحسان الى حين التصنيف ولو قال ومن اتبعهم من السلف الصالحين بدل ومن دونهم لكان احسن سبكا واعم نظما (والسلف من تقدم من الاباء واستعير هنا للعلماء المتقدمين فانهم اباء تعليم العلم اليقين والمراد بالصالحين

٢ كلمة او هنا لتقسيم المحدود لا للشك منه

٣ علم العروض علم يعرف به احوال المركبات الموزونة من حيث الوزن منه

٤ علم القافية علم يعرف به احوال المركبات الموزونة من حيث اواخر اياتها منه

٦ وقرض الشعر علم يعرف به احوال ما يختص بالمنظوم وانشاء النثر علم يعرف به احوال ما يختص بالمنثور منه

٧ علم الخط علم يعرف به احوال نقوش الكتابة منه

من يراعى حقوق الله تعالى وحقوق المخلوقين (قيل وقال المرزوقى فى شرح الفصيح الصحابة مصدر بمعنى صحبه لكنه وصف به وفى التسهيل الصحابة اسم جمع لصاحب كقرابة اسم جمع لقريب وهذا هو الظاهر والصحابى كل مسلم لقى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وتعريفه بمن رأى النبى عليه السلام غير شامل للاعمى كابن ام مكتوم رضى الله تعالى عنه الا ان يعم من شانه ان يراه لولا المانع فالاحسن من رآه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وطول الصحبة ليس بشرط لان نور النبوة مؤثر فيمن لقيه ولو لحظة لكن اللقاء فى حال الحيوة شرط فمن لقى بعد ارتحاله وقبل دفنه لا يكون من الصحابة كابى ذؤيب الهذلى ان صح وقال العلائى انه لا يبعد ان يعطى حكم الصحابة كذا فى شرح النخبة لعلى القارى والرواية عنه عليه السلام ليس بشرط وعظماؤهم ابن عباس رئيس المفسرين حتى سمى ترجمان القران وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم اجمعين وغيرهم من فضلاء الصحابة ويدخل فيهم الخلفاء الاربعة دخولا اوليا فان التابعين وهم من لقى الصحابة مع اشتراط طول الصحبة رووا تفسير القران عنهم وابن عباس وابن مسعود وغيرهم من اجلاء الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (وعلماء التابعين مجاهد وعطاء وعكرمة وسعيد بن جبير وطاووس وزيد بن اسلم رحمهم الله تعالى وبعد هؤلاء الفت تفاسير جمع فيها اقوال الصحابة والتابعين كتفسير سفيان بن عيينة ووكيع وشعبة وعبد الرزاق وبعد هؤلاء ابن جرير وتفسيره اجل تفسير للمتقدمين ثم كثر التصنيف حتى انتهى الزجاج والرمانى ومنهما اخذ الشيخ الزمخشرى وتفسيره مشحون بانواع اللطائف والبلاغة واصناف النكت والبراعة وقد اشتغل جم غفير من الفضلاء بحله والتقط منه جمع كثير قواعد علم البلاغة والى هذا البيان اشار المص رحمه الله تعالى بقوله كتابا يحتوى على صفوة ما بلغنى اه (وقيل ثم جاء بعدهم من كثر السواد باقوال الحكماء والصوفية كالرازى حتى قيل فى تفسيره كل شئ الا التفسير وهذا منقول من الامام السيوطى وتبعه اخرون لكنه افراط فى التشنيع لان تفسيره يحتوى على ما نقل عن عظماء الصحابة وعلماء التابعين وكيف لا وهو مأخذ المص وسائر المؤلف ومستند ارباب الحواشى يستمدون منه بحل البيضاوى والكشاف غاية الامر انه مشتمل على قواعد الحكماء واصطلاح العلماء الصوفية مع تطبيقها على قواعد الاسلام فى بعض المواضع مع الالتيام حتى قال فى كروية الافلاك اذا قلنا فى حدوثها فاى ضرر فى الدين فى كرويتها وقس عليه ما عداه والمص روح الله تعالى روحه تعرض فى بعض المحال بيان المعنى على اصطلاح الحكماء فهو تشنيع على المص ايضا لانه اخذ من كلام الامام الرازى نعم تركها اولى تجاوز الله تعالى عنا وعنهم اجمعين فالتجنب عن مثل هذا الاعتراض كالواجب على المتاخرين لانهم اقتبسوا العلم من كبار المتقدمين اسكنهم الله تعالى عرشانه فى اعلى عليين * **قوله** (وينطوى) اى يشتمل ولذا عدى بعلى مثل يحتوى وللتفنن اختار ينطوى من طوى ضد النشر * **قوله** (على نكت بارعة ولطائف رائعة) جمع نكتة وهى مسئلة لطيفة اخرجت بدقة نظر وامعان فكر من نكت الرمح فى الارض اذا اثر فيها وسميت المسئلة الدقيقة بها لتأثر الخواطر فى استنباطها واللطيفة كل اشارة دقيقة المعنى تلوح للفهم لا تسعها العبارة (بارعة اى فائقة من البراعة (ورائعة من الريع بمعنى الزيادة والنماء وهذا اولى من كونها من الروع بفتح الراء وهو الاعجاب او بمعنى الخوف كان الرائع الجميل يروع من رآه ويخيفه وهو تكلف وفى توصيف النكت بالبراعة واللطيفة بالروع اشارة لطيفة فتأمل وكن على بصيرة * **قوله** (استنبطتها انا ومن قبلى من افاضل المتأخرين واماثل المحققين) الاستنباط استخراج ماء البئر اول ما يحفر (هذا اصل معناه ثم استعير لاستخراج المعانى بجد واجتهاد لم يسبقه احد فهو اخص من الاستخراج فح قوله استنبطتها انا ومن قبلى لا يلايم معنى الاستنباط الا بتمحل قوله من افاضل المتأخرين وهو صاحب الكشاف والامام الرازى والراغب فان معتمد المص على هؤلاء حتى قيل ان ما فيه من العربية والمتعلق بالبلاغة من الشيخ الزمخشرى وما فيه من اللغة من الراغب وما فيه من الكلام من التفسير الكبير انتهى وهذا يرد ما مر من التشنيع الشنيع على الفخر الرازى بان فيه كل شئ الا التفسير وفى كل شئ مبالغة غير ممدوحة ايضا * **قوله** (ويعرب عن وجوه القراآت) عطف على قوله ينطوى او يحتوى اى ويظهر * **قوله** (المعزية الى الائمة الثمانية المشهورين والشواذ المروية عن القراء المعتبرين) اى المنسوبة الى الائمة وفعله عزيته او عزوته واوى او يائى (والثمانية هم القراء السبعة المشهورين والثامنة يعقوب بن اسحق الحضرمى البصرى وراوياه روح بفتح الراء وليس بالتصغير كما قيل والشاذة ما رواه السبعة وقيل ما فوق

العشرة والقرآءة الشاذة ليست من القرآن لانه اعتبر فى تعريفه التواتر حتى لايجوز الصلوة بها ولايكفر جاحدها فالاولى عدم التعرض لها ولا يعرف وجه التعرض لها واقول بانها تؤيد فى بعض المواضع ما هو المراد من القرأة المتواترة كما راه من المصنف ضعيف لما عرفته من انها ليست من القرآن (قوله المشهورين اشارة الى اختيار الثامنة دون باقيها لانها اشتهرت حتى قيل انها الشايعة فى الصدر الاول الى رأس ثلثمائة ثم اسقطها منها ابن مجاهد واثبت بدلها قراءة الكسائى وقد قالوا ان يعقوب كان اعلم اهل عصره بالعربية ووجوه القرآآت كما فى الاتقان وغيره كذا قيل ولايخفى ما فيه لان ما هو فى الصدر الاول كان شايعا كيف اسقطها ابن مجاهد واثبت بدلها قرأة الكسائى وفيه خلل من وجهين فالاولى عدم التعرض لمثل هذا الكلام فانه يؤدى الى انفتاح باب الفساد للملاحدة واللئام ومن اين يعلم مثل ذلك بدون تواتر فى المرام وما هو تواتر فى الصدر الاول كيف يحول الى غيره من القراء العظام وان قال زنديق ان ما نحن فيه شايع فى الصدر الاول الى رأس سنة كذا ثم اسقطه فلان واثبت بدله الامر الذى كنتم فيه فما ذا اجوابه والجواب عنه مشكل على تقدير ثبوت ما نقل عن ابن مجاهد فالواجب سد هذا الباب والتوفيق من الله الملك الوهاب * قوله (الان قصور بضاعتى يثبطنى عن الاقدام ويمنعنى عن الانتصاب فى هذا المقام) القصور العجز عنه ولم ينله نقل عن الاساس انه قال قصر عنه قصورا عجز عنه ولم ينله انتهى لكن فى مثل هذا بمعنى القلة والبضاعة بكسر الباء رأس المال الذى يقصد التجار به الربح وهنا استعارة للعلم شبه العلم به والاشتغال به فى كونه سببا للنماء فى العلم والادراك كما ان المال الذى يتجر فيه سبب للربح والنماء (يثبطنى اى يعوقنى ويؤخرنى (قوله ويمنعنى عن الانتصاب اى عن القيام فى هذا المقام اى مقام تأليف كتاب شانه كذا وكذا وعظماء المؤلفين كثيرا ما يذكرون هذا المقال اعترافا بالعجز والنقصان استعانة من الله الملك المتعال ولعمرى نحن احق باعتراف هذا العجز والنقصان والعون واللطف من ربنا المستعان بل اشتغالنا بجمع الاوراق لحل غموضات هذا الكتاب الرشاد من اعظم اشراط الساعة وقرب يوم التناد * قوله (حتى سنح لى بعد الاستخارة ما عمم به عزمى على الشروع فيما اردته والاتيان بما قصدته ناويا) اى استمر ذلك المنع حتى سنح لى اى الهمنى الله بعد الاستخارة ما عمم به فاعل سنح فلم يبق منع (وفيه اشارة الى ان اللايق بحال العارف عدم شروع امر ذى بال الا بعد الاستخارة والاستشارة وهى مرادة وان لم يذكرها لظهورها * قوله (ان اسميه بعد ان اتممه) اى ذلك الكتاب بعد ان اتممه لئلا يقع التسمية على المعدوم الصرف وبعد الاتمام المسمى اما اللفظ الدال على المعنى وهو وان لم يكن موجود لكن داله وهو النقش موجود وكذا الكلام فى المعنى واما النقش فالامر ح ظاهر او المعنى لكن المختار كونه الالفاظ وكون الاسم اسم جنس او علم جنس او علم شخص ذهب كل طائفة الى واحد منها وفى نسخة ان اوسمه اى اجعل سمة وعلامة والمعروف فيه وسمه يسمه كوحده يحده واما وسم المشدد فانه بمعنى حضر الموسم ان صح روايته ههنا فهو لاجل الازدواج مع قوله اتممه وفى النسخة التى عندنا ان اسميه * قوله (بانوار التنزيل واسرار التأويل) جمع نور وهو عرض يظهر بنفسه ويظهر غيره فان جمعت فهو نور فوقه نور وهذا باعتبار اصله والمراد بها اسماء هذا الكتاب وكذا الكلام فى اسرار التأويل فان السر فى الاصل ما لا يستحسن اظهاره بل يلزم كتمانه وفى اضافة الانوار الى التنزيل والاسرار الى التأويل لطف عظيم * قوله (فها انا الان اشرع وبحسن توفيقه اقول وهو الموفق لكل خير والمعطى كل مسؤل) الفاء لتفريع ما بعده على قصد الشروع وها للتنبيه لكن ادخال حرف التنبيه على الضمير المرفوع المنفصل مع ان خبره ليس باسم الاشارة صرح بعدم جوازه ابن هشام فى مغنى اللبيب حيث قال والثانية الضمير المرفوع المخبر عنه باسم الاشارة نحو ها انتم هؤلاء لعل المصنف رحمه الله تعالى اطلع على جوازه *) سورة فاتحة الكتاب (* السورة الطائفة من القرآن المترجمة المسماة باسم خاص التى اقلها ثلث ايات فلا يعم سورة سائر الكتب الالهية (هذا ما اختاره المص والظاهر ان يقال السورة الطائفة من كتاب الله تعالى المترجمة المسماة باسم خاص اقلها ثلث ايات ليعم سور سائر الكتب الالهية وكون السورة اصطلاحا جديدا بعد نزول القران لا يضر اذ المراد ما يراد فها الا يرى انه نقل فى القرآن عن التورية والانجيل امور كثيرة بالفاظ عربية ولا يلزم منه كون ما نقل منهما عربيا وكذلك فى السورة ايضا فلا يرد ان الانجيل مثلا ليس على اللغة العربية حتى يكون طوائفها المسورة مسماة بلفظة عربية فالظاهر ان لها اسما عجميا يفيد ما افاده لفظ السورة انتهى فاذا كان لها اسم اعجمى يفيد ما افاده لفظ السورة فنحن نعبر عنها بلفظ

(حاشية ابن التمجيد على البيضاوى)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

رب تمم بفضلك العميم * واجعل نيتى فيما شرعت لخالص وجهك الكريم * الحمد لله المكمل لكل خير والميسر لكل سؤل * والصلاة على محمد الهادى الى خير سبل * وعلى آله اجمعين قوله (سورة فاتحة الكتاب) قالوا فى اضافة الفاتحة الى الكتاب انها بمعنى من التبعيضية كما ذكر صاحب الكشاف حيث قال واضافتها الى الكتاب بمعنى من لان اول الشئ بعضه (ورد بان المشهور بين علماء العربية ان من فى الاضافة بمعنى من تكون للبيان البتة وان المضاف اليه يجب ان يكون جنسا صحيح الحمل على المضاف والمراد بالكتاب هنا الكل الذى هو مجموع الاجزاء لا الكلى بقرينة الفاتحة لان الفاتحة والخاتمة من اجزائه لا من جزئياته فلا يجوز ان يبين الجزء بالكل اذ لا يصح حمله عليه فلا تصح الاضافة بمعنى من البيانية وحمل الاضافة على معنى من التبعيضية خلاف المشهور فيما بينهم وان جوزه صاحب الكشاف فى تفسير قوله تعالى ومن الناس من يشترى لهو الحديث حيث قال ويجوز ان تكون الاضافة بمعنى من التبعيضية كانه قيل ومن الناس من يشترى بعض الحديث الذى هو اللهو منه لرجوع معنى من التبعيضية فيما فسره الى معنى البيان الذى اشترط فيه صحة الحمل كما اشار اليه بقوله بعض الحديث الذى هو اللهو منه اقول فيه نظر لان ذلك التفسير خلاف المشهور فى الاضافة البيانية فان قاعدة تأويل الاضافة بمعنى من البيانية حمل المضاف اليه على المضاف وتفسير صاحب الكشاف عكس ذلك ولو جاز ذلك التأويل امكن فيما نحن فيه ذلك من غير تفرقة بين لهو الحديث وبين فاتحة الكتاب بان يكون تقدير الاضافة فيه سورة بعض الكتاب الذى هو الفاتحة فلا وجه لرد كون الاضافة بمعنى من التبعيضية فى فاتحة الكتاب بناء على امتناع الحمل وقبول ذلك فى لهو الحديث بناء على امكانه والحق فى اضافة الجزء الى الكل فى جميع المواضع ان تكون بمعنى اللام فالمعنى ههنا فاتحة للكتاب

السورة وكذا اطلاق الاية على ما فى سائر الكتب السماوية قال الشيخ الزمخشرى فى سورة طه حكى ان التورية كانت الف سورة كل سورة الف آية تحمل اسفارها سبعون جملا وقال فى اوائل سورة البقرة ولامر ما انزل الله التورية والانجيل والزبور وسائر ما اوحاه الى انبيائه على هذا المنهاج مسورة مترجمة السور فعبر جار الله بالسورة عما وقع فيها بلفظ اخر فينبغى كون تعريف السورة عاما السور سائر الكتب السماوية والظاهر ان واوها اصلية فهى منقولة من سور المدينة من قبيل نقل اسم المشبه به الى المشبه لانها محيطة بطائفة من القرآن محوزة على حيالها او محتوية على انواع من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها وان جعلت مبدلة من الهمزة فمن السورة التى هى البقية او القطعة من الشئ وسميت بها لانها قطعة من مجموع القرآن او بقية منه فبهذه المناسبة نقل اسم المشبه به الى المشبه وتمام بحثها يأتى ان شاء الله تعالى فى تفسير قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله الاية واضافتها الى فاتحة الكتاب من اضافة العام الى الخاص اذ الاسم فاتحة الكتاب والبقرة وآل عمران مثلا فهو تركيب اضافى فهى لامية لان المضاف اليه ليس ظرفا للمضاف ولا صادقا عليه ولا على غيره وليس من شرطها ان يصح اظهار اللام بل يكفيه افادة الاختصاص كما فى طور سيناء كذا قالوا وفيه نظر اذ اللفظ تابع للمعنى فاذا تحقق الاختصاص الذى يفيده اللام فكيف لا يصح اظهار اللام فعدم صحة اظهاره امارة على انتفاء ذلك الاختصاص فالاولى كون الاضافة بيانية بمعنى من البيانية فان صاحب الكشاف ذهب الى ان اضافة البهيمة الى الانعام والى ان اضافة اللهو الى الحديث فى قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام وقوله تعالى ومن الناس من يشترى لهو الحديث الاية بيانية ورضى به المصنف مع ان البهيمة عامة والانعام خاص وكذا اضافة اللهو الى الحديث بمعنى من وهى تبيينية ان اريد بالحديث المنكر اى القبيح لكن خالفه حيث قال وهى تبيينية سواء اراد بالحديث المنكر او الاعم منه نعم على الثانى يجئ التبعيض باعتبار ان بينهما عموما وخصوصا من وجه ولكن لا يكون من مقتضى الاضافة لان شرط من البيانية ان يصح اطلاق المجرور بمن على المبين كما فى قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان كما صرح به السيالكوتى وابن كمال باشا مع توغله فى الرد على الشيخين وتبعهما فى الموضعين وذهب السيالكوتى الى ان الاضافة للبيان فى سورة المائدة والاضافة بمعنى من وهى تبيينية فى سورة لقمان قيل واعلم انه يستفاد من كلام المص والزمخشرى ان اضافة العام الى الخاص المطلق بمعنى من البيانية وبينه على نحو ما ذكرناه ثم قال وهو الظاهر لان شرط من التبيينية ان يصح اطلاق المجرور بها على المبين كما فى قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان لكن المذكور فى النحو انها لامية انتهى وقال ٢ بعض ارباب الحواشى وذهب ٣ الى انها بيانية ايضا ولذلك تراهم يجعلون شجر الاراك من الاضافة اللامية تارة ومن البيانية اخرى انتهى فعلم منه ان النحويين قائلون بالاضافة البيانية فى اضافة العام الى الخاص المطلق فاتضح ما ذكرناه من ان القول بان اضافتها لامية وليس من شرطها ان يصح اظهار اللام ضعيف والتعويل على ما يستفاد من كلام الشيخين وهو احسن المسلكين مع انه قد نقله عن بعض النحاة بعض الثقاة واما القول بانها من قبيل اضافة المسمى الى الاسم فهى فى قوة سورة تسمى فاتحة الكتاب فمخالف لما صرح به الاكثرون من انها من قبيل اضافة العام الى الخاص المطلق وكذا الكلام فى يوم الاحد فان اضافته اضافة العام الى الخاص وليس من اضافة المسمى الى الاسم كما ظن اذ السورة عامة لها ولغيرها من السور فان معناها كما عرفت طائفة من القرآن مترجمة باسم خاص وهذا مفهوم كلى صادق على كل سور وفاتحة الكتاب ونحوها مثل البقرة وآل عمران اسم لطائفة مخصوصة دالة على معان مخصوصة فالمسمى تلك الطائفة المخصوصة فى كل من السور لا لفظ السورة العامة لكل منها غايته ان السورة صادقة على كل من تلك الطائفة فالمسمى بفاتحة الكتاب هو ما صدق عليه لا المفهوم الكلى الصادق وهذا شبيه باشتباه العارض بالمعروض وايضا منشاؤه عدم التفرقة بين ما يقصد باللفظ من الاطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج فالسورة العامة اضيفت الى فاتحة الكتاب مثلا باعتبار عمومه واستعملت فيه لكنه قد وقع فى الخارج على الطائفة المخصوصة فظن انها مسماة اسمها فاتحة الكتاب والبقرة مثلا وليس كذلك فكما لا يقال فى اضافة الحيوان الى الانسان انها اضافة المسمى الى الاسم كذلك لا يقال هنا ايضا والتزام كون المراد بالسورة الطائفة المخصوصة لا المفهوم العام يؤدى الى كون السورة مشتركة اشتراكا لفظيا بين السور وليس كذلك بل هى مشتركة بينها اشتراكا معنويا يتوهم ان المراد بالحيوان المضاف

المراد بالشيخين المصنف وصاحب الكشاف ع

٢ شهاب

٣ شارح

الى الانسان الحيوان الناطق فالانسان كما يكون اسما للحيوان الناطق كذلك اسم للحيوان ايضا فيكون من قبيل
اضافة المسمى الى الاسم وفساده ظاهر وكذا فساد القول المذكور واضح ومنشاؤه مابيناه فى حاشية اخرى
وايضا لايكون السورة حينئذ عامة وقد صرحوا بان اضافتها اضافة العام الى الخاص المطلق واختار الفاضل
السعدى كون علم السورة هو مجموع سورة فاتحة الكتاب وانت خبير بان كون المجموع علما ممالم يصرح به احد
مع اهتمامهم ببيان اسمائهم الشريفة بل الظاهر من اقوالهم خلاف ذلك مع ان التسمية بثلثة اسماء قد انكرها
ابن الحاجب والمص حيث قال فى اوائل سورة البقرة والتسمية بثلثة اسماء انما يمتنع اذا ركبت وجعلت اسما واحدا
على طريقة بعلبك وان اثبت جوازها صاحب التوضيح فى بحث الاستثناء بنحو شاب قرناها وبرق نحره
ومثل عبد الرحمن وابى عبد الله لكن التجا فى عن موضع الخلاف هو الاولى وماروى المص فى اخر السورة من قوله
عليه السلام اذاتاه ملك فقال ابشر بنورين اوتيتهما لم يؤتهما نبى قبلك فاتحة الكتاب يأبى عن ذلك ونظائره كثيرة
بحذف لفظ السورة والتزام الحذف بعيد جدا مع ان الاعلام يجب صونها عن التغير والحذف جزما والاحتمال
الذى يخالف النقل والاستعمال ضعيف قطعا فان قيل ان اضافة العام الى الخاص قبيحة كما حكم به التحرير
فى التلويح قلنا انه فيما اشتهر كون المضاف اليه فردا للمضاف كانسان زيد لامطلقا بدليل صحة شجر الاراك
وعلم النحو كما صرح به بعض المحشين ٦ وبهذا يحصل التلفيق بين القول بالقبح المذكور وبين ٦ سيالكوتى
القول بصحة اضافة العام الى الخاص فلا اشكال فى قول التحرير كما زعم بعض اصحاب التحرير (فاتحة الكتاب)
اى اوله اذفاتحة الشئ اوله وهو مصدر كالعاقبة والباقية بمعنى الصحة والبقاء ثم اطلق على اول الشئ تسمية
للمفعول بالمصدر لان الفتح يتعلق به اولا وبتوسطه بالمجموع ثانيا كذا قالوا وفيه مسامحة والمراد التعلق بباقى
الاجزاء فهو المفتوح الاول اى ان الجزء الاول لكونه واسطة فى عروض الفتح للكل مبدأله فيكون اولى بهذا
الاسم من الكل وهذا جار فى الكل الذى له تدريج فى الفتح كالطومار بخلاف ماليس كذلك كالاوراق المجلدة
قيل فى قوله فهو المفتوح الاول هذا بالنسبة الى المقرو والمكتوب مطلقا فقول بعض المتصلفين من اهل العصرانه
انما يتحقق فى المكتوب اذا كان كالطومار من جمود الفكر وخموده انتهى ولايخفى ان الكل الذى مابين الدفتين
كون الجزء الاول منه مفتوحا اولا بالنسبة الى القراءة واضح قال صاحب الارشاد الفاتحة فى الاصل اول
مامن شانه ان يفتح كالكتاب والثوب اطلقت عليه لكونه واسطة فى فتح الكل ثم اطلقت على اول كل شئ فيه
تدريج بوجه من الوجوه كالكلام التدريجى حصولا والسطور والاوراق التدريجية قراءة وعدا قوله قراءة
الاولى تركه لانه لايختص بالامور التدريجية وايضا المتبادر من الفتح الكشف وازالة لفه وطيه كالكتاب والثوب
« والحاصل ان القراءة والكتابة بمعنى النقش والخياطة ونحو ذلك من الافعال والاقوال اطلقت الفاتحة
على اولها لكونها تدريجية لكن لا بمعنى انه واسطة فى تعلق الفتح بالباقى بل بمعنى ان تعلق الفتح بالاول فتح له
اولا وبالذات وهو بعينه فتح للمجموع بواسطته لكونه جزأ منه واما فى نحو الاقمشة المطوية والطوامير وغيرها
من الكتب اذا اريد فتحها وازالة طيها على الترتيب الوضعى فالفتح يتعلق اولا بالجزء الاول ثم يتعلق ثانيا وثالثا
ورابعا وهلم جرا الى آخره فباقى الاجزاء موصوف بالفتح هنا حقيقة بخلاف الصورة الاولى فان اتصاف باقى
الاجزاء بالفتح مجازفالجزء الاول واسطة فى العروض فى الاولى وواسطة فى الثبوت فى الثانية عه » كما اعترف به اولا
فح اذا كان المفتوح كالطومار فالمفتوح الاول هو الجزء الاول وباقى الاجزاء مفتوح ثانيا بواسطة الاول واما ان كان
المفتوح كالاوراق المجلدة فلايكون الجزء الاول منها مفتوحا اولا بل كل واحد من الاوراق مفتوح دفعة وهذا
مراد اهل العصر فالحق معه (وقيل الفاتحة صفة جعلت اسما لاول الشئ اذ به يتعلق الفتح بمجموعه فهو كالباعث
على الفتح فيتعلق بنفسه ضرورة انتهى ولايخفى ان موجب هذا التوجيه والتوجيه السابق ان ههنا فتحين
ومفتوحين احدهما وسيلة وسبب للاخر وفيه تأمل فتأمل فانه لايتمشى فيما فتح دفعيا وانما اختار السيد السند الاول
لان فيه مبالغة ولواد عائيا اذاطلاق المصدر على الفاعل وعلى المفعول لابد وان يكون للمبالغة ولما كان الاول
مفتوحا اولا وذريعة الى فتح الباقى من الاجزاء جعل كأنه عين الفتح ادعاء والقول بان فاعلة فى المصادر قليلة
وان تسمية المفعول بالمصدر خلاف الظاهر ضعيف لانه ان اراد بالقلة القلة فى نفسه غير كثير دورانه فى السنة
البلغاء فلايكون فصيحا فغير مسلم كيف وقد ورد استعماله فى التنزيل « قوله تعالى « من الصواعق « يعلم خائنة الاعين «

فهل ترى لهم من باقية « كما صرح به صاحب الكشاف فى مواضع عديدة وان اراد بها القلة بالنسبة
الى غيره فلا يضرنا فان الالفاظ الفصيحة يتفاوت استعمالها قلة وكثرة بنسبة بعض الى بعض والانكار مكابرة
وان اراد انه مرجوح بالنسبة الى كونها صفة فقد عرفت ان الامر بالعكس لافادته المبالغة دون الثانى وايضا
قدظهر ان القلة لاتكون منشاء المرجوحية مالم يخرج عن حد الفصاحة وقد بان فصاحته وظهر بلاغته ٣   ٣ اى ظهر بلاغة الكلام المشتمل عليه ففيه تسامح عه
وكذا الكلام فى كونه تسمية المفعول بالمصدر خلاف الظاهر كيف وقد ورد فى كلام الفصحاء والبلغاء لاسيما
فى كلام الله تعالى وقد صرح بعض شارحى التصريف انه اذا اريد المبالغة يذكر المصدر ويراد به الفاعل
اوالمفعول مجازا وكيف يدعى ان مايدخل تحت القاعدة الكلية خلاف الظاهر واذا كانت صفة فتاؤها
للنقل من الوصفية الى الاسمية كالمقدمة وقيل للمبالغة وهو ضعيف وجوز كونها للتأنيث لتأنيث الموصوف
فى الاصل اى القطعة الفاتحة ومراده انه يحتمل ذلك كما فى لفظ الحقيقة فان صاحب المفتاح اختار كون التاء
فيها للتأنيث مع ان كونها للنقل هو الظاهر فلا وجه للبحث فيه بان موصوفها هنا جزء والجزء الاول
ما يعتبر اتصاله بسائر الاجزاء والالم يكن توسطا فى عروض الفتح للكل فلا يصح التعبير عنه بالقطعة
ونحوها اذ القطعة انما تطلق على الجزء الذى انقطع عن سائر الاجزاء انتهى فانه لو سلم ذلك فلم لايجوز
ان يكون الانقطاع بتقسيم العقل والفرض فان المتكلمين يستعملونه كما فى الجوهر الفرد وفى قولهم وانه تعالى
ليس بمتبعض ولا بمتجزئ قيل وكان الداعى الى نفى التبعض الحمل على الانقسام العقلى والوهمى والتجزى
على الانقسام بالفعل وقوله تعالى فكانما اغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما الاية يشعر استعمال القطعة
فى الجزء المتصل وان نوقش فيه فلااقل من الحمل على الانقسام العقلى والفرضى اذ الليل عبارة عن الزمان الممتد
من غروب الشمس الى طلوع الفجر كما فى اللباب فاجزاؤه متصلة واطلاق الفاتحة على الاول على كونها صفة
باعتبار كونها ذات فتح بمعنى مفتوحة تشبيها للملابسة له بملابسة الفاعل له كما فى عيشة راضية فيكون موافقا
لكونها مصدرا بمعنى المفعول واقل مؤنة وذهب السيد السند الى ان مداره على تشبيه الاول بالباعث اذ بتوسطه
يتعلق الفتح بالمجموع اى انه لما كان الاول من حيث كونه مفتوحا اولا صار سببا لمفتوحية المجموع فاسند الفتح
الى السبب فيكون مجازا عقليا وفيه مبالغة ولهذا اختاره على كونها مجازا لغويا مع انه موافق لما اختاره اولا
والحاصل انه مفتوح اولا حقيقة فاتح مجازا قال الفاضل السعدى فان قيل الاسناد الى الباعث اسناد مجازى تشبيها
بملابسته بالفاعل فكان الصواب تشبيه بالفاعل فان توسطه فى تعلق الفتح بالمجموع يصلح وجها للتشبيه بالفاعل
وفيه قصر المسافة (قلنا تشبيه بالباعث لمعنى دقيق ووجه انيق فان وجه الشبه يتضمن اجتماع جهتى العلية والمعلولية
فى المشبه اذ المشبه به العلة الغائية وجهتى العلية والمعلولية محققة فيها وكذا المشبه لظهور ان تعلق الفتح
بالمجموع بواسطته بكونه مفتوحا ليس الا فليتأمل اى بخلاف تشبيه بالفاعل فان وجه الشبه ح يتضمن جهة العلية
فقط دون جهة المعلولية مع انها مقصودة هذا ويرد عليه ان اطلاق الفاتحة عليه ملحوظ فيها اعتبار العلية
فقط ولايلاحظ فيه اعتبار المعلولية وان تحقق فيه (وكان المنشأ العلية وغير الملحوظ كالمعدوم فى نظر ارباب
البلاغة فالاصوبية فى التشبيه بالفاعل قصر المسافة ولعل لهذا قال فليتأمل فالوجه اللائق ان يقال اختار
تشبيهه بالباعث دون الفاعل ايذانا بان علية الجزء الاول لفتح الباقى بمجرد كونه ذريعة بلاتأثير كالباعث بخلاف
الفاعل فان عليته بطريق التأثير ولوشبه بالفاعل بمجرد الملابسة بلانظر التأثير وعدمه لكان له وجه لكن الكلام
فى الاحسنية والاصوبية وماذكره صاحب الارشاد من ان تعلق الفتح بالجزء بالذات وبالباقى بواسطته لكن
لاعلى معنى انه واسطة فى تعلقه بالباقى ثانيا بل على معنى ان الفتح المتعلق بالاول فتح له اولا وبالذات وهو بعينه فتح
للمجموع بواسطته لكونه جزأ منه فليس بتام على اطلاقه فان هذا انما يتصور فى الشئ المفتوح دفعة واما
فى امثال الاقمشة المطوية والطوامير وفى غيرها من الكتب اذا اريد فتحه على الترتيب الوضعى فالفتح يتعلق
اولا بالجزء ثم يتعلق ثانيا وثالثا ورابعا وهلم جرا بالباقى من الاجزاء بواسطته فى العروض فيكون مثل آدم عليه السلام
اول الانسان واول الانبياء عليهم السلام وخاتمهم واخرهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وفاتحة الكتاب اسم
لهذه السورة الكريمة واضافته باعتبار المعنى الاضافى اما لامية لانه من اضافة الجزء الى الكل اذ المراد بالكتاب
الكل كما هو الظاهر لا المعنى الكلى فان الكلى لااول له اوبيانية ان اريد بالكتاب المفهوم الكلى المشترك بين

الكل والجزء وبالاول فرد منه لكن فيه خلاف الظاهر اما اولا فلان الكتاب كونه عبارة عن
مجموع المنزل هو المختار كما سنبينه ان شاء الله تعالى وارادة الكلى عدول عن الظاهر واما ثانيا فلان هذا
بناء على ان المراد بالاول البعض وبالبعض الفرد وكلاهما تكلف بل تعسف وانما كان الاضافة فيه بيانية
دون الاولى لتحقق شرطها ٦ فيه دون الاول اذ بين الكل والجزء تباين (وذهب الى انهما بيانية ايضا
ولذا تراهم يجعلون شجر الاراك من الاضافة اللامية تارة ومن البيانية اخرى كذا قاله الشهاب وتجوز كونها
تبعيضية بان يكون المقدر من التبعيضية بناء على ظاهر قول المص فى تفسير قوله تعالى • ومن الناس
من يشترى لهو الحديث • فالاضافة تبعيضية لها اول (واعترض عليه قدس سره بانه اذا اريد بالحديث الجنس
لا وجه لجعل اللهو بعضه اذهو باطل بل هو بعض من افراد ذلك الجنس فان البعض بمعنى الجزئى غير وارد بل هو بمعنى
الجزء قطعا واذا قيل زيد بعض الانسان ففيه تقدير اى بعض افراد الانسان فيكون زيد جزأ من تلك الافراد
انتهى هذا عجب لان بعض الانسان حيوان اوضاحك مثلا قضية جزئية فالحكم فيها على الافراد اى الجزئيات
ولو اريد بعض افراد الناس بمعنى الجزء لا يصح عليه الحكم بانه حيوان اوضاحك بل الحكم ح باليد ونحوه
والتأويل بان المراد بالافراد بمعنى مجموع الافراد غير معتد به اذ الائمة صرحوا بان المحكوم هنا بعض الافراد
لاواحد من تلك الافراد وايضا المحكوم عليه بعض الافراد من الكلى الافرادى وهذا مع كمال وضوحه
واشتهاره بين الاجلة والطلبة كيف يذهل عنه ومنشأ هذا ليس الا التعصب والغفلة عن مراد المشايخ) وهذا ظن
وبعض الظن اثم وقال الفاضل السعدى الظاهر عندى انه عبر عن الاضافة بمعنى اللام بمعنى من التبعيضية
اظهارا للجهة الاختصاصية التى لابد منها بين المضافين فانها معنى جنسى يتحقق باسباب شتى عول فى انفهام
ذلك على شهرة انحصار قسيم الاضافة بمعنى من فى الاضافة اللامية بعد ما نبه على قصر الاضافة بمعنى
من البيانية فى مفتاح كلامه انتهى ولا يخفى عليك انه على هذا التقدير يكون اضافة اللهو الى الحديث من قبيل
اضافة الافراد الى المفهوم الكلى اذ اللهو فرد من مطلق الحديث فيكون اضافته بيانية لا لامية وكلام المص
حيث قال وتبعيضية ان اراد الاعم منه صريح فيما ذكرناه وحمل قوله الاعم منه على المستغرق حتى يكون اضافة
الجزء الى الكل ضعيف وبعيد جدا فالوجه ان يقال ان مقصوده من كونها تبعيضية الاضافة البيانية
ايضا الا ان المضاف اليه حينئذ لما لم يحسن كونه تميزا وبيانا للمضاف لكون المضاف فردا منه جعل
هذه الاضافة تبعيضية ايذانا بان المضاف جزئى وبعض من المضاف اليه اذ بينهما عموم وخصوص
من وجه على هذا التقدير اذ الحديث المطلق يعم اللهو وغيره كما ان اللهو يكون من الحديث وغيره فالمضاف
فرد من المضاف اليه كعكسه وانما لم يحسن ذلك لاجل كونه فرد الا يهامه كون مطلق الحديث لهوا
مع ان بعض الحديث وهو ما ليس بمنكر ليس بلهو كما اوضح الفاضل السعدى كلامه قدس سره وعول فيه
على ان الاضافة التبعيضية غير متحققة فى كلامهم حال كونها قسيمة للاقسام الثلثة ونبه اولا على كونها
بيانية صافية عن التبعيض لحسن جعل المضاف اليه تميزا وبيانا للمضاف لاتحادهما فى الخارج ثم اشار الى
كونها بيانية مع التبعيض لكونه بعضا من مطلق الحديث فالتقابل باعتبار العارض لا للماهية فلو قيل هنا
اضافة الفاتحة الى الكتاب تبعيضية واريد انها فرد منه بناء على ان المراد من الكتاب المفهوم الكلى لا يبعد
اذ بينهما حينئذ عموم وخصوص من وجه * واعلم ان صاحب الكشاف ذهب الى ان اضافة البهيمة الى الانعام
بيانية وتبعه المصنف مع ان البهيمة عام والانعام خاص فعلم ان اضافة العام الى الخاص بيانية عندهما
ولهذا ذهب الى ان اضافة اللهو الى الحديث المنكر بيانية مع انها من اضافة العام الى الخاص وهذا اسلم
من التكلف الذى ارتكبه الجمهور من ان افادة الاضافة الاختصاص الذى افاده اللام الجارة كاف
فى الاضافة اللامية وان لم يصح اظهار اللام فيه مع ان المعنى اصل ومتبوع فاذا تحقق الاختصاص الذى
افاده اللام لابد وان يصح اظهار اللام فحتى لم يصح اظهارها علم انتفاء الاختصاص الذى افاده اللام والعلم
عند الله الملك العلام (واما ما قيل من ان كون المضاف بعض المضاف اليه لا يقتضى كون الاضافة بمعنى من
التبعيضية سواء كان المراد بالبعض الجزء او الجزئى اذ ربما يعتبر اختصاص الجزء بالكل او الجزئى بالكلى فيكون
الاضافة لامية مثال الاول بعض القوم سلطانهم ومثال الثانى زيد متناول الانسان ومشموله فمدفوع

٦ وهو كون المضاف اليه صادقا على المضاف
منه

قوله الى الحديث المنكر كما جاء فى الحديث الشريف
• الحديث فى المسجد يأكل الحسنات • فاللهو يكون
من الحديث وغيره فبين بالحديث واما اذا اريد
مطلق الحديث فبينهما عموم وخصوص من وجه
منه

بان الاضافة البيانية يمكن ردها الى الاضافة اللامية للاختصاص الواقع بين المبين والمبين لكن لما كانت
الاضافة بمعنى من كثيرة فى كلامهم جعلوها قسما آخر ولم يلتفتوا الى ذلك الاختصاص كذا حققه العارف الجامى
ففى المثال المذكور لو لم يسلم ذلك لا يضرنا ورد ايضا بان اضافة السلطان فى المثال الاول انما كانت للاختصاص
لا لبعضية المضاف كانت مصرحا بها فى عنوان الكلام فلو حملت الاضافة عليها لزم التكرار فتعين الاختصاص
وما ذكرناه من غلبة معنى التبعيض فى اضافة الجزء الى الكل مشروط بعدم المانع والمانع هنا ظاهر واما اضافة
المتناول والمشمول فى المثال الثانى فخارجة عن البحث لانها اضافة لفظية والكلام فى المعنوية انتهى وفيه
ما لا يخفى اذ الظاهر ان المشتق هنا بمعنى الاستمرار فيكون الاضافة معنوية واما قوله وما ذكرناه من غلبة معنى
التبعيض الخ اعتراف بما ذكره القيل * ثم الظاهر ان هذا وامثاله من الاعلام الشخصية فان القرآن وجزئه عبارة
عن الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء بقراءة جبرائيل عليه السلام او زيد او عمرو ولا يمكن تعددها الا بحسب
محلها بان يقرأها زيد او عمرو او غير ذلك فيكون مثل الشخصى فيكون اسم جزئه علما شخصيا لجعله علما جنسيا
باعتبار تعددها بالنظر الى محالها تدقيق فلسفى لا يعبأ به فى علم شرعى لاسيما فى كلام الهى ولا حاجة الى الاعتذار
عن الاعتراض بان القول بعلمية الجنس ضرورى لمنع الصرف وغيره من الاحكام ولا ضرورة هنا بان بعضا من اسماء
السور وقعت فى الاشعار ممنوعة عن الصرف للعلمية والتأنيث كما صرح به العلامة فى قول الشاعر يذكرنا حاميم
والرمح شاجر * فهلا تلا حاميم قبل التقدم * واذا تحققت العلمية فى البعض تحققت فى الكل اذ لا وجه للتفصل
انتهى وان كان القرآن عبارة عما نزل به جبرائيل عليه السلام فيكون مشخصا فكون اسم جزئه علما شخصيا
ظاهر لكن الحق ما ذكر اولا من انه عبارة عن الكلمات المركبة تركيبا خاصا واما دخول اللام فى بعض منها
كالفاتحة والشافية فلا ينافى العلمية لانه للمح الوصفية الاصلية فى نحو الفاتحة كالحسن والحسين اولانه جزء العلم
فى نحو البقرة وبهذا البيان ظهر ما هو المراد من الكتاب اى القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا
كما فى التنقيح او النظم المنزل على رسولنا المنقول عنه تواترا وهو الكل فعلى هذا لا يصدق القرآن على كل جزء
منه واما الاصوليون فاختاروا كونه عبارة عن الكلى المشترك بين الكل وبين كل جزء منه لان الاول لا يلايم غرضهم
وان جوزوا اطلاقه عليه ايضا وتفصيل الكتاب والقرآن وبيان معناهما لغة وعرفا مشروح فى التوضيح
والتلويح قال الفاضل الشريف فى حواشى الكشاف الاسم قد يوضع لذات مبهمة باعتبار معنى معين يقوم به
فيتركب مدلوله من ذات مبهمة لم يلاحظ معها خصوصية اصلا ومن معينة ويصح اطلاقه على كل متصف
بتلك الصفة وذلك المعنى المعتبر فيه يسمى مصححا للاطلاق كالمعبود مثلا ويلزم ذكر موصوفه معه لفظا او تقديرا
تعيينا للذات التى قام بها المعنى وقد يوضع لذات معينة ولا يلاحظ معها شئ من المعنى القائم بها فيكون اسما
لا يشبه الصفة كفرس وابل وقد يوضع لها ويلاحظ فى الوضع معنى له نوع تعلق بها وذلك على قسمين الاول
ان يكون ذلك المعنى خارجا عن الموضوع له وسببا باعثا لتعيين الاسم بازائه كاحمر اذا جعل علما لذات فيه حمرة الثانى
ان يكون ذلك المعنى داخلا فى المعنى الموضوع له فيتركب من ذات معينة ومعنى مخصوص كاسماء الآلة والزمان
والمكان وهذان القسمان ايضا من الاسماء والمعتبر فيهما مرجح للتسمية لا مصحح للاطلاق فلا يطرد ان كل ما يوجد فيه
ذلك المعنى ولا يقعان صفة لشئ لكن ربما يشتبهان بالصفة والقسم الاخير اشد التباسا بها لان المعنى المعتبر فى الوضع
داخل فى مفهوم كل منهما ومعيار الفرق بينهما انهما يوصفان لا يوصف بهما على عكس الصفات انتهى فالكتاب
اسم المكتوب اى من الاسماء المشبهة بالصفات كالامام والاله وليس بصفة فيوصف بشئ ولا يقع صفة لشئ *
قوله (وتسمى ام القرآن) عطف على سورة الفاتحة فيكون خبرا ايضا اى هذه سورة الفاتحة وتسمى ام القرآن
حملا على معنى المعطوف عليه فان سورة الفاتحة بمعنى هذه سورة تسمى فاتحة الكتاب قال المص فى قوله تعالى
• وجعل الليل سكنا • عطف على فالق بمعنى خلق لكن هذا ان جعل من قبيل اضافة المسمى الى الاسم
فهى مرجوحة لما مر والاحسن انه معطوف على هذه سورة فاتحة الكتاب فانه يجوز عطف الجملة الفعلية
على الاسمية وعكسه عند الجمهور ولا يمنع الحسن ايضا اذا كان لمانع وهنا اريد الاشارة الى التفرقة بينهما بان
الاول ثبوتى والثانى تجددى ولو ادعاء تنبيها على اصالة الاول ولم يقل وتسمى سورة ام القرآن تنبيها على
ان السورة ليست بجزء علم هنا وفيما سبق وانما قال وتسمى ام القرآن ولم يقل ام القرآن لما ذكرناه من ان فاتحة

وقد وقع التعبير عن ايات محكمات فى اوائل سورة
آل عمران بام الكتاب
منه

الكتاب اصل مشتهر ٢ دون ذلك وقيل اختار المستقبل تنبيها على تأخر التسمية بام القرآن انتهى واثبات التأخر مشكل جدا من انبأك التأخر واختار المضارع للاستمرار التجددي ولو عبر بالماضي لكان له ٣ وجه والتعبير هنا بام القرآن وما سبق بفاتحة الكتاب لابد له من نكتة والقول بالتفنن يدفع عدم اختيار الكتاب او القرآن في الموضعين دون احتمال العكس قال في الصحاح الام الاصل ومنه ام القرى والوالدات انتهى فاطلاقه عليها على سبيل الاستعارة باعتبار المعنى الاضافي ٦ واما المعنى اللقبي فلامجاز والمراد بالقرآن في ام القرآن ماسوى الفاتحة بالنظر الى المعنى الاضافي واما بالنظر الى المعنى اللقبي فجزء منه لايراد به معنى بخصوصه واما فاتحة الكتاب فالمراد بالكتاب فيه مجموعه باعتبار المعنى الاضافي كما يظهر من وجه التسمية واما في المعنى اللقبي فلا يراد به معنى مخصوص بل هو جزء منه ايضا ولو قيل المراد بالقرآن في ام القرآن المجموع ولا يلزم من كونها اصلا له كونها اصلا لكل جزء منه لايبعد نظيره ما قاله المص في تصحيح صورة الم ونحوه اسماء السور والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد انتهى وهذا يؤيد ماذكرنا تأمل * **قوله** (لانها) اى الفاتحة (مفتتحه) علة للاول قوله (ومبدأوه) بيان للثاني بطريق اللف والنشر المرتب والمفتتح اسم مكان او اسم مفعول اومصدر ميمي والمعنى على الاول لانها اى الفاتحة مكان افتتاح القرآن ومحله ويرد عليه ان محل الافتتاح غير ما يتعلق به الفتح فيلزم ان لايتعلق بها الفتح وهذا ينافي ماسبق من ان الفتح يتعلق بها اولا فهي المفتوح الاول والقول بانه مفتوح بها في نفسها ومحل افتتاح بالنسبة الى ماسواها تكلف ولو اعتبر اسم المفعول فلا وجه له لانها مفتتحه واضافتها الى سائر المفتتح لايظهر حسنها الا ان يقال انها من قبيل اضافة الجزء الى الكل على ان يكون الاضافة لامية وجعله مصدرا ميميا للمبالغة لايدفع المحذور لانه اما بمعنى اسم المكان او بمعنى المفعول فيلزم ما لزم والمراد بالمبدائية البدائية في كتابة المصاحف والتلاوة حين مراعاة الترتيب اوفي الصلوة لانها واجب تقديمها قرأة على قرأة سائرها اوفي النزول بناء على انها اول سورة نزلت بتمامها واما سورة اقرأ فاول سورة نزلت بعض اياتها ويتلوها ماعداها في ذلك فجعلت اما واصلا له بطريق التشبيه والتشبيه لايقتضي مشاركة المشبه والمشبه به من كل وجه فقول البعض ان المبدأ يقال للجزء الاول ولما منه الشئ والفاتحة مبدأ بالمعنى الاول وام بالمعنى الثاني فجعل هذا وجها لتسميتها اما غير مرضي غير مرضي اما اولا فلان جزء الشئ يصدق عليه مامنه الشئ وان لم يكن العكس واما ثانيا فلان الاطلاق ٧ على التشبيه لالكونه جزأ والاشتراك في مطلق المبدائية كاف فيه * **قوله** (فكانها اصله ومنشأه) الظاهر انه تفريع على كونها مبدأه اى فاذا كانت مبدأه فكانها اصله ومنشأه وبهذه المشابهة شبهت بالام قوله وتسمى ام القران ويحتمل ان يكون تفريعا على المجموع لفا ونشرا اى فاذا كانت مفتتحه فكانها اصله واذا كانت مبدأه فكانها منشاؤه واليه مال مولانا ملا خسرو حيث قال ثم ان في كل من فاتحة الكتاب والام جهتين جهة النظر الى اول الحال وجهة النظر الى المآل والجهة الاولى في الفاتحة تقتضي كونها مفتتحه ٨ والثانية كونها اصلا يتفرع عليه الباقي فلذا قال في الاول لانها مفتتحه وفي الثاني فكانها اصله وكذا الجهة الاولى في الام تقتضي كونها مبدأ للولد والثانية كونها منشأ له فان الولد انما ينشأ ويترعرع ٩ بعد الانفصال منها فلذا قال في الاول ومبدأه وفي الثاني منشأه وخص كان بالاصل ٢ والمنشأ لان كونها مفتتحه ومبدأ امر تحقيقي بخلاف كونها اصله ومنشاؤه انتهى وفيه نوع تكلف لايخفى وجوز البعض كون قوله مفتتحه ومبدأه ناظرا الى التسمية بفاتحة الكتاب وقوله فكانها ناظرا الى التسمية بام القرآن واعتذر بان ايثار الفاء على الواو مع ان الظاهر الواو لتفرع مدخولها على ماقبله في التصور فلا يقدح في استقلال كل منها في العلية انتهى ولا يعرف له نظير اذ لا وجه لتفريع مدخولها على ماقبله مع انه علة لشئ غير ما الذي قبله علة له فالوجه الاول هو المعول قال بعض الفضلاء كون مبدأه عطف تفسير لقوله مفتتحه وهما علة لقوله ام القرآن وترك تسميتها بالفاتحة وجه وجيه الا انه مخالف لمانقل عن المص رحمه الله تعالى في حواشيه من ان قوله لانها مفتتحه تعليل لماتضمنه قوله سورة فاتحة الكتاب من الجملة الخبرية التي تقديرها تسمى فاتحة الكتاب وفي هذا الوجه كون المنقول عنه المعنى العرفي انسب كما ان الوجه الاول بالاصلي انسب وان جرى كل منهما في كل منهما * **قوله** (ولذلك تسمى اساسا) اى ولكونها اصلا تسمى اساسا ٣ اذ الاساس كالقاعدة ما يبتني عليه الشئ ابتناء حسيا اوعقليا ولامدخل لشبهها بالمنشأ في هذه التسمية كذا قيل * **قوله** (اولانها

٢ بالنظر الى المعنى اللقبي منه

٣ وقال ابو بكر الرازي قيل تارة بام القرآن وتارة ام الكتاب وقد رويت العبارة باللفظين عن النبي عليه السلام كذا في بعض المنهوات لمولانا منلا خسرو منه

مطلب مهم في بيان كون رسم الشئ جزأ من مجموع المسمى اطال الله تعالى عمر استادنا المحقق ودام ظله حيث اوضح هذا المقام كما اوضح سائره منه

٦ الا اذا اريد به الاضافة بمعنى في فيجوز كون المراد جميع القرآن لكن الظاهر الاضافة بمعنى اللام منه

٧ اسم ان وعلى التشبيه خبره منه

قوله مفتحة يؤيد كون الفاتحة مصدرا بمعنى المفعول ولم يقل مفتوحة لنكتة تأمل منه

٩ اى يتحرك منه

٢ اى وخص المص لفظ كان بالاصل منه

٣ والتسمية بالاساس ليس بطريق التشبيه بل لكون معنى الاساس متحققا فيه منه

قوله فكانها اصله ومنشاؤه هذا بيان لوجه تشبيه سورة الفاتحة بالام المبني عليه استعارة لفظ الام لها **قوله** اولانها تشتمل على مافيه من الثناء الى آخره معنى الثناء مستفاد من اجراء الصفات الكمالية على اسم الذات من وصف الربوبية والرحمة البالغة والملكية بالامور يوم الجزاء ومعنى التعبد بالامر والنهي من قوله اياك نعبد ويدخل تحته طلب الاستعانة والهداية الى الصراط المفاد بقوله واياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم لانه طلب العون على ما تعبد وتكلف من اتيان ما امر به والكف عمانهي عنه ويجوز ان يستفاد معنى التعبد من قوله الحمد لله على ان يقدر بقل تعليما للعباد فيكون امرا مشتملا للنهي فان الامر الايجابي يتضمن النهي عن ضد ما امر به ومحتويا على الثناء وذلك ظاهر ومعنى الوعد والوعيد من مالك يوم الدين فان الدين هو الجزاء وهو اما بالثواب او بالعقاب فوصف ذاته تعالى بانه مالك متصرف بالجزاء يوم القيمة مشتمل ٩

٤ مثل المبايعات والمناكحات منه

تشتمل على مافيه) تعليل لتسميتها بام القرآن فقط اذ الاشتمال على ما فيه مناسب لها دون التسمية بالفاتحة والمعنى ان الفاتحة تشتمل على مافيه اى في القرآن اى اصوله ومقاصده فكانها تشتمل على جميع مافيه فلا يرد ان فيه القصص والمباحات ٤ وغيرها وانيد الاشارة في كلام المصنف وهو قوله من الثناء الخ وبعد ظهور المراد لاوجه للايراد فان بيانه صريح في ان المراد الاشتمال على مقاصده دون مكملاته ومتمماته * **قوله** (من الثناء على الله سبحانه وتعالى) بما هو اهله باجراء الصفات العظام وهي من قوله الحمد لله الى قوله اياك نعبد * **قوله** (والتعبد بامره ونهيه) المفهوم من اياك نعبد اذ لامعنى لعبادة العبد له الا امتثال اوامره واجتناب نواهيه فان العبادة اقصى غاية الخضوع وهو لايتحقق الا بما ذكرنا فهي مشتملة على جميع العبادات اشتمالا اجماليا بحيث لايشذ فرد منها واما خصوص العبادة وتفصيلها ففي سائر السور فتشبه الام فسميت ام القرآن قيل التعبد بمعنى التكليف وهو في الاصل جعل الشخص عبدا يقال عبدني فلان تعبيدا واعبدني اعبادا واعتبدني اعتبادا وتعبدني تعبدا والكل بمعنى استعبدني وصيرني كالعبد وعدى بالباء لتضمنه معنى التكليف انتهى فحينئذ يكون الامر والنهي بمعنى المأمور به والمنهي عنه واورد عليه ان قوله اياك نعبد يفيد التنسك الذي هو وصف العبد لا التكليف واجيب بانه بناء على لسان العباد تعليما لهم وطلبا لعبادتهم فهو تكليف ثم ان تفسير التعبد بالتكليف لايساعده اللغة الا ان يقال هو تفسير له بلازم معناه وحقيقته اتخذه عبدا او لتضمينه معناه لتعديته بالباء كذا قيل ولو حمل التعبد على التقرب بانواع القربات والباء في بالامر على السببية على ان المراد بهما معناهما الحقيقي لكان اسلم من التكلف وذكر الامر والنهي للاشارة الى ان القربات انما يعتد بها اذا وافقت الشرع فعلم منه ان الامتثال بالامر والنهي معتبر في كون العبادة عبادة معتدا بها سواء كان الامتثال المذكور لازما للعبادة او جزأ من مفهومها كما هو الظاهر ويؤيده ماوقع في الكشف من قوله العبادة التحقق بالعبودية بارتسام ماامر السيد او نهى فانه صريح في كون الارتسام المذكور قيدا للتحقق فتكون العبادة عبارة عن المجموع واما قول المصنف فيما سيجئ ان العبادة غاية الخضوع والتذلل معناه غاية الخضوع مع امتثال ماامر ونهي الا يرى ان غاية الخضوع بدون الامتثال لاتزن عند الله جناح بعوضة اذ المراد بالعبادة عبادة المسلمين لله تعالى المفهومة من اياك نعبد فيلزم من اشتمال الفاتحة على التعبد اشتمالها على الامتثال المذكور واما قوله تعالى * ويعبدون من دون الله ما لايضرهم * الاية فالعبادة فيه صورة عبادة لاحقيقة عبادة نعم انها عبادة لغة ولا كلام فيه وانما الكلام في العبادة الشرعية * **قوله** (وبيان وعده ووعيده) المفهومان من قوله انعمت عليهم فان المراد بالانعام الانعام في الاخرة وما يتوسل به كما اختاره المص وانعامه في الاخرة يشمل جميع ماوعد به عباده من اللذائذ الجسمانية والروحانية وغضبه يندرج فيه وعيداته فانها ثمرات الغضب فهذه السورة الكريمة لاشتمالها على تلك الابعاض اجمالا وصيرورتها مفصلا في سائر السور تشبه الام التي يندرج فيها الولد بلاظهور تام ويظهر عند الانفصال منها وهذا الوجه مبني على ان نظم القرآن منقسم اصوله الى الاقسام الثلثة ٦ وان فاتحة الكتاب مشتملة عليها فان الثناء والامر والنهي والوعد والوعيد من قبيل الالفاظ فالفاتحة عبارة عن تلك الالفاظ باعتبار الدلالة على المعاني فاشتمالها على ذلك من قبيل اشتمال الكل على اجزائه بخلاف الوجه الذي يتلوه فانه بالنظر الى معانيه كما سيعود عليك مفصلا وفي بعض الحواشي ان ابن سيرين كره تسميتها ام القرآن والحسن البصري كره تسميتها ام الكتاب ورد بثبوته في الصحيحين وغيرهما كحديث الحمد لله ام القرآن وام الكتاب كذا قيل ولعلهما لم يطلعا على مافي الصحيحين لكن ذلك بعيد او مرادهما الكراهية لمن لايفهم المراد منه او تلك الرواية غير ثابتة عنهما * **قوله** (او على جملة معانيه) عطف على قوله على مافيه وانما اعاد كلمة على لطول العهد مع الالتباس والمراد بالجملة ههنا المجمل لابمعنى الجميع والقرينة عليه كنار على علم ولو اريد بها المجموع وجعل قوله من الحكم الخ بيانا له لم يبعد والمعنى اولانها تشتمل على مجمل معانيه دون تفاصيله ومن ذلك تشبه بالام * **قوله** (من الحكم النظرية والاحكام العملية) شفاء لما في الصدور من الشكوك وسوء الاعتقاد وبهذا يظهر وجه تسميتها بالشافية والشفاء والاحكام العملية الكاشفة عن محاسن الاعمال وقبائحها والمرغبة في المحاسن والزاجرة عن القبائح وبهذا يظهر وجه تسميتها بسورة الكنز والوافية والحكم جمع حكمة وهي ايقان العلم واتقان العمل فهما معتبران في الحكمة فمن ايقن العلم ولم يعمل او اتقن العمل بلا علم فلا يكون حكيما لكن المراد ههنا بها ايقان العلم فقط بقرينة وصفها بالنظرية

٩ على المجازاة بمقتضى الوعد بالثواب على المطيع والوعيد بالعقاب على العاصي ومن قوله انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فان بيان الصراط المستقيم بصراط الذين انعمت عليهم بابدال منه في ضمنه اخبار بان الاسلام سبب لاستجلاب النعم كلها واجلها النعم الاخروية الموعودة على الاسلام المدلول عليه بالصراط المستقيم فان حذف المفعول من انعمت لافادة الشمول والاحاطة على ما قال صاحب الكشاف رحمه الله واطلق الانعام ليشمل كل انعام لان من انعم الله عليه بنعمة الاسلام لم تبق نعمة الا اصابته واشتملت عليه ففيه وعد على الاسلام بالانعام وفي استثناء المغضوب عليهم ولا الضالين عن المنعم عليهم وعيد لدلالته على انهم في حرمان مما منح به الذين انعم عليهم بنعمة الاسلام ويمكن ان يقال في وجه تسمية الفاتحة بام القران ماهو ابسط مما قالوا بان نقول ان هذه السورة مشتملة على اربعة انواع من العلوم التي هي مناط الدين المشتمل عليها جميع القرآن النوع الاول علم اصول الكلام ومعاقدة معرفة الله وصفاته واليه الاشارة بقوله لله رب العالمين الرحمن الرحيم ومعرفة النبوات وهي المرادة بقوله انعمت عليهم ومعرفة المعاد وهي المدلول عليها بقوله مالك يوم الدين والنوع الثاني علم الفروع وكيفية العبادات وهي المومى اليه بقوله اياك نعبد والعبادات بدنية ومالية وهماية وقفان على امور المعاش من المعاملات والمناكحات ولابد لحفظ قوانينها من الحكومات فتمهدت الفروع على هذه الاصول والنوع الثالث علم مابه يحصل الكمال وهو علم الاخلاق واجله الوصول الى حضرة القدس وجناب الحق تعالى والسلوك لطريقه والاستقامة عليها واليه الاشارة بقوله واياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم والنوع الرابع علم القصص والاخبار عن الامم السالفة والقرون الماضية السعداء منهم والاشقياء وما يتصل به من وعد محسنيهم ووعيد مسيئيهم وهو المراد بقوله انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين (ابن تمجيد)

٦ ووجه انحصار اصول مقاصده في هذه الثلثة كما عرفت انه انزل لارشاد العباد الى معرفة المبدأ بالصفات الكمالية ليشتغلوا بما يقربهم اليه ويجتنبون عما يتضررون به فيه والاشتغال والاجتناب لايكونان الا بالامر والنهي ولابد للاول من باعث وهو الوعد وللثاني من زاجر وهو الوعيد كذا في حواشي منلا خسرو منه

فالحكمة النظرية هى العلم بالامور التى يقصد منها مجرد العلم دون العمل كمعرفتنا بالله تعالى وصفاته العلية والنبوة وامر المعاد وغير ذلك مما يتعلق بالالهيات والاعتقاديات والحكمة العملية هى العلم بالامور التى يقصد منها العمل دون العلم اذ العلم ذريعة اليه وعبر المص عنها بالاحكام العملية تنبيها على ذلك اذ الحكم الشرعى هو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع وانما قدم الحكمة النظرية مع انه اخرها فى سورة يونس فى تفسير قوله تعالى " يا ايها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم " الاية لانها اساس واصل بصحة الاعمال الجارحة او غيرها واما تأخيرها هناك فلكون ما اشار الى الحكمة العملية فى النظم الجليل مذكورا اولا بخلاف ما ذكرهنا كما سينكشف عليك * **قوله** (التى هى سلوك الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الاشقياء) صفة جملة معانيه اذ العطف على المضاف اولى مع ان جعله صفة للمعانى المبينة بالحكم والاحكام راجع الى ذلك وليس صفة للاحكام وحدها كما يوهم ذكره عقيبها لعدم اختصاص السلوك والاطلاع المذكورين بالاحكام واما احتياجه الى تقدير المضاف حينئذ اى احكام سلوك فلا يكون وجها ضعيفا لانه شايع ذايع لاسيما عند ظهور القرينة كما هنا قوله سلوك الطريق المستقيم مستفاد من قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وهو كما يكون بالنظر الى الافعال والاخلاق يكون بالنظر الى الاعتقاد فان سلوك الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء انما يتم بالذكر والفكر والعبادة الخالصة له وتفويض الامر اليه فى جميع الاحوال والاهوال ويتضمن جميع ذلك الحمد لله الى قوله واياك نستعين فلا وجه للتخصيص بالافعال بل هذا احرى بالاعتقاد اذ المطلوب فيه دائما السداد وان اعوجاجه يفسد الاعمال دون العكس فى المآل وكذا الاطلاع المذكور المشار اليه بقوله صراط الذين انعمت الاية لا يختص بالحكمة النظرية كما اشار اليه المصنف بقوله والمراد القسم الاخير وما يكون وصلة الى نيله من القسم الاخير انتهى فلا وجه للحمل على اللف والنشر لاسيما غير المرتب فانه شرح كلام لا يرضى قائله لما عرفت من العموم الاتى وما يكون وصلة الخ الى الاعتقادات والاعمال الصالحات (لكن قيل نقل هنا بعض اهل العصر عن المصنف حاشية قال فيها الحكمة النظرية معرفة الله تعالى بصفات الكمال المشتمل عليها الحمد لله الى قوله يوم الدين والاحكام العملية فى سلوك الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء والاشقياء المشتمل عليه اياك نعبد الى آخر السورة انتهى فان صح عنه ما ذكر فهو مخالف لما مر وصاحب البيت ادرى بما فيه بالذى فيه فتدبر انتهى وصحته غير مسلمة اما اولا فلعدم شهرته وتفرد بعض اهل عصره يوهم عدم ثبوته واما ثانيا فلمخالفته لبيانه الاتى كما اشرنا اليه وكما ستقف عليه على ان اهدنا الصراط المستقيم اشتماله على الحكمة النظرية اظهر من ان يخفى ولو خصص بها لكان اولى واما ثالثا فلانه لو سلم صحته لا يبعد ان يقال ان صاحب البيت قد يذهل عن كثير فى البيت وان اردت العثور على ذلك فانظر الى شرح الشافية والكافية لمصنفهما والى شرحهما لغيره كالفاضل الجاربردى والشيخ الرضى وعد الاطلاع من المعانى مع انه من العلم لان المراد ما به الاطلاع بقرينة السياق كذا قيل ولا يخفى ضعفه اذ المراد بالمعانى العلوم بقرينة بيانه بالحكم النظرية التى عبارة عن العلم وحاصله ان معانى القران اما علوم يقصد منها الادراك فقط او علوم تقصد منها العمل قوله هى سلوك الطريق المستقيم يعم الاعتقاد فقط والاعمال بعد الاعتقاد وقد عرفت ان المراد بالاحكام العملية الحكمة العملية عبر عنها بها للاشارة الى ان العمل مقصود منه ولو اريد بها المعلوم لاختل الكلام اذ المراد بالاول الادراك ولو اريد بالثانى المعلوم لا يصح كونه بيانا للمعانى ولو قيل المراد بالمعانى المعلومات لا يصح حينئذ بيانها بالحكمة النظرية (قيل والناظرون تحيروا فى حل هذين الوجهين فقال بعضهم معنى قوله او لانها تشتمل على ما فيه على اصول المعانى التى فيه لئلا يرد ان القرآن لما اشتمل عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بهذا الاسم وكلمة او فى او على جملة معانيه كانها اضرابية على مذهب الكوفيين وابى الفتح وابن الدهان فانه يدخل فيه الدعاء والقصص والمباحات كالمبايعات والمناكحات والمندوبات ولا يرد عليه ما اورد على الوجه الاول من خلوه من الاشتمال عليها فلا يحتاج فى الجواب الى التزام التكلف فى بيان اندراجها بان مرجع بعضها الى التعبد بالامر والنهى ومرجع بعضها الى الترغيب والترهيب المقصودين من الوعد والوعيد وبان تلك الاحكام ليست الا لمصلحة نظام المعاش الذى روعى لاجل العبادة الموقوفة عليه فمقصودية تلك الاحكام راجعة الى مقصودية التعبد والغرض من القصص الاتعاظ فيرجع الى الوعد والوعيد

شهاب

اوتصديق النبى عليه السلام باخباره عن الغيب فيرجع الى التعبد فلا يكون مقصودا وهذا التوجيه مع كونه قاصرا اذ لم يتعرض فيه لحل قوله التى هى سلوك الطريق المستقيم وانه كيف يصح جعله صفة لجملة معانيه يرد عليه ان قوله من الثناء على الله تعالى لا يكون بيانا لكلمة ما بل للفظ الموصول المقدر اذ ليس جميع المعانى المذكورة فيه نفس الثناء والتعبد والوعد والوعيد اللهم الا ان يراد مما يصدق عليه احد هذه الامور او يرجع اليه وان قوله او على جملة معانيه يكون اضرابا نظرا الى ذلك المقدر ولا يخفى ان استعمال كلمة او للاضراب عما هو غير مذكور فى الكلام مع كونه صريحا فى الترديد مخل لفهم المقصود موجب التعقيد لا يجترئ على هذا من له ذوق سليم وقال بعضهم المراد باشتماله على ما فيه اشتماله على معظم مقاصده ليصح بيان كلمة ما الظاهرة فى العموم بثلثة امور والا ففى القرآن مقاصد اخرى كالقصص والامثال (وقوله او على جملة معانيه الخ وجه آخر للتسمية[٢] بام القرآن اى لانها تشتمل على جملة معانيه ومحصلها (وقوله من الحكم النظرية والاحكام العملية بيان لجملة معانيه (وقوله التى هى سلوك صفة لجملة او مجموع الحكم والاحكام على حذف مضاف اى مفيدة سلوك الخ لا للاحكام وحدها اذ سلوك الطريق المستقيم المشار اليه بقوله " اهدنا الصراط المستقيم " كما يكون بالنظر الى الاعمال يكون بالنظر الى العقايد وكذا الاطلاع على مراتب السعداء للاقتداء ومنازل الاشقياء للاتقاء المشار اليه بقوله صراط الذين انعمت " لا يختص بالحكم النظرية فلا وجه للحمل على اللف والنشر سيما غير المرتب ويرد عليه ان اللازم من قوله سلوك الطريق المستقيم المشار اليه بقوله اهدنا الاية ان يكون هذه السورة مشتملة على مفاد جملة الحكم والاحكام والمدعى انها مشتملة على نفسها وان الاطلاع المذكور اذا كان للاقتداء والاتقاء يكون من الحكم المفيدة لسلوك الطريق المستقيم فلا وجه لذكره وجعله ثمرة للحكم والاحكام وقال بعضهم مبنى الوجه الاول على جعل مقاصد القرآن الثناء وبيان الاوامر والنواهى والوعد والوعيد واشتمال الفاتحة عليها باعتبار اجزائها ومبنى الثانى على جعل مقاصده الحكمة العملية والنظرية واشتمال الفاتحة عليها باعتبار ما هو دعاء منها فان المشير الى الحكمة العملية الصراط المستقيم والى الحكمة النظرية ذكر السعداء والاشقياء ويرد عليه مع قصوره عن حل قوله هى سلوك الطريق المستقيم انه يلزم ان يكون قوله او على جملة معانيه مستدركا اذ يكفى حينئذ ان يقال او من الحكمة النظرية والاحكام العملية وان الصراط المستقيم لا خصوصية له بالحكمة العملية وكذا لذكر السعداء والاشقياء بالنظرية وهو ظاهر انتهى ما قيل (وقيل على ما فيه يعنى اصول ما فيه اذ لا يخفى انها لا تشتمل على ما فيه من جزئيات المعانى وقيل لا يجدى تقدير الاصول ايضا لان الثابت بالبيان الاتى اشتمالها على فرد من كل اصل من تلك الاصول وبهذا القدر لا يتم الاشتمال عليها اقول لا نسلم ان الثابت اشتمالها على فرد من كل اصل فانها اشتملت اولا على ثبوت جنس الحمد لله تعالى ولا يخفى انه اصل كلى يعم جميع افراد الثناء وثانيا على تخصيص العبادة به تعالى والعبادة مطلقة تعم جميع العبادات فهى اصل كلى ايضا وثالثا الوعد والوعيد المأخوذين من ذكر الانعام والغضب ولما كان الانعام والغضب مطلقين كان الوعد والوعيد المأخوذين منهما مطلقين ايضا فثبت الكلية ههنا ايضا انتهى ودلالة انعمت وغير المغضوب على الوعد والوعيد لا سترة فيها ولا اعتبار لانكار بعض المحشين * **قوله** (وسورة الكنز والوافية والكافية) الظاهر ان مجموعها اسم ويؤيد كون مجموع سورة فاتحة الكتاب اسما تأمل ويحتمل ان يكون مضافا اضافة العام الى الخاص والوافية عطف على السورة اذ العطف على المضاف اولى ويحتمل كونه عطفا على الكنز وكذا الكلام فى الكافية * **قوله** (لذلك) اى لاشتمالها على مقاصد القرآن او جملة معانيه التى هى كالجواهر النفيسة المكنوزة لانها ذخر المعاد والسعادة الابدية فتقى وتكفى وفى ذلك قوله عليه السلام فاتحة الكتاب انزلت من تحت كنز من كنوز العرش وقوله عليه السلام ان الله تعالى قال فيما من به على رسوله انى اعطيتك فاتحة الكتاب وهى كنز من كنوز عرشى اى مثل كنز وليس باستعارة لذكر الطرفين الا ان يجعل من قبيل " قد زر ازراره على القمر " وقيل سميت وافية لانها لا تنصف فى الصلوة كغيرها وكافية لانها تكفى المصلى دون غيرها وجعلها من كنوز العرش فانه محل ابتداء ظهورها وفيضها ولذا رفعت الايدى فى الدعاء نحوه وانه قبلة حملة العرش كما ان الكرسى قبلة الكروبين ولتمثيل عظم ما فيها وتصويره اضيفت الى العرش وقيل انه من المتشابه الذى استأثر الله تعالى بعلمه * **قوله** (وسورة الحمد والشكر والدعاء) الظاهر ان مجموعه اسم لا الحمد وحده لعدم ورود

[٢] قيل هل يفهم منه وجه تسميتها بفاتحة الكتاب ايضا ليكون مناسبا لما سبق من قوله لانها مفتتحه ومبدأه قلنا نعم فان ما يدل على الشئ حقه ان يكون فاتحة له وعنوانا يستدل به عليه كذا قيل ولا يخفى ما فيه ※

سيالكوتى

قوله وسورة الكنز والوافية والكافية لذلك اى لاشتمالها على ما فى القرآن قوله وتعليم المسئلة اى وتعليم العباد طريق السؤال وهذا مبنى على ان يكون الحمد لله مقدرا بقل فيكون اهدنا الصراط المستقيم داخلا فى حيز القول ارشادا للعباد الى انهم اذا سألوا شيئا ينبغى ان يسألوا ما هو سبب للسعادة الابدية والنعيم المقيم وهو طريق الاسلام المعبر عنه بالصراط المستقيم (ابن تمجيد)

وجه اطلاق الكنز عليها بالنظر الى تحقق المناسبة بين الموضوع له وبين هذا وكذا وروده فى الحديث الشريف لذلك ※

اطلاق الحمد وحده على هذه السورة وكذا الكلام فى الشكر والدعاء وتعليم المسئلة فهى معطوفة على الحمد والقول بانه حينئذ يلزم حذف جزء العلم او العطف على جزئه وكلاهما ممنوعان ضعيف اما اولا فلان هذه التسمية بمعنى الاطلاق لا وضع العلم ولو سلم ذلك فيجوز ذلك عند الامن من الالتباس كما فى رمضان اذ اشتهار اضافة السورة الى هذه المصادر فى الاحاديث يدفع الالتباس وايضا يجوز العطف على جزء العلم المركب الاضافى باعتبار معناه الاصلى وفيه نوع بعد والقياس على الاعراب قياس مع الفارق لانهم اعطوا الاعراب الذى اقتضاه العامل فى الجزء الاول فى مثل عبدالله فان آخر الجزء الثانى مشغول باعراب الحكاية حين كونه علما الا انهم اجروا واشل هذا العلم مجرى غير العلم من التراكيب الاضافية فلا يلزم من جواز الاعراب فى الوسط جواز العطف على جزء العلم * **قوله** (وتعليم المسئلة) مصدر ميمى بمعنى السؤال اى طلب الهداية المشار اليه • بقوله اهدنا • وفى الكشاف فان قلت فكيف قال الله تعالى متبركا باسم الله اقرأ قلت مقول على السنة العباد ومعناه تعليم العباد كيف يتبركون باسمه وكيف يحمدونه وكيف يعظمونه وكيف يمجدونه والمصنف زاد عليه ويسئل من فضله انتهى فيكون هذه السورة تعليم الحمد والتعظيم والسؤال فلا بد من النكتة فى التخصيص بتعليم المسئلة ولعل لدفع هذا قال بعض ارباب الحواشى اى تعليم طريق السؤال فان السائل ههنا حمد اولا ثم اثنى عليه ثم ذكر ان عبادتى ليس الا له ولا استعانه الا منه ثم سئل فقدم على سؤاله امور ايحسن تقديمها عليه اى تكون سببا لاجابة السؤال من الملك المتعال فيكون هذا اللفظ اشارة الى اول السورة الى اهدنا الخ لكن ما نقلناه من الشيخين لا يلايمه فتأمل ٤ * **قوله** (لاشتمالها) اى السورة (عليها) اى المسئلة اشتمال الكل على الجزء او الكلى على الجزئى ولو كان المعنى لاشتمال السورة على كيفية تعليمها وكان اشارة الى السورة من اولها الى اخرها لكان امر الاشتمال مشكلا * **قوله** (والصلاة) بالجر اى سورة الصلوة او بالنصب عطفا على السورة ان قيل ان لفظ الصلوة اسم لها بانفرادها قوله (او وجوب قرأتها) اى لفرض قرأتها كما هو مذهب الشافعى (قوله (واستحبابها فيها) وهو مذهب الحنفية اذ المراد بالاستحباب ماليس بفرض فيتناول الواجب الاصطلاحى وهو المراد بقرينة المقابلة قيل اى فى الصلوة كما هو عند الحنفية فان المستحب والمندوب قد يجعل عندهم مثنا ولا للواجب والسنة والمستحب المتعارف وعبارة المدارك احسن من هذه وهى انها تكون واجبة اوفريضة انتهى اوالمعنى لوجوب قراءتها اى فى كل الصلوة عند الشافعى وفى الاولين عند ابى حنيفة واستحبابها فى الركعتين الاخريين عند ابى حنيفة فقط بخلاف سائر السور اذ لا وجوب فيها ولا استحباب كذا قيل واستعمل الوجوب فى معنيه ولا يجوز ارادة المعنيين بلفظ الوجوب معا اما عند الشافعى فلانه بمعنى الفرض فقط واما عند الحنفية فلانه بالمعنى المشهور ولك ان تجعل الوجوب على نوعين قطعى وظنى حقيقة فى كل نوع كما ذكره الامام ابن الهمام ولا محذور ايضا لانه من قبيل ذكر العام وارادة ما تحته من النوعين كذا قيل ولا يخفى ان هذا لا يتمشى على مذهب المصنف فهو توجيه بما لا يرضى قائله لكن المص له ان يجمع بين معنيى المشترك وهذا تكلف يستغنى عنه بما ذكرنا اولا على ان الاستحباب المصطلح لا يصلح ان يكون وجها للاطلاق والتسمية * **قوله** (والشافية والشفاء) والشفاء ابلغ من الشافية والحديث الشريف يدل على صحة اطلاق الشفاء عليها والقرآن يدل عليه ايضا كما اشرنا اليه سابقا فاذا صح اطلاق الشفاء صح اطلاق الشافية بطريق الاولى (لقوله عليه الصلاة والسلام هى شفاء لكل داء) اى داء حسى اذا قرأ عليه بقلب سليم ولسان صفى وكذا شفاء لكل داء معنوى لاشتمالها ما هو شفاء من الحكمتين * **قوله** (والسبع المثانى) منصوب عطفا على السورة اى ويسمى بمعنى يطلق لا بمعنى العلم بسبع المثانى * **قوله** (لانها سبع آيات) علة لتسميتها سبعا * **قوله** (بالاتفاق) اى باتفاق الاكثرين المعتد بهم فخلاف غيرهم لا يعتد به ذكر فى التيسير انها ثمانى آيات ٦ عند الحسن البصرى وست آيات فى قول الحسين الجعفى وقد نقل عن بعضهم انها تسع آيات لكنها لا يعبأ به لمخالفة اتفاق القراء والائمة الحنفية والشافعية * **قوله** (الا ان منهم من عد التسمية دون انعمت عليهم) اى من القراء والائمة من عد التسمية آية دون انعمت اى دون • صراط الذين انعمت عليهم • لوضوح ان الصلة بدون الموصول والمضاف اليه بدون المضاف لا يكون آية ومع هذه لا يكون مثل هذا الايجاز مستحسنا وهذا صدر من الزمخشرى وتبعه المصنف

٤ وجهه ان الظاهر منه ان هذه السورة فيها تعليم كيفية الحمد وكيفية التعظيم وكيفية التمجيد والسؤال على حالها الا ان الحمد وغيره طريق السؤال منه

قوله لوجوب قراءتها او استحبابها فيها اشارة الى المذهبين فان الشافعى رحمه الله قال بوجوب قراءتها فى الصلاة وابا حنيفة باستحبابها فلكون قراءتها فى الصلاة سببا لاجزائها اولفضيلتها كان للصلاة مزيد اختصاص بها فلذا سميت سورة الصلاة بالاضافة المنبئة من الاختصاص الكامل

قوله الا ان منهم من عد التسمية دون انعمت عليهم ومنهم من عكس لا يتوهم منه ان انعمت عليهم آية لانه ليس باية اتفاقا فالمراد انه آية مع صراط الذين لان الصلة بدون الموصول لا تعد آية فاذا عدت التسمية آية من الفاتحة يكون الحمد لله رب العالمين آية ثانية والرحمن الرحيم ثالثة ومالك يوم الدين رابعة واياك نعبد واياك نستعين خامسة واهدنا الصراط المستقيم سادسة وصراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين سابعة واذا لم تعد التسمية آية يكون بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية اولى والرحمن الرحيم آية ثانية ومالك يوم الدين ثالثة واياك نعبد واياك نستعين رابعة واهدنا الصراط المستقيم خامسة وصراط الذين انعمت عليهم سادسة وغير المغضوب عليهم ولا الضالين سابعة وفى المرشدان وقفت على انعمت عليهم كان آخر آية على مذهب اهل المدينة والبصرة وهو جائز وليس بحسن لان غير مجرورا متعلق به على الوصفية او البدلية ومنصوبا على الحالية او الاستثنائية وجوازه انما يكون بالخبر المروى فانه صلى الله عليه وسلم كان يقف عند اواخر الايات وهذا اخر آية عند من ذكر فهذا وجه جوازه قال الطيبى رحمه الله القول الاول وهو عد التسمية آية دون انعمت عليهم اولى من عكسه لان انعمت عليهم لا يناسب وزانه وزان فواصل السورة ولما روى محيي السنة عن ابن جريج اخبرنى ابى عن سعيد بن جبير ولقد اتيناك سبعا من المثانى والقران العظيم هى ام القران قال ابى وقراها على سعيد بن جبير حتى ختمها ثم قال بسم الله الرحمن الرحيم الاية السابعة قال سعيد قراها على ابن عباس كما قراتها عليك ثم قال بسم الله الرحمن الرحيم الاية السابعة (ابن تمجيد)

٦ وعن عمرو بن عبيد انه جعل • اياك نعبد • آية وهى على عدة ثمان آيات لكنها شاذ صرح به الثقاة كذا قاله خسرو منه

* **قوله** (ومنهم من عكس) اى عد • صراط الذين انعمت عليهم • آية دون التسمية وان جعلها جزأ من الفاتحة ولعل هذا الاختلاف منشاء من ذهب الى انها ثمان آيات جمعا للقولين والمصنف اشار الى رده بانه على الاختلاف لا على الاتفاق * **قوله** (وتثنى فى الصلاة) شروع فى بيان وجه التسمية بالمثانى اى ولانها تثنى اى تكرر فى الصلوة وهذا اولى مما فى الكشاف من قوله تثنى فى كل ركعة قيل وهى عبارة مأثورة عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه لانها مؤوله بان فى بمعنى مع اى تكرر مع كل ركعة ولا يخفى انه لا يدفع الاشكال وبانه مجاز تسمية للكل باسم الجزء والداعى الى المجاز التنبيه على ان الصلوة مع اشتمالها على اركان فعلة واحدة كركعة او تثنى مجاز تسمية للمطلق باسم المقيد اى تذكر وتقرأ او الظرف مستقر لا لغو اى تثنى كائنة نفسها فى كل ركعة او واقعة فى كل ركعة او لفظة فى ههنا ٧ كما فى قولهم هذا مستعمل فى وضع اللغة لكذا بمعنى انه مستعمل بحسبه وباعتباره فالمعنى تثنى فى الصلوة بحسب كل ركعة وباعتباره كذا قيل ولا يخفى ما فيه كما اوضحه بعض ارباب الحواشى ويحتمل ان يراد بكل ركعة كل ركعة يمكن ان يكون موقعا للتكرار فيخرج الركعة الاولى كذا قيل فيكون من قبيل قصر العام على بعض افراده بقرينة العادة فلا محذور اصلا ٨ اذ هو حقيقة فى الباقى مطلقا على ما اختاره شمس الائمة نقله صاحب المرآت ولهذه التكلفات عدل عنه الى ما هو صريح فى المراد بحيث لا يرد عليه الايراد ولا يخفى ان اطلاق السبع المثانى على هذا الوجه يلزم ان يحدث بعد النزول والتزامه خارج عن مقتضى العقول * **قوله** (والانزال) اى وتثنى فى الانزال قيل تثنى المقدر هنا بمعنى ثنيت عبر به حكاية عن الحال الماضية او يقدر ثنيت فيكون من قبيل علفتها تبنا وماء باردا ولا يخفى ان تسمية الله تعالى هذه السورة بالسبع المثانى انما يستفاد من قوله • ولقد آتيناك سبعا من المثانى • فيكون واقعة قبل الهجرة وتكرار النزول ليس الا بعدها فيكون المعنى على الاستقبال دون المضى انتهى ٩ هذا انما يتم لو تعين ارادة الفاتحة من المثانى والمص بين هناك وجوها اخر على ان قوله تسمية الله تعالى هذه السورة بالسبع المثانى انما يستفاد الخ ضعيف فالاستفادة المذكورة على اطلاقه غير مسلم وعلى بعض الاحتمالات غير مفيد وانت تعلم ان التسمية او ظهورها متأخرة عن تثنيتها فى الصلوة وعن تكرار النزول لان احدهما وجه التسمية ولا ريب فى تقدم وجه التسمية على التسمية كما فى سائر الاسامى فلا وجه لما قال البعض من ان التسمية مقدمة على تثنيتها ثم بنى عليه كون الانزال وتكراره مستقبلا كما وقع صريحا فى كلام بعض المتأخرين فالشجرة تنبئ عن الثمرة واحسن ما قيل هنا ان المقدر صيغة الماضى اى ثنيت كان الاحسن كون تسمى بمعنى سميت كما وقع فى بعض العبارة فى مثل هذا واشار اليه من قال وجه تسميتها بالسبع المثانى وكذا فى سائر المواضع فان المص حاك عن التسمية الماضية فالاولى اما تسميتها فكذا او سميت لكن التسمية لكونها امرا مستمرا عبر بالمستقبل تنبيها على ذلك * **قوله** (ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلاة وبالمدينة حين حولت القبلة وقد صح انها مكية) اى ان صحة تكرار نزولها مشكوك فيها اذ لا دليل عليه يفيد اليقين فلا يجزم بكونه وجها للتسمية ايضا لانه فرعها ولهذا اخره وضعفه فلما كان كون الشك فى التكرار يحتمل ان يكون النزول فى المدينة فقط كما هو قول مجاهد او فى المكة قال رحمه الله تعالى وقد صح انها مكية الخ ردا لقول مجاهد اذ يلزم منه ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم حين كان فى المكة يصلى بغير الفاتحة ولا يرضى به العقول السالمة حتى نقل عن الحسين بن الفضيل ان لكل عالم هفوة فهذا هفوة مجاهد فانه تفرد به والعلماء على خلافه وقيل نزل بعضها فى المدينة انتهى ويرد عليه ما يرد على مجاهد مع ان ذلك البعض الذى نزل مكة ومدينة غير متعين وتوجيه البعض بقول مجاهد بانه لا يتكرر نزولها قرأنا والنزول وحيا متلوا لا يستلزم القرأنية يرد عليه ان قوله تعالى • فاقرؤا ما تيسر من القرآن • يقتضى ان يتلو القرآن فى الصلوة ولا يكتفى بغيره وان كان وحيا متلوا على ان ثبوت وحى متلو غير القرآن غير معلوم فى الشرع ومجرد تجويز العقل غير كاف بل يؤدى الى مفسدة والوحى الذى باشارات الملك كقوله عليه السلام ان روح القدس نفث فى روعى الحديث لا يعد وحيا متلوا ولو سلم فلا يكتفى به فى الصلوة لما ذكرنا واعان الموجه بعض المحشين فانه لا بعد فيه فانه لا بد من التزام ذلك لمن قال نزولها مرتين والا يلزمه القول بكون الفاتحة سورتين من القرآن واللازم باطل بالاجماع انتهى وانت تعلم ما فى الالتزام المذكور من النظر قوله والا يلزمه القول بكون الفاتحة سورتين غير تام الا يرى ان الفاضل الخيالى اجاب عن الاعتراض على تعريف الرسول بان الرسول ثلث مائة وثلثة عشر والكتب مائة واربعة فلا يصح اشتراط الكتاب فى الرسول بانه يمكن ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كما فى الفاتحة انتهى فلما لم يكن

٧ واو حمل كلمة فى ههنا كما فى قولهم الحرف يدل على معنى فى غيره لكان اوضح فى الجواب منه

٨ رد على غنى زاده فانه اعترض بانه مجاز منه

٩ وقد اعترف به هذا القائل فى قول آخر منلا سيا الكوتى منه

ابن كمال باشا

قوله ويثنى فى الصلاة وفى الكشاف لانها تثنى فى كل ركعة ويرد عليه انها لا تثنى فى كل ركعة فتأويله اما بالحمل على المجاز بان يعبر عن الكل بجزئه او يراد انها تتكرر فى كل ركعة بالقياس الى ركعة اخرى والتأويل بان المراد بيان محل التكرير بمعنى انها تكرر فى الصلاة باعتبار ركعة ركعة لا باعتبار ركن ركن ولا ركعتين ركعتين بعيد خفى الاخذ من العبارة على ان المقصود بيان وجه تسمية الفاتحة بالمثانى واذا كان المراد بيان محل التكرير يكون المعنى هكذا ويسمى الفاتحة بالمثانى لكون محل التكرير ركعة وهذا لا معنى له الا ان يقال اصل المقصود بيان وجه التسمية وذلك المعنى الاخر مفاد فى ضمنه بطريق الادماج ولو قال فى كل صلاة لفات هذا المعنى المدمج اليه وعلله الزمخشرى رحمه الله تعالى فى الفائق بانها تثنى فى قومات الصلاة فوجهه ايضا ما ذكر وينبغى ان يحمل الصلاة على الاكثر لئلا يرد عليه التنفل بركعة واحدة عند من يجوزه واما صلاة الجنازة فلا تسمى ركعة

قوله وقد صح انها مكية وفى هذه المسئلة ثلاثة اقاويل الاول انها مكية والثانى انها مدنية والثالث انها مكية ومدنية والاصح انها مكية لانها لان سورة الحجر مكية بالاتفاق وفيها قوله عز وجل ولقد آتيناك سبعا من المثانى والمراد به سورة الفاتحة (اقول فيه نظر فان كون هذا مكيا لا يستلزم ان تكون الفاتحة مكية لجواز ان يكون نزوله عند عود رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى مكة ثانيا بعد ما نزلت الفاتحة فى المدينة اللهم الا ان يقال ما نزل فى اسفاره ينسب الى وطنه الذى منه سافر صلى الله تعالى عليه وسلم (ابن تمجيد)

الكتب المتقدمة متعددة زائدة على القدر المذكور بتكرر النزول فعدم كون الفاتحة سورتين بتكرر النزول اولى اذالقياس على الايات المذكورة فى سورة الرحمن قياس مع الفارق ٢ فان كل واحد منها مسوقة لمعنى مغاير للمعنى المراد من السابق واللاحق كمالايخفى على الناظرين فى تفسير المص هناك ٧ وكذا الكلام فى سورة المرسلات واما سورة الفاتحة فلعل الحكمة فى نزولها ثانيا مع كون المراد باقيا اظهار تعظيمها والترغيب على مداومة قرأتها فى عموم الاوقات لاسيما فى الصلوة والمكى مانزل قبل الهجرة والمدنى مانزل بعدها سواء نزل بالمدينة او بالمكة عام الفتح اوعام حجة الوداع اوسفر من الاسفار وهذا اشهر الاقوال والقول الثانى ان المكى مانزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدنى مانزل بالمدينة وعلى هذا يثبت الواسطة فمانزل بالاسفار لايطلق عليه مكى ولامدنى والثالث ماوقع خطابا لاهل مكة مكى والمدنى ماوقع خطابا لاهل المدينة كذا نقل عن الاتقان والمراد هنا المعنى المشهور والنسبة بين المعنى ان الاول اعم منهما مطلقا والثانى والثالث اخص منه مطلقا و بين الثالث والثانى عموم من وجه وفى المعنى الثالث ايضا يثبت الواسطة لكن بغير الوجه المذكور فى الثانى * **قوله** (لقوله تعالى * ولقد آتيناك سبعا من المثانى *) لما فى الصحيح البخارى عن ابى سعيد المعلى انه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لاعلمنك سورة هى اعظم سورة فى القرأن قال الحمد لله رب العالمين هى السبع المثانى والقرآن العظيم اوتيته وبما فيه ولما فسر النبى عليه السلام السبع المثانى بسورة الفاتحة علم ان المراد به فى الآية المذكورة هى السورة الفاتحة قوله (وهو) اى قوله تعالى المذكور * **قوله** (مكى بالنص) اى بالاثر على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فان للموقوف فى امثاله حكم المرفوع كما فى الاتقان وقد تأيد ذلك بان كون الفاتحة مكية مذهب علىّ وابن عباس وقتادة وابى بن كعب وعليه جمهور من بعدهم من العلماء ولما ثبت كونها مكية بهذه المؤيدات لا وجه لما قيل من ان هذا معارض بماروى النسائى باسناد صحيح عن ابن عباس رضى الله عنهما ان السبع المثانى هى السبع الطوال اعنى السور من اوائل البقرة الى آخر الاعراف ثم براءة وقيل يونس على ماذكره الشيخ شهاب الدين بن حجر فى فتح البارى فان للموقوف فى امثاله حكم المرفوع اما اولا فلان الموقوف وان كان فى حكم المرفوع لايقاوم المرفوع واما ثانيا فلان رواية البخارى ارجح واما ثالثا فلان كون المراد به سورة الفاتحة مؤيد بماذكرنا حتى يكاد ان يكون مجمعا عليه فكيف يدعى المعارضة ولذا لم يعرض المصنف فى تفسير هذه الاية ماسوى هذا الاحتمال واما القول بان مجرد كون الاية مكية لايستلزم كونها نازلة بمكة قبل الهجرة الى المدينة فمدفوع بان المراد هنا كما سبق اشهر الاصطلاحات فيستلزم كونها نازلة قبل الهجرة وما وقع فى التيسير من ان سورة البقرة مدنية الا آية منها نزلت يوم النحر فى منى فى حجة الوداع فبناء على الاصطلاح الغير المشهور وهو ان يكون المكى مانزل بمكة والمدنى مانزل بالمدينة ومانزل فى غيرهما خارج عنهما واسطة بينهما وتجويز كون آتيناك فى الاية الكريمة من قبيل ونادى اصحاب الجنة احتمال عقلى لاعن دليل فلا يعبأ به نعم ثبوت كون الفاتحة مكية بهذه المؤيدات لاينافى نزولها مرة اخرى فى المدينة لكن لابد من بيانه بالدليل ولم يثبت عند المصنف ولذا لم يرض به وغرضه بهذا الاستدلال رد قول نزولها بالمدينة فقط لانزولها مرة اخرى ثم قوله بالنص ساقط من بعض النسخ وعلى تقدير ثبوته فالمراد به الاثر كمامر ٣ فماقاله بعض الافاضل من ان المراد به ان ماقبله ومابعده الى اخر السورة اى سورة الحجر فى حق اهل مكة ضعيف اما اولا فلانه استدلال بالمعقول المستنبط من المنقول ومثل هذا لايعد نصا واستوضح ببرهان التمانع المقتبس من مشكاة انوار قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الاية واما ثانيا فلان قوله ان ماقبله ومابعده فى حق اهل مكة لوسلم كونه فى حق اهل مكة لايستلزم كون الاية مكية كمامر توضيحه وتجويز كون مبنى كلامه على اصطلاح ثالث يؤدى الى تخليط الاصطلاحات فى التقريرات والتحريرات وبعد تبين ان مراده بالمكى والمدنى على الاصطلاح المشهور لا وجه لحمل كلامه على الاصطلاح الغير المشهور ❁ بسم الله الرحمن الرحيم ❁ **قوله** (هى من الفاتحة وعليه قرآء مكة والكوفة وفقهاؤهما وابن المبارك رحمه الله تعالى والشافعى) اى جزء منها وان اختلف فى انها آية تامة وبعض آية وماثبت فى الكتب الفقهية فهو ان البسملة جزء من كل سورة فى اصح قوليه وانما لم يتعرض لذلك لان الدليل المذكور انما يثبت جزئيتها من الفاتحة قيل وجزئيتها من غيرها انما ثبت بالقياس عليها اذ الفرق تحكم انتهى فح يثبت التعرض فى الجملة (قيل وفيه اقوال عشرة الاول انها ليست آية من السورة اصلا الثانى انها آية من جميعها غير براءة الثالث انها آية من الفاتحة دون غيرها الرابع انها بعض آية منها فقط الخامس

٢ على انه توقيفى وماتكرر فى السورتين بعد آيات بطريق السمع ولا كذلك الفاتحة منه

٣ اشار الى ان المراد بالنص ليس ماهو مصطلح اهل الاصول بل بمعنى الدليل قال صاحب المرقاة وقد يطلق النص على مطلق اللفظ لاشتمال المقال على زيادة ايضا حينئذ بالنسبة الى الحال و يطلق ايضا على لفظ القرآن والحديث منه

قوله من الفاتحة خبر والمبتدأ بسم الله الرحمن الرحيم باعتبار اللفظ اى هذا اللفظ اوهذا الكلام من الفاتحة (ابن تمجيد)

انها آية فذة انزلت لبيان رؤس السور تيمنا وللفصل بينها وهذا وان ارتضاه متأخروا الحنفية لانظير له اذليس لنا قرأن غير سورة ولا بعض منها السادس انه يجوز جعلها اية منها وجعلها ليست منها بناء على انها انزلت بعضا ٧ منها مرة ولم تنزل اخرى لتكرر النزول استقلالا اولمدارسة جبرائيل عليه السلام فى كل عام وهكذا سائر القرأن وهو المشار اليه فى حديث انزل القرأن على سبعة احرف كلها كاف شاف وهذا اقربها وكان ابن حجر يرتضيه ويقرره فى درسه ويدفع به الاعتراض بان القرأن قطعى التواتر فكيف يصح اثباتها اونفيها بدونه وقد نقله ٣ القراء كابى شامة وغيره واطنب فى تحسينه السيوطى فى حواشيه ٢ (فان قلت هذا لوسلم فجائز على سائر المذاهب الجهر بها وعدمه ولاقائل به وايضا لم يعهد فى وجوه القرآآت اختلاف فى الايات بل فى الحروف وهيأتها ووقع فى بعض حروف المعانى وهذا سر التعبير عن القرآآت بالاحرف فى الحديث وتقليلها واندفع به الاعتراض بانه قرئ بالبسملة فى السبعة وهى متواترة فيما عدا الاداء فكيف يصح تركها (قلت هذا غير وارد فانه يجوز ترجيح احد المتواترين ولم يبلغ غيره مرتبته مع تواتره كما فى وجوه القرآآت السبعة وكونه خلاف المعروف يبعده ولايبطله والسابع انها بعض آية من جميع السور كما نقله السيد والثامن انها آية من سورة الفاتحة وجزء آية من السور والتاسع عكسه والعاشر انها آية فذة اى منفردة وان انزلت مرارا وعلى هذا اختلف الاراء وبنوا عليها فصلها ووصلها وتركها فابن كثير وعاصم والكسائى يعتقدون ان البسملة آية من كل سورة الفاتحة وغيرها وقراء المدينة وابو عمرو يرونها آية من الاول وحمزة يراها آية من الفاتحة فقط كما قاله الجعبرى والمص سكت عن سائر السور فلاينافيه ان قراء مكة ومن تبعهم ذهبوا الى انها آية من كل سورة مصدرة بها وكلامه شامل لكونها آية وبعض آية انتهى وما اعترض به بان ماذكره متأخروا الحنفية انه لانظير له اذليس لنا قرأن الخ فمدفوع بانه لما كانت نازلة للفصل بين السور فكيف يكون بعضا منها واما عدم كونها سورة فلكون السورة اقلها ثلاث آيات فالمانع ان يكون قرأن ليس سورة ولا بعض سورة اذا كان نزوله لذلك الغرض قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون ومانقل عنه قدس سره من قوله واما البسملة فالخلاف فيها متحقق بلاشبهة الا انه فى كونها آية من كل سورة او كونها آية لافى كونها من القرأن فى اوائل السورة اذ لاخلاف فيه ومن قال به فقد توهم انتهى مخالف لما قاله صاحب المرآة من ان المالكية ينفون بقرأنيتها واما الحنفية فالمشهور عن قدمائهم انها ليست بقرأن الا ان متأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى انها آية فذة من القرأن حتى قال فى متنه وقوة الشبهة فى البسملة فى اوائل السور تمنع الاكفار عن الطرفين ولو كان ما ذكره السيد السند يخشى الكفر على المنكر ولااعلم من ذهب اليه واما الاشكال بان التسمية فى سورة النمل من القرأن وفاقا ومع هذا الاتفاق ما معنى الاختلاف فى ان ما فى اوائل السور من القرأن ام لا فان الآية من القرآن او بعض الآية اذا كتبت فى موضع آخر من المصحف اوقرئت لاتخرج عن كونها من القرأن فضعيف جدا اذلم يذهب احد الى ان ما فى اوائل السور بعينها فى سورة النمل وكيف لا ان ما فى سورة النمل منقول متواترا ومنكرها كافر وفاقا ومنكر ما فى اوائل السور غير كافر اتفاقا واختلف الائمة فى نزولها فمنهم من اثبته كالشافعى ومنهم من انكره كالامام مالك والقياس على تكرار فبأى الاء ربكما تكذبان واه سخيف فانه متواتر تكراره بخلاف البسملة والغلط من اشتباه اتحاد اللفظ حتى قال المتوهم فلو قلت سورة الفاتحة متقدمة فى النزول على سورة النمل ما تقول فيما وقع فى اوائل سورة نزلت بعد سورة النمل انتهى وغرابته لاتخفى على ذوى النهى اذ لقائل ان يقول ان ماوقع فى اوائل سورة نزلت بعد سورة النمل كما وقع فى اوائل سورة نزلت قبل سورة النمل اذلاقائل بالفصل والعجب ان اول كلامه جواب عن آخره ولم يدر ما اورده وماهو جوابه * **قوله** (وخالفهم قراء المدينة والبصرة والشام) قالوا انها ليست من القرأن سوى البسملة فى سورة النمل وروى عن المالك لاينبغى ان يقرأ فى الصلوة لاسرا ولاجهرا * **قوله** (وفقهاؤها) اى المدينة والبصرة والشام وهذه النسخة موافقة لما فى الكشاف واعترض البلقينى بانه يقتضى اتفاق اهل المدينة عليه وليس كذلك فان جماعة من فقهاء المدينة من الصحابة والتابعين كابن عمر والزهرى وغيرهما يرونها آية من الفاتحة وغيرها فكان المصنف قصد دفع ذلك وقال وفقهاؤهما بالتثنية على مافى اكثر النسخ رجوعا الى البصرة والشام فقط لكن يرد على مافى بعض النسخ من صيغة الجمع ما يرد على مافى الكشاف والتفصى عنه ان الجمع بناء على اكثر فقهاء المدينة ينكرون قرأنيتها واسند المخالفة اليهم اذ القول الاول مختار المصنف * **قوله** (ومالك) وهو

٧ لعل العبارة انها انزلت مرارا منها واخرى لا قاسم

٣ اى مانقل عن ابن حجر منه

٢ فيقول اثباتها ونفيها حينئذ متواتران وفيه بعد بعيد اذ حينئذ يلزم حمل القواطع على المعانى المتناقضة وهو غير صحيح قال المصنف فى سورة هود فى قوله تعالى * ولايلتفت منكم احد الا امرأتك * الاية لان القواطع لايصح حملها على المعانى المتناقضة انتهى ولاريب فى كون التواتر من القواطع فكيف يقال ان التواتر وقع على النفى والاثبات وليت شعرى كيف يتجاسر احد على مثل هذه المغلطة المؤدية الى المفسدة بل تؤدى عند التأمل الى الامر باعتقاد النقيضين فانهما اذا كانا متواترين يجب اعتقادهما لثبوت قرأنيته وعدم قرأنيته بالتواتر وهو مما يفيد اليقين ودليل اكثر احكام الدين منه

من فقهاء المدينة (و) كذا (الاوزاعى) وللتنبيه على اناقتهما وعلو قدرهما افرد ذكرهما والاوزاعى هو الامام عبد الرحمن الشامى منسوب الى الاوزاع وهى قبيلة من همدان ولكونه علما لم يغير فى النسبة من الجمع الى الواحد واوزاع فى الاصل جماعة مختلفة من الناس قوله (ولم ينص ابو حنيفة رحمه الله تعالى رحمة واسعة) اى لم يصرح (فيه) اى فى شان البسملة (بشئ) من الاثبات والنفى من كونها من السورة ام لا فعلم ان مراده من فقهاء الكوفة ماعدا اباحنيفة ويؤيد ماقلنا آنفا من ان مراده بفقهاء المدينة ماعدا المخالفين على نسخة فقهائها بالجمع قيل فيه رد على العلامة حيث جزم بان مذهب ابى حنيفة رحمه الله ان تكون التسمية قرآنا اذ لا يتجه الجزم على تقدير عدم تنصيصه انتهى والطاهر من كلام المص الظن ٣ فى ان التسمية ليست من السورة اى من سورة الفاتحة عنده دون كونها من القرأن فيوافق كلام المص كلام العلامة حيث اثبت قرأنيته ونفى كونها من السورة ثم ايد المص هذا بقوله وسئل محمد فان السؤال والجواب يؤيدان ان النص من الامام ابى حنيفة لم يتحقق وان البسملة من القرأن عنده اذ هو من تلاميذ الامام والظاهر انه نقله منه حتى نقل ان قولهما فى كل مسئلة مروى عنه ايضا كما فى البحر فى بحث تكبير التشريق وايضا قيل ومن عادته ان مايقوله من غير نسبة الى نفسه والى ابى يوسف فهو قول ابى حنيفة وصرح الزاهدى فى باب سجود السهو بانه يلزم السهو بتركها كما فى البحر فالصحيح ماجنح اليه المتأخرون دون المتقدمين كيف لا ولولم تكن من القرآن لمنع قرائتها فى الصلوة كما منع الامام مالك بل روى وجوبها فى كل ركعة كما صحح الزاهدى فى شرحه والقنية وتبعه ابن وهبان ولو كان ضعيفا كما فى البحر كذا فى الشرنبلالى وبالجملة لا خلاف فى سنية قرائتها واما قراءة آمين فيها مع عدم كونه قرآنا فثابت بالخبر الشريف كما رواه المص هناك فلا اشكال به فقد بان من هذا التقرير ان القول بان عبارة المص يشمل القولين ليس بتام * قوله (فظن انها ليست ٢ من السورة عنده) الفاء للسببية فان عدم النص سبب الظن المذكور فى الجملة اذ الاصل فى الحكم عدمه حتى يتبين ثبوته فاذا لم ينص بشئ فظن انه ابقاها على اصلها الذى هو عدم كونها من السورة اولى من الظن بخلافه مع كونها مكتوبة فى اوائلها للفصل بين السور والاشعار بتمام سورة وقوله بعدم الجهر بها فى الفاتحة وكراهة قرائتها فى اول السورة عند ضمها بالفاتحة يؤيد الظن المذكور فالظن المذكور بملاحظة ماذكرنا ومراده ان عدم النص له مدخل فى ذلك لا انه مستقل فيه فالفاء فى فظن للسببية وحملها على التفريع خلاف مذاق الكلام قال المحقق فى شرح التلخيص واما قوله تعالى قل للذين آمنوا يقيموا الصلوة فلان الشرط لا يلزم ان يكون علة لحصول الجزاء بل يكفى فى ذلك توقف الجزاء عليه وان كان متوقفا على شئ آخر نحو ان توضأت صحت صلواتك انتهى ولا ريب فى مدخلية عدم النص فى ذلك الظن الا يرى انهم كثيرا ماينفون الحكم بعدم النقل ويقولون لو كان كذا النقل الينا لكن لم ينقل فلا يكون كذا ولعل هذا مراد من قال ان عدم تنصيصه بشئ منهما مع كونه من اهل الكوفة القائلين بكونها من الفاتحة سبب لهذا الظن انتهى ولارباب الحواشى مقالات فى حله يتعجب منه الناظرون ويتحير منه الماهرون فان منهم من تمسك بمفهوم المخالفة بانه مذهب المص ومعتبر فى عبارات المصنفين مع انه مختص بالالفاظ ولا كلام من الامام هنا (قوله ولم ينص حكاية سكوته عن بيان حكمه ومنهم من تصدى للشرح والجرح والاجماع السكوتى حاله كذا ومنهم من جعل فظن مرفوعا خبرا عن ان فى قوله انها ليست من السورة وقد مر البيان ان عدم نص الامام فى كونها جزأ من الفاتحة ولا فى سائر السور لافى قرأنيتها فلا اشكال اصلا بل لا نعرف وجه انكار قدماء الحنفية قرأنيتها مع قول الامام محمد مابين الدفتين كلام الله * قوله (وسئل محمد بن الحسن عنها فقال مابين الدفتين كلام الله تعالى) الدف والدفة بفتح الدال المهملة وتشديد الفاء الجنب من كل شئ ودفتا المصحف جانبا جلده المشتمل عليه والمعنى مابين دفتى المصحف على ان اللام للعهد لشهرته بين الانام او عوض عن المضاف اليه والمراد بالمصحف مصحف عثمان رضى الله تعالى عنه وهو المسمى بالام ومايستنسخ منه والمراد بكلام الله تعالى اللفظى المؤلف من السور والايات قال العلامة التفتازانى فى شرح العقايد التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور والايات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين انتهى ولما قال محمد هذا وفهم منه كونه قرآنا قيل له لم تسر بها ولم يجب اشارة الى انه امر تعبدى لا ينبغى الخوض فيه كما قيل او لقوة الشبهة فى قرأنيتها فى اوائل السورة او ليعلم انها ليست باية من اول الفاتحة فان المتعين فى حق الامام الجهر بالفاتحة والسورة فى الاولين دون الاخرين وماسوى الفاتحة

٣ اى مراد المص بقوله فظن منه

٢ اى من سورة الفاتحة كما هو الظاهر اذ الكلام فيها فاللام للعهد او من كل سورة فاللام للاستغراق منه

قوله فظن انها ليست من السورة عنده) وهذا الظن يستلزم الظن بانها ليست من القرأن عنده لان القرأن مفصل سورا وسوره آيات فظهر منه قول محمد بن الحسن له وبهذا ينحل ماعسى ان يقال انه لا يلزم من كون مابين الدفتين كلام الله ان تكون البسملة جزأ من الفاتحة لجواز ان يكون آية فردة انزلت للفصل والتبرك فلا يكون اقول محمد بن الحسن دخل فى هذا الخلاف وبما ذكرنا من معنى الاستلزام يكون قول محمد مثبتا لقول من ذهب انها من الفاتحة مقابلا للقول بانها ليست منها فان الاختلاف فى ان التسمية جزء من السورة ام لا عين الاختلاف فى انها هل هى من القرآن ام لا

٦ والاجماع يتوقف على مجتهد عصره فلو سلم اتفاق فقهاء الكوفة ماسوى الامام فاختلاف قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها مانع من الاجماع فالتصدى لهذا البحث ضعيف جدا منه

والسورة لم يجهر بها تفرقة بين ماثبت قرأنيته قطعا ويكفر جاحده جزما وبين ماثبت الشبهة القوية فى قرأنيتها من الائمة تأويلا وهذا اولى مما قيل انها الحقت بالاذكار والاصل فيها استحباب الاسرار فانه يورث دهشة لاولى الابصار * قوله (لنا احاديث كثيرة) الاحاديث جمع حديث على خلاف القياس وقيل جمع احدوثة وهنا المعنى على الاول فلا تكون جمع احدوثة ٢ قوله (منها ماروى ابو هريرة رضى الله تعالى عنه انه عليه الصلاة والسلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم) اعترض عليه بانه موقوف على ابى هريرة رضى الله تعالى عنه كما روى عن ابى بكر الحنفى وللمصنف ان يجيب بانه وان صح الوقف لكنه قد تقررت مرفوعيته بطريق اخر كما نقله الامام الواحدى وغيره من اهل الحديث اخبرنا ابو عبد الله الى ان قال عن سعيد بن ابى سعيد المقبرى عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الحديث ولو سلم موقوفيته لكنه فى حكم المرفوع فان ما لا يعرف بالرأى ويتوقف على السماع فى حكم المرفوع كما ثبت فى اصول الحديث وهنا كذلك واعترض ايضا بانه فى سنده عبد الحميد بن جعفر وقد ضعفه سفيان فيكون الحديث ضعيفا واجيب بان هذا القدر من التضعيف لا يقدح فى الحديث لجواز ان يكون لضعف حفظ الراوى مع كونه من اهل الصدق والديانة وقد صرحوا بان مثله اذا جاء من وجه آخر زال ذلك الضعف وقد انجبر هذا برواية الثعلبى باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فى قوله تعالى • ولقد آتيناك سبعا من المثانى • الآية قال هى فاتحة الكتاب قيل لابن عباس فاين السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم واعترض ايضا بانه معارض بما روى عن ابى هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى قسمت الصلوة بينى ٢ وبين عبدى نصفين ولعبدى ماسأل فاذا قال عبدى الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدنى عبدى الحديث واجيب ايضا بان فى سنده العلاء بن عبد الرحمن وقد ضعفه يحيى بن معين وغيره ونوقش ايضا بانه خبر الواحد والمسئلة مما يطلب به اليقين وهذه الشبهة قوية اذ القرأن انما ثبت بالتواتر كما هو المشهور وفى المرقات وقال مالك والشافعى لا يجوز العمل بالقراءة الشاذة مطلقا لانه ليس بقرأن لعدم تواتره انتهى فمذهب الشافعى ان التواتر شرط فى القرأنية ولو لم يتصد ائمتنا للاعتراضات المذكورة واكتفوا به لكان اولى واقل مؤنة والعجب من القرطبى ٦ انه قال المسئلة اجتهادية ظنية لا قطعية كما ظنه بعض الجهلة من المتفقهة وهذا اجتراء عظيم على من هو فى منصب جسيم واما الجواب بان المتواتر كونه منزلا من عند الله للاعجاز بنوعه وقرآنيته واما كونه جزأ منه فى بعض معين فليس بمتواتر والا لم يسمع الاختلاف فيه وتحقيقه كما فى تفسير السمين المسمى بالوجيز فضعيف جدا ٧ اذ الاعجاز بنوعه انما يتحقق لجزء معين مقدارا قصر سورة فاذا لم يشترط التواتر فى جزء معين اشكل الامر جدا فانه يستلزم عدم كون نوعه متواترا اذ لا وجود له الا فى ضمن جزء معين والقول بانه شرط فى بعض معين دون بعض مع عدم انفهامه من كلامه يلزمه منه الترجيح بلا مرجح والجهالة فى ذلك البعض ولا محيص عن هذه الشبهة الا بان يقال التواتر فى كل جزء منه شرط ثم قال ان الاحاديث تدل على ان البسملة آية من الفاتحة وهى متعاضدة محصلة للظن القوى بكونه قرأنا والمطلوب هنا الظن لا القطع خلافا لابى بكر الباقلانى حيث قال لا يكتفى هنا بالظن وشنع على الشافعية وقال كيف يثبت القرأن بالظن وانكر عليه الغزالى واقام الدليل على الاكتفاء بالظن فيما نحن فيه لحديث كان النبى عليه السلام لا يعرف ختم السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم والقاضى معترف بهذا ويتأول على انها كانت تنزل ولم تكن قرأنا وليس كل منزل قرأنا قال الغزالى مامن منصف الا ويستبرد هذا التأويل ويضعفه انتهى مراد القاضى ابى بكر انها كانت تنزل وثبت نزولها بخبر الاحاد ولم تكن قرأنا اذ القرأنية تثبت بالتواتر وهو لم يوجد فى البسملة وليس كل منزل قرأنا بل المنزل المتواتر قرأن وقوله لا يكتفى هنا بالظن قرينة كنار على علم على ماذكرنا مامن منصف الا ويستصوب هذا التأويل فان هذا هو الاحرى بشان انوار التنزيل واما قوله والا لم يسمع الاختلاف فيه فجوابه ان القرآت السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك ملك ومنها مالا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقيل الاداء كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة وفصل بعضهم فقال ماهو من الجوهر متواترة وماهو من قبيل الاداء لا يشترط فيه التواتر واما الاختلاف الذى لم يبلغ مرتبة التواتر فلا يعطى له حكم القرأن واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين كذا فى المرآة والبسملة من قبيل الجوهر فالتواتر شرط فيها وقيل اقول هذه مسئلة اصولية اختلف

قوله لنا احاديث) انما قال لنا لانه رحمه الله شافعى المذهب وهذه الاحاديث من ادلة الائمة الشافعية فى هذه المسئلة

٢ لان الاحدوثة مايتحدث به الناس وهذا ليس بمراد هنا منه

٧ وفى هذا البحث كلام يعرف بالتأمل منه

فيها وحاصلها انه هل يكفى فيما نحن فيه الظن لان التواتر انما يشترط فيما يثبت قرأنا على سبيل القطع كغيرها
من القرأن فاما ما يثبت قرأنا على سبيل الحكم فيكفى فيه الظن كما مر عن الغزالى ومعنى كونه على سبيل الحكم ان له
حكم القرأن من الكتابة بين الدفتين ووجوب القراءة وهو الاصح عند الشافعية (و ذهب الحنفية الى ان كل
ما يسمى قرأنا لابد فيه من القطع فى نفسه وفى محله كما فى سورة النمل وما بين السور ليس كذلك فحيث انتفى ذلك انتفى
القرأنية (والشافعية يختلفون فى هذه المسئلة فمن ذهب الى المنع على الاصح عندهم ومن ذهب الى التسليم شرع
لثبوت موجبه لان اثباتها فى جميع المصاحف فى معنى التواتر وانما لم يتواتر تسميتها قرأنا وآية بالنقل عنه عليه
السلام اذ لو تواتر كفر جاحدها وهو لا يكفر بالاتفاق ولا ضير فيه اذ لا يلزم من انتفاء تحققه انتفاؤه وهو المدعى لهم
انتهى وفيه اضطراب اما اولا فلانه ما معنى ما ثبت له قرأنا على سبيل الحكم ولم يكن قرأنا على سبيل القطع وقد
نقل عن الشافعى ان التواتر شرط فى القرأن وتقسيم القرأن الى قسمين مما يتحير فيه العقول وينكره الفحول وان صح
عن الشافعى رحمه الله هذا التقسيم فهو محمول على اكفار جاحده كما فى غير البسملة وعدم اكفاره كما فى البسملة
سوى سورة النمل لا على كونه قطعيا وغير قطعى فانه مخالف لما نقل عنه فان عدم اكفار جاحده لا لكونه غير
متواتر عنده بل لشبهة قوية للامام مالك كما تقرر فى الاصول واما ثانيا بان قوله ووجوب القرأة لا يلايم ذلك
اذ وجوب القرأة ثبت بقوله تعالى • فاقرؤا ما تيسر منه • فكيف يجب اى يفرض قرأة ما لم يثبت قرأنيته قطعا مع
ان دليل الوجوب يقتضى قرأة ما ثبت قرأنيته بالتواتر واما ثالثا فلان الاختلاف المنقول من ائمة الشافعية ان البسملة
فى اوائل السورة هل هى من القرأن اولا فيه قولان اوهل هى تكون فى اول سورة آية برأسها او بعض آية
فيه قولان قال الامام الغزالى حمل تردد الشافعى على الاول اصح كما قيل لا انه هل يكفى فيما نحن فيه الظن واما
رابعا فلان قوله وذهب الحنفية الى قوله فحيث انتفى ذلك انتفى القرأنية مذهب مرجوح عند علمائنا والمختار
القرأنية اختارها ائمتنا المتأخرون قوله (وقول ام سلمة رضى الله تعالى عنها) من امهات المؤمنين وسلمة بفتح السين
المهملة و اللام المفتوحة والميم (قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الفاتحة وعد بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين آية) قيل وحديث ابى هريرة رضى الله تعالى عنه اخرجه الطبرانى وابن مردويه
والبيهقى وصحح الدارقطنى ما يفيد معناه وحديث ام سلمة لم يثبت بهذا اللفظ وانما الوارد فى طرقه انه عد البسملة آية
وصحح البيهقى بعض طرقه وتفصيله فى حاشية السيوطى وقد طعن الطحاوى فيه بانه رواه ابن مليكة ولم يثبت
سماعه منها مع انه روى عنه ما يخالفه واجيب بان له حكم الاتصال بانه تابعى ادركها وعدم السماع خلاف الاصل
وقد روى الشيخان ما يعارضه من حديث كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يفتتح القرأة بالحمد لله
رب العالمين وتاويله بان معناه يفتتح القراءة بهذه لانه علم لها خلاف الظاهر وقد رووا احاديث كثيرة تؤيده
وقد حمل النفى الوارد على نفى السماع والجهر (وقيل ان عليا رضى الله تعالى عنه كان مبالغا فى الجهر فشدد بنو امية
فى المنع منه ابطالا لآثاره واضطراب رواية انس رضى الله تعالى عنه فيه لا يبعد ان يكون لخوف بنى امية ولا يخفى
فساده لما فيه من سوء الظن بالسلف وقول الدارقطنى لم يصح فى الجهر حديث يستشهد على فساده وما قيل من ان
الخلاف فى التسمية ينفى تواترها فلا بد من القول بعدم جزئيتها حتى يكون القرأن متواترا رد بما فى النشر من ان هذا
الاختلاف كاختلاف القرأة بالزيادة والنقص ولكنها عند الجمهور ليس لها حكم القرأة فى جواز الترك احتياطا
ليحصل الخروج من فرض الصلوة يقينا انتهى وقد مر الكلام فيه فتذكر ثم تدبر والبعض قال نصرة للحنفية ان مراد
الطحاوى هو ان مقتضى حديث الليث ٧ انه كان مقصود ام سلمة بالافادة كيفية قراءة النبى صلى الله عليه وسلم لا كيفية
مقروية فلا يتعلق بخصوصية الفاتحة والبسملة غرض حتى يكون دليلا فلا نسلم ان الظاهر حكاية تلاوة البسملة
بخصوصها انتهى قد سبق منا ان مشايخنا لو اكتفوا بالرد بانه خبر واحد لا يفيد القرأنية فضلا عن جزئية الفاتحة
وانما يفيد ان قرأتها فضيلة كسائر الاذكار لكان اولى فالفائدة فى اشتغال جرح راوى الحديث والجواب عنه واثبات
العدالة له فتدبر فان العقل يتحير * قوله (ومن اجلهما) اى من اجل الروايتين او الحديثين وفى بعض
النسخ (ومن اجله) اى من اجل ما ذكر من الحديثين (اختلف) اى وقع الاختلاف بين الشافعية (فى انها آية برأسها)
اختاره بعضها بناء على الحديث الذى رواه ابو هريرة رضى الله تعالى عنه (ام بما بعدها) كما اختاره بعض آخر
منها بناء على حديث ام سلمة رضى الله تعالى عنها بعد اتفاقهم على انها جزء من الفاتحة كما مر فعمل للبعض

٧ والمراد بحديث الليث ما خرج الطحاوى فى شرح معانى الاثار وهو ما رواه عن عبد الله بن مليكة عن يعلى انه سأل ام سلمة عن قراءة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فنعتت ذلك بقراءة مفسرة حرفا حرفا قالوا ففى هذا ان ام سلمة نعتت بذلك قرأة النبى عليه السلام كسائر القرأن كيف كانت وليس فى ذلك دليل ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقراء بسم الله الرحمن الرحيم سعد

قوله ومن اجلهما اختلف) اى ومن اجل رواية ابى هريرة وقول ام سلمة وقع الاختلاف فى انها آية من الفاتحة برأسها او بما بعدها فان من قال انها آية تامة من الفاتحة تمسك برواية ابى هريرة ومن قال انها آية بما بعدها اخذ قول ام سلمة وفى هذه المسئلة خلاف آخر لم يذكره المصنف رحمه الله لعدم اعتداده به وهو انها بعد ما ثبت انها من القرآن هل هى آية فردة انزلت للفصل والتبرك وليست جزأ من السور كما هو مذهب المتأخرين من الحنفية ام هى جزء منها ولا خلاف فى ان ما فى سورة النمل بعض آية منها اقول عندى فى هذا المقام شبهة وهى ان البسملة فى سورة النمل من القرآن اتفاقا ومع هذا الاتفاق ما معنى الاختلاف فى ان ما فى اوائل السور من القرآن ام لا فان الاية من القرآن او بعض الاية اذا كتبت فى موضع آخر من المصحف او قرئت لا تخرج عن كونها من القرآن فكذا هذا فلو قلت سورة الفاتحة متقدمة فى النزول على سورة النمل • قلت ما تقول فيما وقع فى اوائل سور نزلت بعد سورة النمل فهذا كتكرر • فبأى آلاء ربكما تكذبان • وكتكرر الفاظ كلام من قصة واحدة فى سورة بعد ذكرها بعينها فى سورة اخرى فاقول الحق ان الخلاف انما هو فى كون البسملة آية من كل سورة لا فى كونها من القرآن فى اوائل السورة اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم كذا ذكره الفاضل مولانا عضد الدين فى نبوات المواقف

بالحديث الاول والبعض الاخر بالحديث الثانى لمرجح لاح لهم (فان قيل الحديثان متعارضان فكيف يصح
العمل بهما اذ لا يمكن الجمع بينهما ولا يجرى فيه النسخ لجهالة التاريخ اجيب بان ام سلمة فهمت كونها بعض آية
من الوصل والوقف على رب العالمين وهو لا يدل على ذلك مع ان حديث ام سلمة لم يصح بهذا اللفظ كما فى الاتقان
انتهى وما فهم منه ان حديث ام سلمة رضى الله تعالى عنها يوافق حديث ابى هريرة رضى الله تعالى عنه ويرد
عليه انه حينئذ لا وجه للاختلاف المذكور كما ان المجتهدين تمسكوا بالاحاديث يرى تعارضا بينهما فرجح احدهم
بعضا منها والاخر رجح بعض الاخر منها والجواب ما اشرنا اليه من ان كل فريق ترجح عنده احد الحديثين
المذكورين فعمل به دون الاخر فلا تعارض حينئذ (ولما ثبتت جزئية البسملة من سورة الفاتحة والاختلاف فيها
ثبت جزئيتها فيما عداها والاختلاف فيها ايضا اذ الاختلاف فيما عداها متفرع على الاختلاف فيها كذا قيل
ولا يخفى ما فيه اذ امر التفرع غير مسلم اذ فيه اقوال كثيرة كما مر بيانه فالاولى ان يقال ان المص بين ما هو المختار
عنده من الاقوال المنقولة عن الشافعى وهو ان البسملة جزء من الفاتحة ولم يتعرض فيما عداها لكثرة الاختلاف
فيها وبيانه انه يؤدى الى طول الكلام ويكل عنده اى ويضعف الافهام فلا يقال هنا لا قائل بالفصل فاذا ثبت
الجزئية والاختلاف فيها ثبت ذلك فيما عداها قوله (والاجماع) اى لنا ثانيا فى اثبات كونها من القرأن الاجماع
القولى والفعلى والى الاول اشار بقوله (على ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى) واشار الى الثانى بقوله (والوفاق
على اثباتها) الخ ولما كان مطلوب المص اثبات جزئيتها من الفاتحة ورد مذهب المخالفين اعنى عدم كونها من
القرأن كما ذهب اليه مالك وقدماء الحنفية اثبت اولا جزئيتها ثم حاول رد المخالفين بقوله ولنا الاجماع ٢ وقدم الاول
لكونه مقصودا اصليا والوجه الاول وان استلزم اثبات قرأنيتها لكنه لم يكتف به اما للرد صريحا او لاثبات قرأنيتها
فى اوائل السور جميعا وقيل والدليل الاول وان كان مستلزما لاثبات القرأنية الا ان هذين الدليلين اقوى انتهى ولا يخفى
انه ٣ مستلزم لاثبات القرأنية الكائنة فى اول الفاتحة واما بالنسبة الى ما عداها فلا والمشهور من مذهبه القرأنية
فى اوائل كل سورة فالوجه ما قدمنا والاعتراض بان اسماء السور وكونها مكية اومدنية وعدد الاى مما بين دفتى
المصحف مع انها ليست بقرأن مدفوع بان المراد ما بين دفتى المصاحف المتقدمة فى زمن الاصحاب وتلك الاشياء
ليست موجودة فيها كذا قيل وفيه ان المصاحف المذكورة ان كانت المصاحف المتداولة فيما بيننا فالاولى
ذكر تلك المصاحف والافمن اين يعلم الاجماع على ذلك ولعل لهذا قال المجيب ولو سلم ان المراد المصاحف
المتداولة فيما بيننا فالمراد بما بينهما ما فيه احتمال القرأنية وهذه خارجة بالاتفاق فانها مع حدوثها فى المصاحف
الحديثة كما ذكره القرطبى وغيره ليس فيها احتمال القرأنية ولا قائل به ولهذا ميزوها عنه فى اللون اوالخط او فيهما
معا وقد كتبوا التسمية بحبر القرأن وخطه فالتفاوت نادر لا يعبأ به قيل قال النووى فى شرح المهذب فى البسملة
وجهان احدهما ان اثباته على وجه الظن والثانى على وجه القطع لكن اعترض على الاول القاضى تاج الدين
منهم بانا لا ندعى تواترها الان فانا نحن لم نثبتها انما المثبت لها امامنا الشافعى فلعلها تواترت عنده دون
المخالفين ورب متواتر عند قوم دون آخرين وفى وقت دون آخر واذا تمهد هذا ظهر انه لا يصح القول
بظنيتها مطلقا وانما يصح بدعوى كونها قطعية عند الشافعى ثابتة بالدليل القطعى عنده فلا يصح الجواب
لابتنائها على كفاية الدليل الظنى والقول بانه مدفوع بابراز دليل قاطع يدل على خلافه ليس بشئ فانه مشترك
الورود وهنا يمكن القول بذلك انتهى وفيه بحث اما اولا فلان هذا يؤدى الى مفسدة عظيمة لان احدا من اهل
الالحاد اذا ادعى تواترا على مذهبه الباطل ونقل ذلك التواتر عن امامه فبماذا يجيب اهل الحق عنه وباى شئ
يتوسل الى الزامه ومثل هذا لا ينبغى ان يخطر بالبال فضلا عن ان يعتبر عنه بالمقال واما ثانيا فلانه يبعد عن الامام
الشافعى السكوت عن بيان ذلك التواتر لا سيما اذا كان قصده رد المخالفين بابراز الدلائل واما ثالثا فلانه يبعد
كل البعد التفرد بذلك التواتر مع توفر الناقلين والمنقول اليهم وفرط هممهم تتبع الاخبار والاثار فى الحضر
والاسفار وقوله ورب متواتر عند قوم دون اخرين ان اراد به فى امور الدين وبيان الحق المبين لا نسلم ذلك بل هذا
اول المسئلة فليبين واحدا من ذلك فمحال ان يفوز بما هنالك وان اراد فى امر من امور الدنيا فلانه لو سلم ذلك
فلا يضرنا ثم قال ثم ان الجواب الصواب من جانب المص هو انه لا يقدح مخالفة مالك فى ثبوت هذا التواتر لما عرفت
من انه يمكن ان يكون شئ متواترا عند قوم دون اخرين والشاهد لذلك حال القرآت السبع ٧ فان كل واحدة منها

٢ وللخصم ان يمنع تحقق هذا الاجماع اذ قد ذكر فى المواقف انه روى ان ابن مسعود رضى الله تعالى عنه بقى مترددا فى كون الفاتحة والمعوذتين من القرأن لكن الحق عدم صحة تلك الرواية عنه كيف وقد ذكر الفقهاء ان من انكر قرأنية المعوذتين والفاتحة يكفر كذا قيل فى الخلاصة رجل قال المعوذتان ليستا من القرأن لا يكفر هكذا روى عن ابن مسعود وابى بن كعب انهما قالا ليستا من القرأن وقال بعض المتأخرين يكفر لانعقاد الاجماع بعد الصدر الاول على انهما من القرأن والصحيح القول الاول انه لا يكفر لان الاجماع المتأخر لا يرفع الاختلاف فى الصدر الاول كذا فى شرح المشكوة لعلى القارى سعد

٣ اى الدليل الاول والمفهم من قول القائل انه مستلزم للاثبات فى اوائل السور جميعا وليس كذلك سعد

٧ وهذا الاشكال لا يرد على تواتر القرآت السبع لان كل واحد مروى غايته انه لم يصل الى من يخالفه فحينئذ ينقل اليه او وصل اليه لكن لم يحصل له تواتر ولا علم واما ما ادعى هنا من ان التواتر لو حصل للامام ولم ينقل الينا فيؤدى الى ما ذكرنا ولو صح هذا الباب لانسد الزام المخالفين على ذوى الالباب نعم يفيد مثل هذا فى مقام التحقيق لا فى الالزام ولعل هذا مراد الشيخ سعد

متواترة عند صاحبها دون الاخر انتهى هذا غير مطلوب البيان فانه لو كان كذلك لايكفر منكر من اختار احدى القرآآت السبع دون ماعداها وعدم جواز الصلوة بغير ما اختاره ولو سلم ذلك فلا يصح هنا اذ الامام مالك يدعى التواتر على عدم قرآنيتها كما سيجئ الاشارة اليه فيلزم التواتر على المتناقضين مع ان القواطع لايصح حملها على المعانى المتناقضة فضلا عن القواطع الدالة على المعانى المتناقضة الا ان يقال ٢ان مالكا لايدعى التواتر على عدم قرآنيتها بل يدعى عدم التواتر فى قرآنيتها فالصواب ان كل واحدة من تلك القرآآت السبعة متواترة عند كل قارئ من القراء السبعة لكن كل واحد اختار واحدة منها لكونها على لغته و يدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف وقال ولده المحقق التاج فى بعض فتاواه القرآآت التى اقتصر عليها الشاطبى والثلثة التى هى قرأة ابى جعفر وقرأة يعقوب وقرأة خلف متواترة معلوم من الدين بالضرورة انه منزل على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لايكابر فى شئ من ذلك الا جاهل وليس تواتر شئ منها مقصورا على من قرأها بالروايات بل هى متواترة عند كل مسلم يقول اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله ولو كان مع ذلك عاميا جلفا لا يحفظ من القرآن حرفا قال ولهذا تقرير طويل و برهان عريض لاتسعه هذه الورقة وحظ كل مسلم وحقه ان يدين الله و تجزم نفسه بان ما ذكرناه متواتر معلوم باليقين لاتتطرق الظنون ولا الارتياب الى شئ منه انتهى كذا فى الاتحاف فى القرآآت الاربعة عشر و قال الامام عبد الوهاب السبكى قراءة العشرة متواترة معلومة من الدين بالضرورة و ليس تواتر شئ منها مقصورا على من قرأ بالروايات بل هى متواترة عند كل مسلم كذا فى شرح الدرة قيل ان التحقيق الذى لا محيد عنه هو ان التسمية متواترة القرآنية مع شبهة المخالف فيها بل مع جزمه بالخلاف فهى قطعية الاثبات والنفى معا لتواتر كل من اثباتها ونفيها وهى من قبيل الحروف التى اختلف فيها القراء السبعة فانها قطعية الاثبات والنفى معا لتواتر كل واحدة من القرآآت السبع مع شبهة المخالف فيها بل مع جزمه بالخلاف ولذلك قرأ بعض القراء باثبات التسمية و بعضهم باسقاطها كحمزة وابن عامر وغيرهما صرح بذلك السيوطى فى الشواهد قائلا اخبرنى بعض الفضلاء انه سمع الحافظ ابن حجر يقرر فى درسه ذلك فاستحسن ذلك جدا ثم رأيت تلميذه الشيخ برهان الدين البقاعى حكى ذلك عنه فى ترجمته فى معجمه ورأيت خاتمة القراء الشيخ شمس الدين ابن الجزرى سبقه الى ذلك فى كتابه النشر انتهى وهذا التحقيق غاية لم يصل اليها فرسان هذا الميدان حتى قال الشيخ اكمل الدين القطع مع وجود الشبهة لايجتمعان و وجه اجتماعهما ما حقق فى الحواشى الحسنية للتلويح من ان المراد بالشبهة ههنا مايشبه الدليل وليس به ولو فى اعتقاد الخصم و بقوتها خفاء فسادها بحيث لايطلع عليها الا بالامعان وهذه الشبهة لا تورث شكا او وهما للطرف الاخر اصلا وانما تورثه لو لم يقدر ذلك الطرف على ازالتها فلما ازالها ولو بالامعان لم يبق عنده معتبرا اصلا لكن لما احتاج ابطالها الى الامعان عد صاحبها الذى تمسك بها معذورا حتى لايكفر كما لايكفر المتأول وبهذا يندفع ما يقال ان ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف الاخر قطعيا انتهى قوله لتواتر كل من اثباتها ونفيها ينادى على ان الامام مالك يدعى التواتر على عدم قرآنيتها والمشهور فى كتب الاصول انه ينكر التواتر على قرآنيتها وهذا لا يستلزم ذلك فحينئذ يرد عليه الايراد المذكور فيلزم انعقاد التواتر على المتناقضين قوله وهذا التحقيق غاية لم يصل بناء على قوله اولا وهو ان التسمية متواترة القرآنية مع شبهة المخالف فيها بل مع جزمه الخ ولاريب ان التواتر الذى ادعاه غير معلوم والقول بانه معلوم عند الامام الشافعى قد عرفت ما فيه وما عليه والتنظير الذى ذكره من اختلاف القرآآت السبع معلوم تواتر كل واحدة منها عند صاحبها وهذا مبنى على تواتر موهوم مفروض تحققه غير معلوم وجوده فافترقا ٩ وهذه الريبة فى التحقيق الذى تبجح به وافتخر من سوانح الزمان والاقرب منه ماقيل والتحقيق ان القرآن فى كتب القوم يستعمل فى المعنيين احدهما ماهو المرادف العرف العام المحدود بما اعتبر فيه القيد المذكور يعنى قيد بلاشبهة بعد قيد تواتر وهو المرادف للكتاب الذى هو احد اركان الدين ولا مجال للاختلاف فيه لما ذكر انفا اى لكونه مشروطا بقيد بلا شبهة والثانى اعم منه وهو كلام الله تعالى المنزل على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وحيا متلوا غير منسوخ التلاوة وهذا يحتمل الاختلاف من السلف والخلف والقرآن فى عرف القراء والمفسرين بهذا المعنى انتهى وهذا المعنى الاخير بناء على ان قيد التواتر بلاشبهة لم يذكر فى كتب بعض المتأخرين لئلا يتوهم الاحتراز عن التسمية كصاحب

٢ او يقال ان كل واحدة من تلك القرآآت متواترة عند صاحبها السبب من الاسباب و بهذا القدر يجوز العقل خبر جم غفير فيجوز ان يورث علما قطعيا فيكون تواتر الشخص دون غيره مع وصوله اليه سعد

٩ فلا يصح التنظير سعد

التنقيح على ماقيل واما قدماء الحنفية ذكروا هذا القيد احترازا عما اختص بمصحف ابى وغيره مما نقل بطريق الاحاد وعما اختص بمصحف ابن مسعود مما نقل بطريق الشهرة وعن التسمية ايضا فان الجصاص جعل المشهور احد قسمى التواتر وعلى قول غيره يكون المتواتر احترازا عنهما وقوله بلاشبهة تأكيد قوله (والوفاق) اى الاتفاق (على اثباتها فى) جميع (المصاحف) قديمها وحديثها بخطها وحبرها فلا نقض بما كتب فى اوائل السور لثبوتها فى المصاحف الحديثة فقط ومع تميزها بالخط (مع مبالغة) كل شخص (فى تجريد القرآن) عما ليس منه فى اعتقاده (حتى) منع قوم العجم و (لم يكتب آمين) فعلم قطعا انها من القرآن بلا خلاف من احد كذا قيل ولعل مراده ان غرض المص بهذا الكلام ما ذكر والا فمن اين يعلم انها من القرآن قطعا مع كثرة المخالفين لاسيما الامام مالك رحمه الله تعالى قيل نقل من المص فى الحاشية منوطا على قوله والاجماع الخ هذان الدليلان يدلان على انها من القرآن لا على انها من الفاتحة الا ان ينضم الى الدليل الاول فى كل محل اثبت فيه والى الثانى عما ليس من القرآن فى المحل والقيدان فى محل المنع انتهى وهى اما اعتراض لعدم تمامية الدليلين بناء على ماذهب اليه كثير من الاصوليين من ان التواتر شرط فى ثبوت ما هو من القرآن بحسب اصله وليس بشرط فى محله ووصفه وترتيبه بل يكثر منه نقل الاحاد لكن ذكر فى الاتقان لاخلاف ان كل ما هو من القرآن يجب ان يكون متواترا فى اصله واضرابه واما فى وصفه ٩ وترتيبه فلا وذلك عند محققى أهل السنة فالاعتراض ساقط على مذهب المحققين او تحقيق للمرام بان الدعوى مركب من امرين كما حررنا لك كذا قيل وقدم الكلام فيه * **قوله** (والباء) اى باء بسم الله (متعلقة بمحذوف) وانما تعرض له مع ظهوره تمهيدا لبيان ماهو المختار عنده من المحذوف ولهذا قال (تقديره بسم الله اقرأ) الظ ٣ انه اختار ان الظرف مستقر لما افاده السيد السند من ان تقدير الفعل الخاص عند ظهور القرينة افيد ولا ينافيه كونه ظرفا مستقرا لانفهام معنى عامله منه ولو بمعونة القرينة وقول النحاة المستقر مايكون عامله محذوفا وفعلا عاما لانه يصح تقديره فى كل موضع دون الفعل الخاص مالم يدل عليه قرينة فاذا وجدت القرينة عليه فلا ينكرون كونه مستقرا وحاول بيان القرينة بقوله (لان الذى يتلوه مقرو) الاولى لان الذى يتلوه اى التسمية قراءة اذ الاستعانة بها انما هى للفعل دون المفعول به والقول بان المراد بتلو المقرو تلو القراءة لاستلزامه اياه فذكر اللازم واريد الملزوم ضعيف فان المتبادر من تلو المقرو تلو ذات المقرو وارادة تلو المقرو وتلوه من حيث هو مقرو كما يدل عليه التعبير بالمشتق غير تام اذ المتبادر فى مثل هذا ذات المقرو لاهو مع الصفة المتعلقة به الا ان يقال ان المراد الحاصل بالمصدر او المراد بالوجود الوجود فى نفس الامر لا الوجود الخارجى والعذر بانه انما ترك ذكره ودل عليه بتلو المقرو رعاية للمجانسة بين التالى والمتلو اذ اامكنت اشتغال بالمهم وترك الاهم ويؤيده قوله قدس سره بعد هذا القول وانما امكنت الرعاية ٧ لان تسمية الذابح مثلا لايتلوها الا الذبح ليتبع وجوده ذكرها واما المذبوح فلا يتبع ذكرها لا فى الوجود ولا فى الذكر فلا يستقيم ان يقال ما يتلو التسمية مذبوح انتهى اذ الظاهر ان مراده بالمذبوح مايتعلق بها الذبح لا من شانه ان يذبح فاعتبر ذات المذبوح فاتضح ماذكرناه من ان المراد ذات المقرو وان اريد الحيثية المذكورة فلا فرق بينه وبين المذبوح فالفرق تحكم وايضا تلو المقرو فى الذكر وتلو القراءة فى الوجود لا فى الذكر فلا يحسن اعتبار الحيثية فان تلو المقرو لكونه فى الذكر ليس من حيث تلو القراءة لكونها فى الوجود لكن قوله عليه السلام كل امر ذى بال يقتضى ظاهره ان الاستعانة بها للفعل كما سيجئ توضيحه ولعل لهذا قال لان الذى يتلوه مقرو فان قلت على تقدير كونها من القرآن او السورة كيف يتأتى تقدير اقرأ فعل المتكلم وهى متقدمة على هذا القارى بل على وجوده وكيف ينبغى ان يقال القراءة قرينة لهذا المقدر فينبغى ان يقدر اقرؤا من امر الله تعالى للعباد ليشمل قائل الملفوظ والمقدر ويكون على نسق ما نطق به التنزيل (قلت الظاهر انه على هذا يقدر اقرؤا قبل قراءة كل قارئ ويكون اخبارا منه تعالى عما يصدر من عباده وليس المراد باقرأ متكلم مخصوص بل من يصح منه التكلم على حد قوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار وبعد الوقوع ينوى كل بالضمير نفسه كما فى الاستفتاح بقوله تعالى انى وجهت وجهى الخ ومن هنا تبين لك وجه جعل القرينة المقرو دون القراءة لان ذلك المقدر اقتضى تقديره فى الازل يدل عليه المقرو قبل وجود القرأة فعبر به المصنف بناء على مذهبه والزمخشرى ليشمل المذاهب فلا حاجة لما ذكره قدس سره ولا للاعتذار بان القرينة اللفظية اظهر كذا قيل سيجئ من المصنف هذا وما بعده الى آخر السورة

٩ كالامالة و تخفيف الهمزة و التفخيم ونحو ذلك وفى المرأة فقيل كلها متواترة لانها لو لم تكن متواترة لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل وفصل بعضهم فقال ماهو من الجوهر متواتر وماهو من قبيل الاداء لا يشترط فيه التواتر واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين سعد

٣ وجه الظهور ان الفعل الخاص الذى هو اقرأ مثلا منفهم بالقرينة فيكون الظرف مستقرا و بهذا ظهر مافى بيان مولانا خسرو من ان الباء اذا كان للاستعانة فظرف لغو بالاتفاق سعد

٧ وذلك لان هذا اللفظ يتلوه شيئان احدهما من جنسه و يتلو ذكره ذكره وهو المقرو اى الحمد لله مثلا والثانى من غير جنسه و يتلو وجوده ذكره وهو القراءة وتلو كل واحد منهما يستلزم تلو الاخر لكن اختار الاول ليفهم الثانى مع رعاية التجانس هذا مراده قدس سره وقد عرفت مافيه سعد

قوله لان الذى يتلوه مقرؤ اى لان الذى يتلو بسم الله الرحمن الرحيم ويتبعه مقرؤ فهو قرينة حالية بل مقالية على ان المقدر اقرأ كما ان المسافر اذا نزل فى ارض او ارتحل عنها فقال حين نزوله او ارتحاله بسم الله يكون المعنى بسم الله انزل وبسم الله ارتحل وكذا الذابح اذا شرع فى الذبح وقال بسم الله معناه بسم الله اذبح والحاصل ان الافعال المخصوصة الحسية التى شرع فيها قراين احوال تدل على خصوصية الفعل المقدر ولذا قدر الفعل الخاص والا فالاصل فى متعلقات الحروف تقدير الفعل العام وهذا هو وجه الاولوية المرادة بقوله و ذلك اولى من ان يضمر ابدأ ثم الظاهر ان يقال لان الذى يتلوه قراءة الا انه عدل عنه رعاية للتجانس فان البسملة مقرؤة ايضا و فى تلو المقرؤ تلو القرأة وبالعكس لاستلزام بينهما بخلاف فعل الذبح فانه هو الذى يذبح بسم الله لا المذبوح فلا يصح ان يقال الذى يتلوا التسمية مذبوح لان تلو الذبح لا يستلزم تلو المذبوح والحاصل ان التالى فى الاول القراءة ووجود المقرؤ معا وفى الثانى الذبح لا وجود المذبوح فاختار لفظ مقرؤ لان المراد بالبسملة لفظ بسم الله الرحمن الرحيم لا المعنى المصدرى فكأنه قيل لان الذى يتلو بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين

مقول على السنة العباد الخ مثل قوله تعالى • وما انا عليكم بحفيظ • قال المص هناك وهذا الكلام وارد على لسان الرسول فاذا ورد على لسان العباد كانه تكلم به العباد فلا اشكال فيما نطقوا به وكذا لا اشكال فيما ورد على لسانهم فلذا لا يحتاج الى تقدير قل فى قوله تعالى • وما انا عليكم بحفيظ • لكونه مقولا على لسان الرسول عليه السلام وكذا لا يحتاج هنا الى تقدير اقرؤا ولو سلم ذلك فتقدير قولوا اولى كما ذهب اليه بعض لدفع الالتفات • فى اياك نعبد • فاذا قدر قولوا لذلك فلا وجه لتقدير اقرؤا على ان قوله لان ذلك المقدر اقتضى تقديره فى الازل يوهم قدم الكلام اللفظى المؤلف من الحروف والاصوات والجمهور على خلافه نعم ذهب اليه صاحب المواقف وقال ان اللفظ قديم كالمعنى بمعنى ان اللفظ القائم بالذات ليس بمرتب الاجزاء فى ذاته كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء لعدم تقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الالة وهذا معنى قولهم المقرو قديم والقرأة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه تعالى الى الآلة انتهى وقد تكلموا عليه وزيفوه فالظاهر انه بنى كلامه عليه ولا يخفى ما فيه وما عليه ثم المراد باقرأ المقدر الانشاء والمعنى احدث القرأة بها لا الاخبار باستعانة القرأة بالتلبس بها كما ان نويت ٩ الصلوة والصوم انشاء لا اخبار والا يلزم ان لا توجد النية هنا ولا الاستعانة بالتسمية بل لا يبعد ان يقال ان بسم الله افعل كذا انشاء التيمن والتبرك كما اشار اليه جم غفير من العلماء ان التسمية آية انزلت للفصل ٧ والتبرك كما ان جملة الحمد لانشاء الثناء لا الاخبار بان الحمد ثابت له تعالى فلا ينبغى الذهول عن اشارات العلماء ورموز الفضلاء وهذا مع وضوحه بحيث لا يخطر بالبال خلافه قال البعض وهنا بحث اذ اقرأ اخبار فلا يلزم من تلبس الاخبار عنها بالتسمية تلبس القراءة بها وقيل اعلم ان صاحب الايات البينات نقل شبهة عن بعض شيوخه وهى ان هذه الجملة اما اخبارية فيرد عليه ان من شان الخبر الصادق ان يتحقق مدلوله فى نفس الامر بدون الخبر والحكاية عنه كما صرح به العلامة التفتازانى وغيره وما نحن فيه ليس كذلك لان كلا من مصاحبة الاسم والاستعانة به من تتمة الخبر وهما لا يتحققان الا بهذا اللفظ وان كانت انشائية فمن شان الانشاء ان يتحقق مدلوله به واصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالبا لان نحو الاكل والذبح والسفر مما ليس بقول لا يحصل بالبسملة فكيف يقدر مثلا اذبح او اسافر بسم الله بقصد الانشاء فان جعلت لانشاء المصاحبة او الاستعانة لزم ان تكون الجملة انشائية لا نشاء متعلقها والاصل غير مقصود وذلك فى غاية الندرة انتهى * ٧ والجواب عنه ان الهيئة التركيبية موضوعة للاخبار وكثيرا ما يراد بها لازمها كقول الشاعر • هواى مع ركب اليمانين مصعد • فان المراد به اظهار التحزن فكذا هنا ٦ اذا قال الشارع فى الفعل بسم الله اذبح مثلا يريد به اظهار استعانته باسمه تعالى حال الذبح ومصاحبته به للذبح ولا ريب فى ان تحقق مصاحبة الاسم والاستعانة به انما هو بهذا اللفظ المركب ولا يضره عدم تحقق نحو الاكل والسفر والذبح بهذا اللفظ كما ان ذهاب المحبوب مع الركب اليمانى ليس بمتحقق بهذا اللفظ ومع ذلك لا يضر كونه لاظهار التحزن فكذا هنا قول المعترض وان كانت انشائية فمن شان الانشاء ان يتحقق مدلوله به واصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالبا لان نحو الاكل والسفر والذبح مما ليس بقول لا يحصل بالبسملة فكيف يقدر مثلا اذبح او اسافر باسم الله بقصد الانشاء سهو فاحش منشاؤه عدم التفرقة بين بعت واشتريت مثلا انشائيين وبين مثل قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران رب انى وضعتها انثى فانه فى الاول البيع والشراء تحققه بهذا اللفظ وفى الثانى تحقق الوضع ليس بهذا اللفظ بل اظهار التحسر والتحزن متحقق بهذا اللفظ ومدلوله وما نحن فيه من قبيل الثانى لا الاول واستوضح بالايات المسوقة للوعيد فانها مسوقة لانشاء التهديد عند بعض العلماء وهذا المدلول متحقق به مع ان مدلول مفرداته ليس بمتحقق فى حق العصاة واجاب بعض ارباب الحواشى وقال اقول فى حلها نختار الشق الاخير وندعى انه لا بأس بكون الاصل غير مقصود اذ لا نقصد الاصل ههنا الا للتوسل به الى الفرع فالمقصود الاصلى هو الفرع حقيقة وايضا اذ اثبت بعض النظائر له فلا بأس بندوره ونظيره ما ذكره السيد السند فى بحث الانشاء من حواشى المطول من ان رب لانشاء التقليل وكم الخبرية لانشاء التكثير ولا ينافيه كون ما دخلا عليه كلاما محتملا للصدق والكذب بحسب نسبة غير نسبة التقليل والتكثير (فان قلت كم رجل عندى فهو باعتبار نسبة الظرف الى الرجل كلام خبرى محتمل للصدق والكذب واما باعتبار استكثارهم اياهم فلا يحتملهما لانك استكثرتهم ولم تخبر عن كثرتهم انتهى ويفهم من كلامه ان بسم الله مع قطع النظر عن متعلقه مثل اذبح واسافر انشاء مع انه كلام غير تام والانشاء كلام تام

٩ والمتعارف فى مثله صيغة المضى كما اختاره البعض لكن المص اختار صيغة المستقبل للدلالة على الاستمرار التجددى منه

٧ يعنى انها كتبت فى اثناء السور للفصل بينها وكتبت فى اول الفاتحة للتبرك بابتداء كلام الله تعالى وان لم يوجد فيها الفصل بين السور منه

٧ وجوابه ما اشرنا اليه بقولنا بل لا يبعد ان يقال ان بسم الله الخ توضيحه ان المراد بالهيئة التركيبية لازمها فيكون مثل قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران رب انى وضعتها انثى فكما ان المراد به اظهار التحزن كذلك المراد هنا اظهار الاستعانة او المصاحبة بالبسملة نسخه

٦ اونقول ان هذه الجملة مستعملة فى لازم معناها فيكون مجازا مرسلا فان الشارع اذا اخبر بانه يذبح باسم الله تعالى مثلا يلزم عليه ان نسخه

٩ هكذا وجد من هنا الى قوله واعلم اه فى بعض النسخ

وايضا يشعر كلامه ان اذبح ونحوه خبر (ويرد الاشكال المذكور على ارادة الخبر ومع ذلك فيه تسليم ان الانشاء بالنسبة الى مفردات الكلام وقد عرفت ان الانشاء بالنسبة الى الهيئة التركيبية * اعلم ان مقدرات القرأن من مدلولات القرأن قال صاحب التوضيح فى اواخر قوله ومما يتصل بذلك المحذوف اللفظ اما حقيقة واما تقديرا وكل ما هو محذوف لكنه ثابت لغة فانه فى حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحدى هذه الاقسام الاربعة ٢ فالدلالة المنقسمة على الاربعة دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى انتهى فقوله فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف صريح فيما ذكرنا من ان مقدرات القرأن من مدلولات القرأن لا من القرأن كما ان معانى القرأن ليست منه على الاصح بل القرأن عبارة عن النظم الدال على المعنى فالمعانى والمحذوفات كلاهما من مدلولات القرأن لا منه فلا تجوز الصلوة بقرأة المقدرات وان كانت مقدار ما يجوز به الصلوة ولا يكفر من جحد كونها من القرأن لانه كما عرفت عبارة عن النظم المنزل المنقول الينا متواترا والمقدرات ليست كذلك واما كونها مدلول القرأن فانكاره بطريق الاطلاق يخشى عليه الامر العظيم واما انكار المقدر المخصوص فلا يخاف عليه خوف المقدر المطلق وتجوز قرائته للجنب والحائض ٣ قال فى اوائل التوضيح لو قرأ الجنب والحائض آية من القرأن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرأن لعدم النظم هذا ما سنح بخاطر الفقير والعلم عند الله الملك القدير وهذا اولى مما قيل واعلم ان مقدرات القرأن ليست منه لانها تذكر لاظهار المعانى ومما قيل ايضا ان مقدرات القرأن هى من المعانى القرأنية لدلالة المنطوق عليها التزاما واما الفاظها فليست من القرأن انتهى فان ذلك بناء على الذهول عن تحقيق المحقق صدر الشريعة * **قوله** (وكذلك يضمر) اى كاضمار البادى فى القرأة بالتسمية اقرأ يضمر (كل فاعل) من المسافر والذابح والمرتحل (ما يجعل التسمية مبدأ له) فيضمر الشارع فى السفر اسافر والذابح اذبح والمرتحل ارتحل اى كل فاعل يتصور ما هو بصدده من الافعال ويقصد جعله تاليا لها يضمر ويقدر الفعل الاصطلاحى الذى يجعل التسمية مبدأ للفعل الحقيقى الذى هو بصدده وان وقع كثير من الافعال تاليا لها ككونه ملفوظا ومحدثا ومؤلفا فيما نحن فيه وكونه ماشيا او راكبا فى نحو اسافر فمن لم يفهم مراد المص قال ان الذى يتلوه كما وقع القراءة وقع كثير من الافعال ككونه ملفوظا ومحدثا ومؤلفا فان هذه الافعال لم يقصد ان يجعل التسمية مبدأ لها واراد المص به ان هذا ليس بمختص بهذا المقام بل هو قاعدة مطردة فذكرها تتميما للفائدة وتقريرا لما ذكرها وفى كلامه تسامح فان التسمية جعلت مبدأ للفعل الحقيقى كالقرأة والمضمر الفعل النحوى الدال عليه فتقدير كلامه ٤ مبدأ لمعناه التضمنى كما هو المختار اولفظ ما يجعل التسمية الخ وفيه خلاف الظاهر اما اولا فلانه اعتبار الحذف قبل مسيس الحاجة اليه واما ثانيا فلان المتبادر من اللفظ ما يدل على المعنى مطابقة وهنا اللفظ المقدر يدل على المعنى تضمنا وله وجه ثالث وهو ان يراد بما اللفظ وبضمير المعنى بطريق الاستخدام بلا تقدير مضاف ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف ٦ اعلم ان المتلفظ بالتسمية فى افعاله لا يقصد به قرأنيته بل يريد به التيمن والتبرك حتى تجوز تلاوته للمحدث كقوله الحمد لله رب العالمين والالفاظ الادعية الشبيهة بالقرأن فالاشكال فى مثل هذا من طغيان الوهم وسوء الفهم واما القول بان المراد بالاضمار الاخفاء فى النفس فالمعنى كل فاعل يبدأ فى فعله باسم الله كان مضمرا فى نفسه ذلك الفعل فيناسب ان يقدر فى الكلام لفظا يدل على ذلك المضمر فسخيف جدا اما اولا فلانه لا يلايم التشبيه واما ثانيا فلان الاضمار فى قول المص ان يضمر ابدأ ولزيادة الاضمار اضمار بمعنى التقدير فكذا هنا رعاية للالتيام واما ثالثا فلان فيه احتياجا الى تقديرات كثيرة كما قرره واما رابعا فلان قوله دال على ذلك المضمر اى دلالة عقلية وهذا خلاف المتبادر واما خامسا فلان قوله مبدأ له يحتاج الى التأويل فان قلت على تقدير كون البسملة جزأ من السور يلزم احد الامرين اما الشروع فى قراءتها بلا جعل التسمية مبدأ لها او جعل الشئ آلة لنفسه قلنا نختار الشق الاول قوله لان الذى يتلوه مقروء قرينة عليه ولا محذور فيه اذ المراد اقرؤا القرأن الذى يليه لا اقرؤا جميع القرأن والامر الذى هو ذو بال فى الخبر الشريف مستثنى منه امور والبسملة منها ويمكن اختيار الشق الثانى قوله جعل الشئ آلة لنفسه مدفوع بملاحظة الاعتبارين اى من حيث انه تسمية بخصوصها آلة لنفسها من حيث انه مقرو وجزء من القرأن فيتحقق وقوع التسمية مع الفعل المبدأ به فحينئذ لا يكون التسمية من جملة المستثنى منه ويدفع محذورا لتسلسل بان البسملة الواحدة تكفى فى غيرها وفى شان نفسه فلا تحتاج الى بسملة اخرى فيظهر

٢ وهى الدلالة بالعبارة او بالاشارة او بالدلالة او بالاقتضاء فهذه الاقسام الاربعة متحققة فى اللفظ المحذوف منه

٣ وقد عرفت ان اللفظ المحذوف مدلول اللفظ المنطوق فهو من معانيه كسائر المعانى التى ليست بلفظ فاذا قرأ الجنب والحائض معانى القرأن بلفظ الفارسى لا يأثم فكذا لا يأثم بقرأة مقدرات القرأن لانها من معانيه ايضا منه

قوله وكذلك يضمر كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ له لا خفاء فى ان المضمر هو الفعل النحوى والتسمية انما جعلت مبدأ للفعل الحسى ففى الكلام حذف مضاف اى يضمر كل فاعل لفظ ما يجعل التسمية مبدأ له هكذا قالوا

٤ اى تقدير كلام المص ومآله احد الامرين كانه قال وكذلك يضمر كل فاعل ما يجعل مبدأ لمعناه التضمنى او يضمر كل فاعل لفظ ما يجعل التسمية مبدأ له منه

٦ اذ الاستخدام يقتضى معنيين وهنا ليس كذلك وصححه بعضهم بانه مثل قولك بعته بدرهم ونصفه وهنا لفظ ما عام عموما على سبيل البدل وقد اريد به احدما يصدق عليه وارجع الضمير اليه باعتبار الاخر وفيه نظر لا يخفى منه

قوله لعدم ما يطابقه ويدل عليه لعله اراد به ان التالى مقروء بجميع اجزائه وليس بمبدوء بجميع اجزائه وانما المبدوء هو الجزء الاول فعدم مطابقته ودلالته لعدم تلبس البداء بجميع اجزاء التالى بخلاف القراءة فانها متلبسة بجميع اجزائه فلذا قويت دلالته عليه فنزل ناقص الدلالة منزلة عادمها والمراد عدم الدلالة اللفظية والا فدلالة الحال قائمة من المشروع وتعليله بقوله لان الذى يتلوه مقروء لتعين المقدر فان حرف الجر يدل على مطلق الفعل لان وضع حروف الجر لافضاء معانى الافعال الى الاسماء غير انها تدل على مطلق الفعل ولا بد فى تخصيصه من قرينة فالقرينة فيما نحن فيه ما يتبع التسمية وهو قوله الحمد لله وهو مقروء متلو فدل ذلك على ان المضمر اقرأ او اتلو قال صاحب

حسن كلة فى المفيدة للجزئية فى الحديث الشريف هذا على تقدير كون البـاء للاستعانة واما على تقدير الملابسة فالامر بين واعتبار الجزئية هين واذا لم تجعل التسمية جزأ من السور كما هو مذهبنا فالامر سـهل على من له اهل وافادة فى الجزئية ليست بكلى **قوله** (وذلك اولى من ان يضمر ابدأ) كما ذهب اليه بعض النحاة مستدلا بان الاعم اولى بالتقدير الايرى انهم يقدرون متعلق الظرف المستقر فعلا عاما كالكون والحصول بانه مستقل بما قصد بالتسمية من وقوعها مبدأ له فتقديره اوقع فى المعنى وكل منهمـا ضعيف اما الاول فلانه اذا وجدت قرينـة الخصوص وفهم ذلك الفعل المخصوص فتقدير الفعل المخصوص اولى وافيد كما نقلناه عن السيد السند كما اذا قيل زيد على الفرس فتقدير راكب افيد من كائن وحاصـل ولا ريب فى ان اقرؤا يفيد تلبس القرأن كله بالتسمية على وجه الاستعانة والتبرك كالنية فى اول الصلوة مثلا تستوعب جميعها فى اعتبار الشرع ما لم يوجد ما ينافيه وكذا هنا وتقدير ابدأ يفيد تلبس ابتدائها بنص وتصريح من الشارع ولا مجال لاعتبار الاستيعاب بالطريق المذكور من الجواب واما الثانى فلان معنى الابتداء ذكرها قبيل الشروع وهو حاصل فيما اختاره ولاحاجة الى ذكر لفظ الابتداء بل مخل بالمقصود كما عرفت وبهذا ينحل ما اورده بعض المحققين من قوله اقول فيه امتثال للحديث فعلا فقط وفيما ذكر من تقدير ابدأ امتثال له قولا وفعلا ولاشك انه اولى انتهى وجه الانحلال هو ان تقدير ابدأ وان وافق لفظه لفظ الحديث لكن لما كان مخلا بالغرض الاصلى رجح جانب المعنى على جانب المبنى الايرى ان البـدء بالحمد يقال الحمد لله ولايقـال ابدأ بالحمد لله بناء على ان المراد فى الخبر الشريف افادة المعنى لا لافادة خصوص المبنى ونظيره اكثر من ان يحصى * **قوله** (لعدم مايطابقه) اى لايوجد فى الاستعمال تعلق التسمية بالابتدأ بخلاف مااخترناه فانه موجود نحو قوله تعالى بسم الله مجريها وقوله عليه السـلام باسمك ربى وضعت جنبي وقوله عليه السلام بسم الله ولجنا وبسم الله خرجنا فاذا كان فى كل ماصرح بالمتعلق فعل مخصوص فتقدير الفعل الخاص فيما لم يصرح المتعلق به مطابق لذلك وقيل اذليس ههنا امر من جنس الابتداء ايطابقه ويدل عليه بخلاف مااختاره لان الذى يتلو التسمية وهو المقرو مطـابق للمقدر ودليل عليه نعم كون الحال حال الابتداء دليل على تقدير ابدأ لكنه خال عن المطابقة والاولوية ٢ بهما وتوضيحه ان مايتلو التسمية ليس فعلا موصوفا بالابتداء بل هو امر موصوف بالقرأة اى المقروئية وكذا المأكول والمذبوح غايته ان المقرو مثلا موصوف بالابتداء فيقال بهذا الاعتبار مبدوء قرأته ولايقال مبدوء على اطلاقه وبهذا القدر لايتحقق المطابقة وبالجملة ان الذى يتلو التسمية ويجعل التسمية مبدأ له ليس امرا موصوفا بالابتـداء بل هو امر موصوف بالقرأة مثلا الى آخره وان لهـا حال الابتداء والانتهاء والتوسط فكما لا يقدر الانتهاء والتوسط فلايحسن تقدير الابتداء فلا اشكال بان الذى يتلو التسمية كما انه مقرو يطـابق تقدير اقرأ ويدل عليه كذلك هو مبدأ يطابق تقدير ابدأ ويدل عليه فيتسـاوى الوجهان انتهى اذ قد عرفت انه ليس مبـدوء على اطلاقه بل مبدوء قرأته مثلا على انه انما يحسن تقـدير ابدأ فى الزمانيات كالحركة والقرأة والاكل واما فى الانيات كالوصول وسـائر مايقع فى الآن فلايحسن تقـدير ابدأ وهذه الوجوه اولى من الوجه الاول اذ عدم وجدان الاستعمال لايعبر بعدم المطابقة فى المحـاورات ويتضح منه وجه قوله ويدل عليه * **قوله** (ومايدل عليه) والضمـير المرفوع للموصول والمجرور لابدأ وفى نسخـة ويدل عليه عطفه على يطابقه والمنفى الدلالة الظاهرة مثـل مايدل على تقدير اقرأ والا فكون المقـام مقام الابتدأ دليل فى الجمـلة على تقدير ابدأ كما اشرنا ويحتمـل ان يكون المنفى المجموع من حيث المجموع ولايلزم منه نفى كل واحد منهما فحينئذ ذكر الدلالة لعدم غناءها لالانتفائهـا فلا اشكال بان التعليـل يفيـد نفى الجواز والمـدعى نفى الاولوية اذ القرينة موجودة امابالجملة او بالمرة لكن لما كان خاليا عن المطـابقة انتفت الاولوية * **قوله** (اوابتدائى) عطف على ابدأ اى وذلك اولى من ان يضمر ابتدائى وهو اضمار المصدر مع فاعله وخبره لما امكن ان يقال تقدير ابتدائى اولى لكون الجمـلة حينئذ اسمية ولهذا اختاره الامام اشار الى رده صريحـا بعد انفهامه ضمنا والا يفهم من تعليل عدم اولوية ابدأ عدم اولوية ابتدائى بذلك التعليل فليس لذكره بعده كثير نفع واستفدنا منه ان تقدير قرائتى ايضا مرجوح بعلة زيادة الاضمار فيه وتخصيص التعرض بابتدائى لمـا ذكرنا والقول بانه يرجح تقدير ابتدائى موافقة لقوله تعالى بسم الله مجريها ومرسيهـا ودلالته على الاستمرار مدفوع بان تقدير الفعل موافق لقوله تعالى اقرأ باسم ربك فتعارضا فتساقطا وماذكره سالم عن المعارضة قوله ودلالته

٣ الاختصاف الذى يقدره النحاة هو ابتدىء فعل القراءة وتقدير العام اولى الا ترا هم يقدرون متعلق الجـار الواقع خـبرا او صفـة او صـلة او حالا بالكون والاسـتقرار حيث ماوقع و يؤثرونه لعمومه وايضا ان تقدير فعل الابتداء مسـتقل بالغرض المقصود من التسميـة فان الغرض منها ان يقع مبدأ بها فتقدير فعل الابتداء اوقع واما ظهور فعـل القراءة فى قوله تعالى اقرأ باسم ربك فلان الاهم ثمة القراءة ولهذا قدم الفعل على متعلقه بخـلاف البسملة فان الاهم فيها الابتداء واجاب عـنه صاحب الاختصاف بان تقـدير اقرأ اصح لانه اخص وامس بالمقصود منه واتم شمولا فانه يقتضى ان التسمية واقعة على القرأة كلها مصاحـبة لها وان القراءة كلها بالله بخلاف تقدير ابتدىء فانه يقتضى مصاحبتها لاول القرأة واستشهاد بتقدير النحاة غير مجد لانهم انما فعلوه تمثيلا وتقريبا • ولو قلت • زيد على الفرس او زيد من العلماء او زيد فى البصرة لقدرت راكب ومعدود ومقيم وكان امس من الاستقرار واما قوله ان الغرض ان يقع التسمية مبدأ فقول بموجبه وان ذلك يقع فعلا بالبدأ بها لاباضمار فعل الابتداء لان من صلى فبدأ بتكبيرة الافتتاح اوجح فبـدأ بتكبيرة الاحرام يكون باديا باسم الله ولايحتاج فى كونه باديا الى اضمار ابتدىء او بدأت بذلك قال اليمنى رحمـه الله اختيار النحـاة فى متعلق الظرف الفعـل العام انما هو عـند عدم قرينـة الخصوص واما عند وجود القرينة فتقدير الخاص اولى واكثر فائدة وتقدير الخاص لا يخرج الظرف عن كونه مستقرا لان معنى استقرار الظرف كون عامله مستقرا مضمرا فـيه وهذا المعنى موجود فيه سواء كان مقدرا بالعام او الخاص

قوله وابتدائى لزيادة اضمار فيه اقول يشعر كلامه هذا ان ابتدائى حينئـذ متعلق الباء لان الكلام فى بيان المتعلق وليس كذلك لان المتعلق حينئذ حصل او حاصل وجـه زيادة الاضمار فيه ان المضمر عـند تقدير اقرأ كلمتان وعند تقدير ابتـدائى اربع كلمات بل خمس

٢ مبتدأ قوله بهما خبره اى والاولوية حاصلة بهما اى بالمطابقة والدلالة معا لا بالدلالة فقط او بالمطابقة فقط

على الاستمرار ان اراد ان الجملة الاسمية تدل عليه بالوضع فلا نسلم ذلك كما نقله المحقق التفتازانى فى شرح التلخيص عن عبد القاهر عدم دلالته على ذلك وان اراد انها تدل عليه عقلا كما ذهب اليه بعض توفيقـا بين الكلامين فلا نسلم ذلك ايضاهنا اذ الابتداء لكونه امرا غير ممتد لايحسن فيه اعتبار الدوام والاستمرار والدلالة ٣ المذكورة بمعونة المقام واعتباره بالنسبة الى جميع الامور ضعيفة فان مثل هذا ليس بمتعارف * **قوله** (لزيادة اضمار فيه) ليست فى تقدير اقرأ لان مجرد تقدير ذلك المصدر وجعل الباء متعلقة به لايكفى بل لابد من تقدير حاصل او حصل فزاد الاضمار فيه والقول بان الزيادة لاعتبار زيادة الحروف قاصر لان تقدير بدئى ايضا فيه زيادة اضمار لما ذكرنا لا لما ذكره فيندفع الاعتراض فيه ايضا بان حذف الجملة ليس اقل من حذف المضاف والمضاف اليه فان فيه حذف الخبر ايضا اما حاصل او حصل فاذا اعتبر حصل يعادل اقرأ وما سواه زائد عليه ثم ان جعل الجار متعلقا بابتدائى فالخبر مقدر بعد البسملة وهذا هو المفهوم من السوق وان جعل متعلقا بالخبر يقدر قبلها وعلى التقديرين الظرف مستقر لما ذكرنا من ان الابتداء ٤ منفهم من المقام * **قوله** (وتقديم المعمول) اوقع لما ثبت كون تقدير فعل خاص اولى حاول بيان موقع تقديره ومقتضى السوق وتأخير العامل ههنا اوقع لكون الكلام فيه لكن راعى ما هو المتداول فقال وتقديم المعمول الخ قوله ههنا اى فى البسملة الواقعة فى اوائل السور لافى اول الفاتحة فقط فانه احتراز عن مثل قوله تعالى • اقرأ باسم ربك • على ما اختاره صاحب الكشاف من ان باسم ربك متعلق باقرأ المقدم ورضى به المصنف واما على ما اختاره صاحب المفتاح فهو متعلق بالمؤخر فلا يكون احترازا ووجهه على ما اختاره ان القرأة هناك اهم لانه اول ما نزل فكم من شئ يكون اهم لعارض قال العلامة هنا لانها اول سورة نزلت ٦ وقال السيد السند قد ثبت فى الاحاديث الصحيحة ان اول ما نزل سورة اقرأ الى قوله مالم يعلم كما قرره الائمة فى مسئلة تأخير البيان فليحمل عليه قوله لانها اول سورة نزلت ولاينافى ذلك قول الاكثرين اول سورة نزلت هى الفاتحة ولا قول بعضهم انها سـورة المدثر لان الخـلاف فى نزول السورة بتمامها قوله الى مالم يعلم دليل واضح على ان مراده ان اول ما نزل بعض آية من سورة اقرأ ولم ينزل قبلها آية فكان الاهم القرأة لامر عارض وان كان اسم الرب اهم فى ذاته من كل مهم واما سورة الفاتحة اول سورة نزلت بتمامها فالاولية فى الموضعين حقيقة الاولى بالنسبة الى الآيات والثانية بالنسبة الى السورة اما سورة المدثر فاول سورة نزلت بتمامها بعد تأخر الوحى بمدة متطاولة فاولية حقيقة ايضا بالنسبة اليه فلا اشكال ٧ اصلا على ان المقام مقام خطابى لايطلب له برهان يقينى حتى يضر به احتمال وهمى او ظنى قوله (اوقع) اى اثبت وامكن من وقع الحق اذا ثبت وثباتها باعتبار وقوعها فى محل يقتضيها الحال هنا وحاصله انه احسن وقعا وازيد وقوعا فى قلب السامع من تقديم العامل قوله (كما فى قوله تعالى • بسم الله مجريها •) استشهاد بما هو نظير له لاتمثيل اذا جعل الجملة اسمية من مبتدأ او خبر مقدم عليه فقدم هذا الظرف المستقر لكون اسمه تعالى اهم وفيما نحن فيه ظرف لغو قدم على عامله المحذوف وبهذا الاعتبار صار نظيرا له من حيث ان فى كل منهما تقديم ما حقه التأخير مع قطع النظر عن كونه معمولا او لايكون او تمثيل على تقدير ان يكون مجريها عاملا فى بسم الله بناء على جواز تقدم عامل المصدر عليه لاسيما اذا كان جارا او مجرورا لانه مصدر ميمى ٨ والمعنى حال اجرائها وارسائها باسم الله فقط لابهبوب الرياح فى الاول والقاء المرساة بكسر الميم فى الثانى حاصل او كائن اذ الخبر محذوف كذا قرره المص فى تفسير الآية ٩ المذكورة وجوز فيه غير هذا الوجه فلا يكون فيه تنظير ولاتمثيل والمحتمل يصلح مثالا وتنظيرا وان لم يصلح دليلا ولايضره ان لايكون الوجه راجحا على سائر وجوه اعرابه فان غير هذا الوجه قدمه المص هنالك ورجحه لكن لايخل بمقصوده قوله (وقوله • اياك نعبد •) استشهاد وتوضيح بما هو الاشهر وسيجئ بيانه وانما اورد مثالين نظيرين لان احدهما وهو بسم الله مجريها عين مانحن فيه على تقدير تعلق بسم الله بمجريها وهـذا احد محتملاته كما نقلناه عن المص ونظير ما نحن فيه على تقدير ان تكون الجملة جملة اسمية من مبتدأ وخبر مقدم عليه وعلى تقدير غير هـذا الوجه لايكون مما نحن فيه ولهذا اورد نظيرا لايحتمل غيره وهو اياك نعبد ولم يكتف به لان المثال الاول يصلح ان يكون دليلا على وجوب تقديره مقدما كما اختاره صاحب الكشاف لكن لما كان هذا على وجه واحد من وجوه اعرابه غير المصنف عبارة الكشاف وترك قوله والدليل عليه قوله بسم الله مجريها لكن قدمه عكس ما فى الكشاف اشارة الى كمال مساسه لما نحن فيه ولو على وجه واحد * **قوله** (لانه اهم) اى المعمول اهم صغرى وكبراها مطوية وهى كل ما هو اهم تقديمه واجب فى نظر البليغ وهذا معنى اوقع فتقديم المعمول اوقع اما بيان الصغرى فلانه لاشتماله على

٣ اى دلالة الجملة الاسمية عقلا على الدوام والاستمرار انما هى بمعونة المقام وهذا المقـام لايلايم الدوام

٤ ولايضر كونه فعلا خاصا

قوله وتقـديم المعمول ههنا اوقع قوله ههـنا تعريض بان الاوقع فى اقرأ باسم ربك تقديم القرأة لانها اول سـورة نزلت فكانت القرأة هناك اوقع فان قيل الاكثر عـلى ان اول منزل من القرأن هو الفاتحـة اجيب بانه قد ثبت بالاحاديث الصحيحـة ان اول منزل هو اقرأ باسم ربك الى قوله مالم يعلم فاختلاف الروايتين محمول على السورة بتمامها فالمراد ان اول سورة نزلت بتمامها هى الفـاتحة ولايضره تقدم نزول بعض من سورة اخرى على الفاتحة

٦ وهنا اشكال وهو ان القرأة وان كانت اهم لعارض فاسم الله تعالى اهم لعارض ايضا وهو كونه نصب عين الموحد بحيث لا يخطر بباله شئ الا وهو سبحانه و تعالى يخطر قـبله فتعارض المقتضيان فيتسا قطا فتبقى الاهمـية الذاتية سالمة عن المعارضـة فينبغى تقـديم المعمول هنا ايضا ولعـل لهذا ذهب الـيه صاحب المفتاح تأمل ثم تدبر عـلى ان الدليل لايشفى العليل اذ كون القرأة اهم يقتضى تقـديم القرأة فى الذكر ولايقتضى تعـلق باسم به لجواز ان يكون معنى اقرأ اوجـد القرأة وباسم ربك متعلقا بالمؤخر ولو اسـقط لفظة هـنا وقال وتقـديم المعمول اوقع اختيارا لمسلك السكاكى لكان ابلغ واحسن كما لايخفى

٧ كذا حققه القسطلانى فى شرح البخارى فى التوفيق بين الاحاديث والاقاويل

٨ لانه ان جعل اسم زمان اومكان كما فى غير هذا الوجه فلا يعمل

٩ والجملة على التقديرين حال بدون الواو لانهـا فى تأويل المفرد كقوله تعالى • بعضكم لبعض عـدو •

قوله كما فى بسم الله مجريها وقوله • اياك نعبد • وفى ضمن التمثيل باول هذين المثالين استدلال بما صرح به على ما لم يصرح فان القرأن يفسر بعضـه بعضا والمثال الاول ليس من باب تقديم المعمول على عامله لانه لايتقدم معمول المصدر عليـه بل هو من باب تقديم الخبر على المبتدأ فالتمثيل فى مجرد افادة التقديم الاختصاص واما ما نحن فيه فمن باب تقديم المعمول على العامل

اسم الذات المقدس المعبود بحق المحمود على المطلق كان اهم بحسب اعتناء المتكلم الموحد به فان اسم الله تعالى نصب عين الموحد بحيث لا يخطر بقلبه شئ الا وقد خطر هو معه بل الا وقد خطر هو قبله ٢ فالمراد بالاهمية الاهمية الناشية من هذا الوجه لا الاهمية الذاتية وان كانت متحققة لكن الاهمية المقتضية للتقديم الاهمية العارضة بالاسباب الطارية والظهور ولم يتعرض له واما صاحب الكشاف فلم ينظر الى هذه النكتة على الاهمية بالدلالة على الاختصاص ولكل وجهة ونظر المص ادق لانه جعل الدلالة على الاختصاص وجها مستقلا للتقديم لا بيانا للاهمية بقرينة عطفه عليه وجعله عطف تفسير مع كونه نادرا قليلا بالنظر الى خلافه تكلف مستغنى عنه بما ذكرناه * **قوله** (وادل على الاختصاص) الظ ان صيغة التفضيل فى المواضع الاربعة بمعنى اسم الفاعل او الصفة المشبهة عبر عنه للمبالغة فى ذلك بالتعبير بصيغة التفضيل فيندفع المحذوران معا وقد يتكلف بان دلالة ٣ تلك الصيغ على معانيها الاصلية والمفضل عليه محذوف لظهوره مثل الله اكبر والمعنى اهم وادل من تأخير المعمول وفى صورة تأخيره اصل التعظيم والموافقة فى الوجود حاصل بجعل اسم الله تعالى صدر الفعل المشروع فيه واذا قيل اقرأ باسم الله يستفاد منه صدارة اسم الله تعالى لكون معناه افتتح القرأة باسم الله تعالى فيتحقق اصل التعظيم والموافقة فى الوجود حيث يستفاد منه ان اسمه تعالى لكونه موقوفا عليه لتمامية الفعل مقدم على القرأة وبمعونة ذلك يحصل تعظيم اسمه تعالى وكذا يفهم منه اصل الاهتمام ففى صورة التقديم تحقق الزيادة والتفضيل على ذلك واما الاختصاص فى صورة التأخير بمعنى الحصر ٤ فمن مذاق الكلام فان الشارع فى امر ذى بال اذا شرع مستعينا باسمه تعالى او مصاحبا متبركا به لا سيما القائل اذا كان موحدا يفهم منه انه لم يستعن بغيره ولم يتبرك بما سواه فيحصل القصر لكن التقديم ادل على ذلك نظيره قوله تعالى وهو الله فى السموات وفى الارض الآية قال المص والمعنى هو المستحق للعبادة فيهما لا غير انتهى وكذا فى الكشاف وكم من موضع صرح المص والزمخشرى بحصول الاختصاص القصرى مع عدم تحقق ادوات القصر بمعونة المقام ومساق الكلام فدلالة استعانة الموحد باسمه تعالى على نفى ما عداه اظهر من ان يخفى ووجه دلالة التقديم على الاختصاص على ما بينه قدس سره هو ان المشركين كانوا يبدؤن فى افعالهم باسماء الهتهم فيقولون عند الشروع باسم اللات والعزى وكان هذا التقديم منهم لمجرد الاهتمام الناشى من قصد التبرك والتعظيم لا للاختصاص اذ لم يكونوا ينفون التبرك باسم الله تعالى فوجب على الموحد ان يقصد بعبادته قطع شركة الاصنام كما يقصد بفوائده الواحد العلام فيجب ان يأتى بعبارة ادل على الاختصاص والقصر وهذا لا يحصل الا بتقديم المعمول فعلم منه ان القصر هنا قصر افراد لا قصر قلب ٦ كذا فهم من كلامهم ولا يخفى ما فيه اذ قصر الافراد والقلب والتعيين انما يجرى فى القصر الاضافى بخلاف القصر الحقيقى فانه لا يجرى فيه الاقسام الثلثة وما نحن فيه من قبيل القصر الحقيقى والى ذلك اشار بعض المحشين فى حاشية شرح التلخيص قوله وادل على الاختصاص والتقديم يستلزم التخصيص غالبا لا كليا فالمراد بالدلالة الدلالة الظنية بمعنى الامارة والمعنى وتقديم المعمول اقوى امارة على الاختصاص من كون مساق الكلام امارة عليه قيل هذا مع ما عطف عليه معطوف على قوله اوقع فيكون تقديم المعمول معللا بوجوه اربعة ولا يحسن عطفه على اهم لان ضمير لانه راجع الى المعمول لانه هو الاهم لا التقديم فاذا عطف عليه يكون المعنى ولانه اى المعمول ادل على الاختصاص ولا يخفى سقامته الا ان يتكلف ويقال ان المراد تقديمه ادل بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه فحينئذ يجوز عطفه على اهم من قبيل علفتها تبنا وماء باردا فتكون الاوقعية معللة بوجوه اربعة والاحتمال الاول هو المعول عليه * **قوله** (وادخل) اى اشد مدخلية (فى التعظيم) وادخل فى التعظيم من قولهم هو احسن الدخلة والمدخل اى المذهب فى اموره من دخل بمعنى جاز اى تجاوز كما هو الظاهر ودخل بمعنى جاز حقيقة او مجاز والمعنى ان له دلالة وتسببا فى تعظيمه وحاصله واقوى فى التعظيم وصيغة التفضيل قد مر توضيحها * **قوله** (واوفق فى الوجود) من وفق امره اى وجده موافقا لا من وافق حتى يكون اسم التفضيل على خلاف القياس لكونه من المزيد او من وافقه على مذهب الكوفيين كما قيل فى ابلغ انه من المبالغة * **قوله** (فان اسمه تعالى) سواء اريد به جميع الاسماء الحسنى او لفظ الجلالة (مقدم على القرأة) سابق فى الوجود فتقديمه على عامله المقدر اوفق من تأخره تقديرا والمراد بالوجود الوجود فى نفس الامر فاسمه تعالى مقدم وجوده فى نفس الامر على وجود القرأة فى نفس الامر لكون مسماه مقدما على جميع الممكنات والقرأة من جملة الممكنات واسم السابق

٢ ادام الله سبحانه وتعالى استاذنا المحقق فخر الملة والدين وافضل المعاصرين من وجوه حيث جاء بعبارة تتضمن اقصى مطالب المجاهدين اذ ما من شئ الا والله سبحانه وتعالى خالقه فعلى المؤمن ان يكون نظره دائما الى الخالق دون المخلوق منه

قوله وادل على الاختصاص وادخل فى التعظيم واوفق للوجود بيان لوجه اهمية التقديم ههنا فالعطف من باب عطف التفسير ووجه كون التقديم للاختصاص اهم ان المشركين كانوا يبتدؤن باسماء آلهتهم فيقولون باسم اللات وباسم العزى فوجب على الموحد ان يقصد معنى اختصاص اسم الله عز وجل بالابتداء وذلك انما يكون بتقديم اسمه تعالى وتأخير الفعل كما قصد بتقديم الاسم الدال على ذاته تعالى على الفعل فى «اياك نعبد» معنى الاختصاص وتقديم المشركين اسماء آلهتهم لمجرد الاهتمام الناشى من قصد التبرك والتعظيم لا لقصد الاختصاص الدال على نفى التبرك باسمه تعالى فانهم كانوا يتبركون به ايضا لقوله تعالى «ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ولقولهم هؤلاء شفعاؤنا» فيجب على الموحد ان يعبر بطريق القصر القاطع لشركة الاصنام نفيا لوهم تجويز الابتداء باسماء آلهتهم فالقصر المؤدى بهذه العبارة هو قصر الافراد لا قصر القلب وهذا هو الوجه لا ما يقال ان المعنى اختص اسم الله بالافتتاح للتبرك وخالفهم فى اختصاص اسماء آلهتهم به لذلك لان هذا معنى التخصيص بالذكر لا معنى التخصيص المفيد للقصر ومعنى كون التقديم اوفق للوجود ان اسمه تعالى كان موجودا قبل وجود القرأة والقراءة كيف لا يكون مقدما عليها وقد جعل آلة لها وآلة الشئ متقدمة عليه لتوقفه عليها

٣ اسم ان خبره على معانيها منه

٤ اى قصر الموصوف على الصفة اذ المعنى قراءتى مقصورة على الاتصاف بكونه باسم الله تعالى لا يتجاوز الى الاتصاف بكونه بغير اسم الله تعالى فالمقصور هو القرأة المسندة الى الفاعل والمقصور عليه هو الاتصاف المذكور والمطلوب كون المقصور عليه الاستعانة باسم الله تعالى او المصاحبة والتبرك به لكن ذلك يستلزم هذا فاتضح من هذا البيان ان القصر اضافى لا حقيقى اذ قصر الموصوف على الصفة لا يكاد ان يوجد حقيقيا فيكون قصر افراد كما هو الصواب او قصر قلب كما ذهب اليه البعض فيندفع البحث المذكور منه

٦ قيل يحتمل ان يكون قصر قلب لان ابتداءهم باسماء آلهتهم لما كثر وقوعه منهم على الانفراد قلبه الموحد انتهى ولا يخفى ما عليه منه

سابق وانما اعتبرنا الوجود فى نفس الامر دون الوجود الخارجى لان الاسم ليس له وجود خارجى ما لم يتلفظ به فتقدم تلفظه وتأخره منوط باعتبار التكلم به فينبغى ان يراد الوجود فى نفس الامر وايضا وجود القرأة فى الخارج بالمعنى النسبى غير ثابت وبالمعنى الحاصل بالمصدر لا يساعده كلام المص وكذا الكلام فى سائر تقادير الافعال من الذبح والاكل والشرب * **قوله** (كيف لا) ولفظة لا سقطت من بعض النسخ فقدرها بعضهم اى كيف لا يكون اسمه تعالى مقدما على القرأة ونحوها (وقد جعل) اى الاسم (آلة لها) وهذه الجملة الحالية اشارة الى بعد ذلك لان عدم كون اسمه تعالى مقدما على القرأة مع جعله آلة لها مستبعد جدا مستنكر قطعا اذ شان الالة التقدم لكونه موقوفا عليها فمثل هذه الجملة الحالية كالتعليل لما قبلها ومراده بيان ان اسمه تعالى حين التلفظ واجب التقديم على قرأة المقر ولهذا التعليل والا فاسمه تعالى مقدم على كل ممكن لما ذكرنا سواء جعل آلة او لا كما يشعر به قوله واوفق فى الوجود فذكر هذا بعد ذلك للتنبيه على ما ذكرنا وللاشارة ايضا على ان المختار عنده كون الباء للالة وللتمهيد ايضا الى رواية الخبر الشريف * **قوله** (من حيث ان الفعل لا يتم ولا يعتد به) الحيثية هنا للتقييد ويحتمل ان تكون للتعليل فهو احتراز عن حيثية كونه آلة غير مقصود بالذات بل تابع للقرأة حتى يلزم ترك تعظيم اسمه تعالى فان هذا من لوازم الالة الحقيقية والمراد هنا كونه مشابها بالالة من حيث توقف كمال الفعل عليه شرعا ولعل هذا مراد من قال فان للالة جهتين جهة تبعية وجهة توقف نفس الفعل وكماله عليه وقد لوحظ ههنا الثانية دون الاولى انتهى وينكشف منه وجه الشبه كما لا يخفى فالباء مستعارة لهذا استعارة تبعية فتأمل وكن على بصيرة والمراد بالفعل الحاصل ٢ بالمصدر لا المعنى النسبى فانه لكونه معدوما لا يوصف بالتمام ونحوه ولم يقل من حيث ان القرأة كما يقتضيه السوق للتعميم ولدخول القرأة دخولا اوليا كانه قيل من حيث ان القرأة ونحوها من الفعل فلا اختلال فى الانتظام * **قوله** (شرعا) اى ولو كان تاما حسا او عقلا لكن الاعتبار بالتمام شرعا * **قوله** (ما لم يصدر باسمه تعالى) اى ما لم تذكر فى اوله البسملة اذ التصدر استعير للاول استعارة مشهورة حتى صار كانه حقيقة فيه والاولى ان يقال ما لم يصدر بالبسملة اذ التصدير باسمه تعالى اعم من البسملة وغيرها والكلام فى البسملة والحديث الشريف ناطق به واما الاعتراض بانه لا يصح جعل اسم الله تعالى آلة لقرأة الفاتحة عند من يجعل اسم الله جزأ من الفاتحة فمدفوع بما اوضحناه سابقا وقد يجاب ايضا بما اشرنا اليه آنفا من ان المراد بالالة ليست بالة حقيقية لا يجادها بل مشابه بها من حيث توقف اعتداد الفعل شرعا عليها فلا منافاة بين كونها جزأ داخلا فى الفعل حقيقة وكونها شبه آلة خارجة عنه اعتبارا انتهى ويرد عليه ان البسملة من حيث الاعتداد بها شرعا تتوقف على نفسها فالاشكال باق بعد فالوجه ما قدمنا سابقا * **قوله** (لقوله عليه الصلاة والسلام) تعليل لقوله لا يتم الفعل بدونه ولا يعتد به شرعا بيان له لان المراد ليس آلة حقيقية حتى لا يتم بدونها فى نفسه بل ما يشبه الالة فالمراد ما ذكر لقوله عليه السلام (كل امر ذى بال) اى ذى شرف لا يلام متعاطيه ولا يذم من يرومه البال الحال والشان وامر ذى بال اى شرف يعتنى به والمراد كامر مأذون التناول ٦ شرعا فيحترز به عن الامر الممنوع تعاطيه شرعا لا الامر الحقير الذى يباح تناوله وقد يطلق البال ايضا على القلب بناء على ان الامر كانه ملك قلب طالبه لاشتغاله به كما قيل فى تفسير قوله تعالى «انه عليم بذات الصدور» وقيل شبه الامر بذى قلب على الاستعارة المكنية فاثبات القلب له تخييلية ولما كانت الاستعارة ابلغ كان هذا الوجه ارجح * **قوله** (لم يبدأ فيه باسم الله) صفة اخرى للامر عدم البدء فيه بالبسملة بالترك عمدا واما الترك نسيانا فعفو كما قرره فى تسمية الذابح مع انه لا تحل الذبيحة بدونها فغيره اولى بذلك العفو والحديث الشريف على ما رواه الخطيب فى جامعه كل امر ذى بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو ابتر نقله على القارى فى اوائل شرح المشكوة وهذا يدل على تمام المدعى وما نقله المص لا يدل على تمامه مع ان البعض قال لم نجد هذا اللفظ بعينه فكانه نقل بالمعنى انتهى النقل بالمعنى جوزه الشرع اذا لم يحفظ لفظه المنيف الصادر من معدن الفصيح العريف واما اذا حفظ فلا معنى لتبديل ما صدر من منبع البلاغة بما لا قدر له فى جنبه اصلا والمص اقتفى فى ذلك بجار الله العلامة لكنه لم يصب ٣ * **قوله** (فهو ابتر) اى ناقص الاخر ومقطوع الذنب ولذا قيل لمن لا عقب له ابتر وفيه تنبيه على ان نقصان الاول يسرى الى الاخر بل هو كناية عن نقصان الامر بتمامه اذ نقصان الاخر يستلزم نقصان الامر كله وانما فسر بناقص

قوله كيف وقد جعل آلة لها بيان الاظهر بالظاهر وكان ينبغى ان يعكس

٢ فيتناول المكتوب والمقرو وسائر الامور المباحة ومحمد وحدة التناول ولذا ورد فى الحديث الشريف كل امر ولم يرد كل فعل وبهذا يتضح حسن قول المص فيما مر لان الذى يتلوه مقرو ولم يقل قرأة منه

٦ حتى منع الشعبى كتابة البسملة فى اوائل كتب الاشعار وان جوزه سعيد بن المسيب لكن مراد المانع الاشعار القبيحة ومراد المجوز الاشعار الحسنة فالنزاع لفظى فيصان ايراد البسملة فى الهجويات والهذيان ومدح الظلمة كما تصان فى اكل الحرام وشرب الحرام وموضع الخبثات قال على القارى فى اوائل شرح المشكوة والاظهر انه لا يكتب فى اوائل كتب المنطق على القول بتحريم مسائله انتهى وكذا فى اوائل الحكمة وعلم النجوم وغيرها من العلوم الممنوع تعاطيها منه

قوله وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله اقرأ ولا يظن ان متعلق الباء حينئذ يكون متبركا وان الظرف مستقر وقع حالا من فاعل اقرأ المقدر لان الغرض بيان معناه بحسب الانسحاب يريد بيان ان تلبس القرأة باسم الله على وجه التبرك لان المتلبس به معنى التبرك حتى يكون الظرف مستقرا كما فهمه التفتازانى من عبارة الكشاف والا يمكن مثل هذا التقدير حين حمل الباء على الاستعانة نحو مستعينا بالله اقرأ

الاخر مراعاة لاصل وضعه لانه فى الاصل مقطوع الذنب كما افصح به كلام الجوهرى واعلم ان تصدير الفعل باسم الله تعالى لايكون الابذكر اسمه ويقع على وجهين احدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه كلفظة الله مثلا والثانى ان يذكر لفظ دال على اسمه كما فى التسمية فان لفظ اسم مضافا الى الله تعالى يراد به اسمه لكن لابخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقا فيستفاد ان التبرك والاستعانة بجميع اسمائه واما الباء فهى وسيلة الى ذكره على وجه يوذن بجعله مبدأ فهى من تتمة ذكره على الوجه المطلوب كذا نقل عن السيد قدس سره فى دفع الاشكال بان الابتداء بالباء ولفظ اسم وليس شئ منهما من اسماء الله تعالى ولك ان تقول ان المراد بالابتداء الابتداء العرفى لاالحقيقى لانه غير منقسم فلايمكن ان يراد هنا فلا اشكال بالنظر الى الابتداء العرفى ولا حاجة الى تطويل الجواب ولما اريد ٦ بالحديث الشريف رجحان الالية لدلالته على عدم التمام بدونها التزاما بخلاف المصاحبة فانها لادلالة لها على ذلك مرضها فقال (وقيل الباء للمصاحبة) فيكون ظرفا مستقرا عند الجمهور كما اشار اليه بقوله (والمعنى متبركا باسم الله اقرأ) اشار الى ان بسم الله حال من فاعل محذوف وهو اقرأ على ما اختاره المصنف او ابتدأ على ما اختاره البعض وجوز الرضى وصاحب اللباب كونه ظرفا لغوا ثم انه لم يرد به ان الباء صلة للتبرك والمصاحبة حين كونها للمصاحبة والالزم التسلسل بل اراد بيان حاصل المعنى واصل المعنى كائنا باسم الله تعالى اقرأ وحاصله ماذكره اولانه لايقتضى كون الظرف مستقرا فعلا عاما بل يجوز ان يكون فعلا خاصا حين قامت قرينة عليه كامر واعلم ان الجمهور على ان الظرف اذا كانت الباء للملابسة والمصاحبة ظرف مستقر كما اشرنا اليه فاذا كانت للاستعانة والالية لغو لان مدخولها يجعل آلة للفعل المقدر بالمعنى المذكور كالقرأة مثلا فتكون الباء متعلقة به ومفضية معناه الى مدخوله مع كون الفعل المقدر فعلا خاصا ولايعتبر فيه معنى فعل اخر عامل فى الظرف كما فى باء المصاحبة وجوز الرضى وصاحب اللباب اللغوية على الاول ايضا ونقل عن القاسم الليثى انه اذا قصد بباء المصاحبة مجرد كون معمول الفعل مصاحبا لمجرورها زمان تعلقه به من غير مشاركة فى معنى العامل فمستقر فى موضع الحال وان قصدت مشاركته فيه فلغو ويؤيده التمثيل باشترى الفرس بسرجه لاحتمال الكلام لمعنيين فعلى احد الوجهين يكون السرج مشترى دون الاخر بخلاف نحو تعممت بالعمامة فانه لايحتمل اللغوية وكذا ما نحن فيه اذ لم يقصد ايقاع القرأة على اسم الله تعالى انتهى اما ان يريد التوفيق بينهما فان من ذهب الى كونه ظرفا مستقرا نظر الى القصد الاول ومن جوز كونه لغوا نظر الى القصد الثانى او يريد ان الظرف المستقر ليس على اطلاقه بل على قصد الاول وكذا اللغوية ليست على اطلاقها بل على القصد الثانى فهم لم يصيبوا فى هذا الاطلاق وهذا الوجه الاخير هو اللايق بالاعتبار فان فى التوجيه الاول بحثا لايخفى وقد قيل عليه ان المصاحبة انما هى المعنى الاول واما الثانى فهو معنى الالصاق ورد بانه ليس بشئ اذ الالصاق لاينافى المصاحبة خصوصا على مذهب القائل بعدم انفكاكه عنها انتهى قال بعض الافاضل وفرقوا بين الباء للالصاق والاتصال وبينها للمصاحبة والمقارنة بعموم المطلق فان الملتصق مصاحب من غير عكس فان قولك اشتريت الفرس بسرجه اى ملابسا به لايستلزم ان يكون السرج حال اشتراء الفرس ملتصقا به انتهى ولاتخفى المنافرة بين الكلامين فان الظاهر من هذا ان الالصاق يستلزم كون السرج ملصقا به حال اشتراء الفرس سواء كان مشترى اولا والمتبادر من ذلك الكلام ان الالصاق يستلزم كون السرج مشترى سواء كان ملصقا به حال الشراء اولا وقول بعض الافاضل هو الاحرى بالقبول بل الاولى الاحالة الى القرائن فى كونه مشترى اولا وملصقا به حال الشراء اولى لاسيما على مذهب القائل بعدم الانفكاك بينهما قوله متبركا بسم الله الرحمن الرحيم اشار الى ان معنى الملابسة بسم الله متبركا اذ اصل الملابسة مستحيل هنا ٧ وقيل الايصح رجوعه اليهما بناء على كونه آلة ليس الا باعتبار التوسل ببركته فيرجع بالآخر الى هذا انتهى وقد عرفت ان جعله للآلة تشبيها لاحقيقة فيفيد التبرك ايضا فقوله فيرجع فى الاخرة الى هذا ضعيف اذ الاستعانة تفيد ان الفعل لايتم بدونه بخلاف المصاحبة ومن هذا رجح المص الاستعانة عليها عكس ما فى الكشاف ويؤيده قوله ليعلموا كيف يتبرك باسمه ولم يقل كيف يستعان باسمه اكتفاء بالقدر المشترك بينهما ولايقال ان هذا القول من مقول قيل لان تغير مقول قيل يأبى عنه وايضا يلزم منه تمريض قوله ليعلموا الخ مع انه لم يذكر نكتة غيره فمعنى قوله والمعنى اى على التقديرين متبركا باسم الله تعالى * قوله (وهذا ومابعده الى آخر السورة مقول على السنة العباد) رفع ٣ لمايتجه على ماسبق ٩ انه كيف تصح الاستعانة والتبرك

٧ اذا اصل الملابسة مستحيل هنا قيل ان الباء موضوعة لجزئيات الملابسة ومنها التبرك وضعفه ظاهر اذ التبرك ليس من جزئيات الملابسة بل هى يفيد التبرك فى بعض المواضع فاذا استحال نفس الملابسة يحمل على التبرك سعد

٩ لكن هذا الاتجاه بالنسبة الى الحمد غير ظاهر وان ظهر بالنسبة الى اياك نعبد الان قال ٣ ذكر الحمد فى الجواب استطرادى ليوافق ماقبله ومابعده والافيصح الحمد من الله تعالى على ذاته العلية وصفاته الحسنى اويقال سعد

٣ او يقال لما كان ماتقدم على الحمد وماأخر منه اعنى اياك مقولا على السنة العباد فالمناسب ان يكون الحمد ايضا كذلك الايرى ان حمده تعالى فى سائر المواضع حمل على ظاهر سعد

ولذا ادرج فى الجواب الجواب عنه فالاولى دفع لمايتجه على ما سبق وعلى ما لحق لكن اكتفى به اذ منشاء السؤال على مالحق لم يذكر بعد سعد

قوله وهذا ومابعده مقول على السنة العباد جواب سؤال نشأ من الكلام السابق فانه لمابين ان حاصل الكلام متبركا بسم الله اقرأ اورد عليه ان الله تعالى كيف يقول هكذا قال الزمخشرى رحمه الله مثاله ما اذا امرك انسان ان تكتب رسالة من جهة الى غيره فانك تكتب كتبت هذه الاحرف وانما تفعل هذا على لسان امره (قال الراغب ان قيل لم لم يقل الحمد لى قيل لان ذلك تعليم منه لعباده كانه سبحانه وتعالى قال قولوا بسم الله والحمد لله وقيل قل غير مقدر لان الله تعالى حمد نفسه ليقتدى به اولان ارفع حمد ما كان من ارفع حامد واعرفهم بالمحمود واقدرهم على ايفاء حقه قال لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقيل مااثنى الله على نفسه فهو فى الحقيقة اظهار بفعله محمدة لنفسه واظهار نعمائه بمحكمات افعاله وعلى ذلك قوله تعالى • شهد الله انه لااله الا هو وقال شهادته لنفسه احداث الكائنات دلالة على وحدانيته ناطقة بالشهادة قال ذوالنون لماشهد الله لنفسه انطق كل شئ بشهادته وان من شئ الا يسبح بحمده • فان قلت كيف استحسن حمده لنفسه وقد علم فى الشاهد استقباحه حتى قيل للحكيم ما الذى لايحسن وان كان حقا قال مدح الرجل نفسه اجيب انماقبح ذلك من الانسان لان النقص فيه ظاهر وكفى نقصانه انه خفى عليه نقصه فقد خدع عليه عقله وقد يستحسن منه عند تنبيه المخاطب على ماخفى عليه كقول المعلم للمتعلم اسمع منى ٢

فى حقه تعالى باسمائه ووجه عدم ذكر الاستعانة قد ذكر آنفا من ان مرجع الاستعانة التبرك مع شئ آخر قوله وكيف يتبرك بصيغة المجهول ومعنى كيف يتبرك باى عبارة يتبركون فلاير دان ما ذكره تعليم للتبرك لالكفية التبرك به كلمة كيف قد انسلخ عنها معنى الاستفهام فى مثل هذا المقام والمعنى لينظروا ويعلموا على اى وجه يتبرك به ولما انسلخت كيف فى مثل هذا المقام عن معنى الاستفهام وكان المعنى (ليعلموا) على اى وجه يتبرك به لاوجه للاشكال المذكور ولامعنى لحمل الاستفهام على الاستفهام الانكارى وانسلاخ معنى الاستفهام عن كيف فى مثل هذا الكلام مماصرح به الفاضل الرومى فى قول صاحب التنقيح كالاتصال فى المعنى المشروع كيف شرع ولاريب انما نحن فيه من هذا القبيل وفى كلامه اشارة الى انه ليس فيه قل مقدرة كما ذهب اليه البعض حتى انكر الالتفات فى اياك نعبد ونقل عن البلقينى ان جعله مقولا على السنة العباد نزغة اعتزالية لم يتنبه لها من اتبع صاحب الكشاف وجهه ان المعتزلة يقولون ان تكلم الله تعالى خلقه الكلام على لسان غيره انتهى قال المص فى سورة الانعام فى قوله تعالى وما انا عليكم بحفيظ وهذا الكلام وارد على لسان الرسول عليه السلام يعنى انه تعالى تكلم من جانب الرسول تعليما على انه ينبغى له عليه السلام ان يتكلم هكذا وكذا المراد هنا مثل تكلمه تعالى سمع الله لمن حمده من قبل عباده على ماروى والفرق بين انه تعالى خلق الكلام فى لسان غيره وانه تعالى تكلم من جانب عباده تعليما لهم بين جلى لايخفى على غبى فضلا عن ذكى فقوله لم يتنبه لها من اتبعه هفوة من طغيان القلم والله اعلم * **قوله** (كيف يتبرك باسمه تعالى) مستفاد من بسم الله الخ (ويحمد على نعمه) معلوم من اول السورة الى اهدنا اذ اياك نعبد من تتمة الحمد (ويسئل من فضله تعالى) مفهوم من اهدنا الخ الفضل اما بمعنى التفضل فمن ابتدائية ولم يذكر المسؤل وهو الصراط المستقيم لظهوره او بمعنى خير وهو الصراط هنا وكالعلم والعمل والنصرة فمن تبعيضية فحينئذ المسؤل مذكور * **قوله** (وانما كسرت) استيناف معانى (ومن حق الحروف المفردة) اى مما يليق بها المراد بالحروف مايقابل الاسماء والافعال المعبر عنها بحروف المعانى لاحروف المبانى التى بنى الكلام منها فيماهى مركبة والمراد بالمفردة ماجاء على حرف واحد كالباء واللام والكاف وحاصله الحروف البسيطة وانما حقها ومايليق بها (ان تفتح) لان الاصل فى البناء سيما بناء الحروف لكونه اصليا السكون لخفته ولكونه عدما لانه عبارة عن كون الحرف بحيث لايمكن ان يوجد بعده صوت على ماعرف فى موضعه والعدم هو الاصل فى الحادث ولما تعذر ذلك فى الحروف المبنية على حرف واحد لرفضهم الابتداء بالساكن كان من حقها ان تبنى على الفتح لكونه اخا السكون فى الخفة والخفة مطلوبة حسبما امكن واما كون الكسر اخا السكون باعتبار المخرج يعنى مخرج الحرف المتحرك بالكسر قريب اذا كان ساكنا ولذا قيل اذا حرك الساكن حرك بالكسر قوله وقد رفضوا الابتداء بالساكن يشعر بامكان الابتداء بالساكن ٧ وفى شرح المواقف لا خلاف فى ان الساكن اذا كان مصوتا لم يمكن الابتداء به واما الابتداء بالساكن الصامت فقد منعه قوم اذ التجربة قد دلت على امتناع الابتداء به وجوزه اخرون لان عدم جوازه ربما يختص بلغة كالعربية انتهى وللاشارة الى هذا قال وقد رفضوا الخ قوله (لاختصاصها بلزوم) اى لتميزها وانفرادها بلزوم (الحرفية والجر) لها فاللزوم بمعنى امتناع الانفكاك عنها وحاصله ان الحرفية والجر لازمان لها ممتنع انفكاكهما عنها فاللزوم مضاف الى الفاعل والباء داخلة على المقصور فالباء الجارة لكونها ملزومة لاتوجد بدون الحرفية والجر وان كانا متحققين بدونها كما هو شان اللازم الاعم وقيل يجوز ان تكون الاضافة الى المفعول اى بلزوم الباء اياهما ولما ورد ان هذا يقتضى عدم تحقق الحرفية والجر بدونها اذ لايجوز وجود الملزوم بدون اللازم مطلقا وان جاز العكس فى صورة عموم اللازم كما فى المعنى الاول قال ٣ بمعنى انها لاتخرج عنهما كما يقال فلان يلزم بيته اى لايخرج عنه فحمل اللزوم على ماهو المعتبر عند اهل اللغة ولايخفى انه تكلف اذ الاحتمال الاول لما كان له مساغ لايصار الى غيره اذ اللزوم على مصطلح اهل الحكمة هو المتبادر واقوته لايعدل عنه مالم يصرف عنه صارف واضافة اللزوم الى الفاعل هو الظاهر الشايع بحيث يكاد ان لايوجد خلافه نعم هذا التوجيه لابد منه فى عبارة الكشاف حيث قال واما الباء فلكونها لازمة للحرفية والجر فالمراد ما هو المعتبر عند اهل اللغة كامر والمص عدل عنه الى ماذكره فلا اشكال فى عبارته حتى يحتاج الى تأويله وقيد الاختصاص لابد منه اذ لزوم الحرفية والجر لها لايقتضى الاختصاص لجواز ان يكون اللازم اعم والمقصود بيان اختصاص هذا اللزوم بالباء فيجب ذكره ولقد اخطاء من قال انه زيادة على الكشاف ضارة وصار

٢ فانك لاتجد مثلى وعلى ذلك قول يوسف عليه الصلاة والسلام • اجعلنى على خزائن الارض انى حفيظ عليم • وسئل بعض المحققين عن شئ لم تقبح الخلافة فى الله مع وجود الشرع فانشد * ويقبح من سواك الشئ عندى * وتفعله فيحسن منك ذاكا

٧ وفى شرح المواقف الحرف اما متحرك اوساكن ولانعنى بذلك حلول الحركة والسكون فى الحروف لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نعنى بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن او يوجد عقيبه صوت مخصوص من الاصوات الثلث وبكونه ساكنا ان يكون بحيث لايمكن ان يوجد عقيبه شئ من تلك الاصوات انتهى وكون السكون عدميا بينه بعض المحشين بهذا الطريق وهذا وان كان تاما فى نفسه لكن لايلايم اعتباره فى بيان كون السكون اصلا فى البناء فالتعويل فى ذلك على ماقاله السيد السند قدس سره من ان اصل الاعراب ان يكون وجوديا لكونه اثرا للعامل وعلما للمعانى فاصل مايقابله ان يكون عدميا وقد امتنع البناء على السكون فى حروف المعانى التى جاءت على حرف واحد لانها من حيث انها كلم برأسها مظنة لوقوعها فى ابتداء الكلام وقد رفضوا الابتداء بالساكن فحقها ان تبنى على الفتحة التى هى اخت السكون فى الخفة وان كانت الكسرة اختاله فى المخرج انتهى قوله فاصل مايقابله ان يكون عدميا لماثبت فى موضعه ان اشد اقسام التقابل الايجاب والسلب وفى غيرهما انما يثبت التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب الاخر ولولاه لم يتقابلا فاندفع الاشكال بان التقابل كما يكون بين الوجودى والعدمى يكون بين الوجودين كالتضاد واما الاشكال بانه ان اراد ان السكون متصف بالعدم اى بانه عدم الحركة فى الحركة ايضا متصفة بالعدم اى بانه السكون فسخيف جدا اذ الحركة اثر العامل الموجود والسكون ليس كذلك فاثر الموجود الاصل فيه الوجود وماليس كذلك فالاصل فيه العدم وفى عبارة الشريف اشارة اليه والمعترض غفل عنه على انه يلزم ان لايوجد حينئذ تقابل العدم والملكة اذ يمكن ان يقال البصر عدم العمى وفيه من الفساد مالايخفى سعد

٣ بمعنى انها لاتخرج عنهما ولو اريد مصطلح اهل الحكمة يلزم ان يكون كل حرف جار باء لانه حينئذ يكون الباء لازمة والحرفية والجار ملزومان والملزوم لايوجد بدون اللازم فلزم ان يكون كل حرف جار باء فلابد من التأويل سعد

الحاصل بهذه الزيادة ان الباء من حيث ذاتها مختصة من بين الحروف المفردة بامتناع انفكاك الحرفية والجر عنها وكلا الامرين يناسب الكسر اما الجر فلموافقة حركة الحرف اثرها فان الجر والكسر وان كانا مخالفين نوعا لكنهما متوافقان صورة واما الحرفية فلاقتضائها ٢ السكون تناسب الكسر لتقاربهما فى المخرج بمعنى ان الحرف ٩ اذا كان مكسورا يقارب مخرجها اذا كان ساكنا ولان السكون عدم الحركة على مامر والكسر لقلته بالنسبة الى اختيه اذ لا يوجد فى الافعال ولا فى غير المنصرف من الاسماء ولا فى الحروف الا نادرا كجير بمنزلة العدم كذا قيل وانت خبير بان كون السكون عدميا بمعنى ان العدم جزء من مفهومه وكون الكسر بمنزلة العدم بمعنى عدم ماهية ٣ فلا يحسن التعليل فالاولى الاكتفاء بالوجه الاول قيل وانما قلنا من حيث ذاتها اى اذا اعتبرت صورة الحرف من حيث دلالتها على معنى مع قطع النظر عن خصوصية نشأت من الاضافة او غيرها اذ جميع حروف الجر بعد اعتبار خصوصية كونها حروفا جارة مختصة بلزومها وعلى هذا لا يرد النقض بكاف التشبيه ولام الاضافة وواو القسم وتائه لعدم اختصاصهما من حيث ذواتهما لمجئ الكاف اسما وحرف الخطاب واللام للابتداء والتأكيد والواو للعطف والتاء للتأنيث والنقل * **قوله** (كما كسرت لام الامر ولام الاضافة) اى عدل فى الباء عن الاصل الذى هو الفتح وكسرت كما عدل فى هذين اللامين عن الفتح الى الكسر لا لعلة محضة بل لدفع الالتباس المذكور ولم ينظر الى اعراب مدخولها لانه قد لا يظهر كما فى حالة الوقف مع مناسبة عمل لام الجارة ايضا لكنه لم يذكره اذ العلة مجموع لزوم الحرفية والجر وهو منتف فى لام الاضافة لكن كون الكسر مناسبا لعمله يكون سببا لرجحانه على العكس ولام الامر كسرت ايضا لانها مشابهة لها فى مطلق العمل فحمل على اللام الجارة ٢ والمراد بلام الاضافة هى لام الجر لان بعض النحاة يسمى حروف الجر حروف الاضافة لان الاضافة افضاء وهى موضوعة لافضاء معنى الافعال الى مجرورها واختاره المصنف * **قوله** (داخلة على المظهر للفصل بينهما وبين لام الابتداء) لانها اذا دخلت على المضمر كانت مفتوحة كما هو الاصل ولا داعى للعدول لعدم الالتباس اذ مدخول لام الابتداء لا يكون الا ضميرا مرفوعا ومنفصلا مثل لهو ومدخول لام الجارة يكون مجرورا متصلا فبجوهر المدخول عليه يحصل الفرق واما كسر اللام فى ياء المتكلم فلاقتضائه الياء فلا نقض ولم يذكره لظهوره ولام الاستغاثة ولام التعجب ولام التهديد فهى وان كانت داخلة على المظهر لكنه واقع موقع المضمر وهو كاف ادعوك ولذا فتحت فقوله داخلة على المظهر اى على المظهر حقيقة وصورة لا صورة فقط كذا فهم من كلامهم ولا يخفى ما فيه لان سبب الكسر وهو الالتباس متحقق فى هذه اللامات والعذر المذكور غير تام الا ان يقال ان لام الابتداء لا تدخل على ما تدخل عليه هذه اللامات فالوجه يكون هذا لا ذلك * **قوله** (والاسم عند اصحابنا من الاسماء التى حذفت اعجازها) عند ظرف متعلق بالثبوت المفهوم من نسبة الخبر الى المبتدأ قدم عليها للاهتمام تنبيها على اختياره ولئلا يفصل بين الحكم وعلته والاعجاز جمع عجز بفتح العين وضم الجيم وهو الاخر اى هو محذوف اللام كيد ودم فاصل اسم سمو بكسر السين كنصف وانصاف او سمو بضم السين كعضو واعضاء وكقفل واقفال وسمو بضم السين وفتح الميم كرطب وارطاب وعدل عن قول الكشاف والاسم احد الاسماء العشرة التى بنوا اوائلها الا ان انحصار تلك الاسماء فى العشرة غير مقطوع به حتى صرح فى المفصل بانها احدى عشرة وهى ابن ٧ وابنة وابنم واثنان واثنتان وامرأ ٨ وامرأة واسم واست ٤ وايمن الله ٦ منها محذوفة الاعجاز وهى ابن وابنة ٧ ابن وابنم واست وايمن واثنان واثنتان ٨ ومنها ما ليس كذلك وهى ايمن وامرء وامرأة وليس كل ما هو محذوف الاعجاز ان يكون مبنيا اوله على السكون نحو يد ودم فبينهما عموم وخصوص من وجه فمن قال اى من الاسماء الاحد عشر التى حذفت اعجازها وبنيت اوائلها على السكون فحصل التخفيف فى طرفيها فقد سهى كذا قيل وكذا كل مصدر كان بعد الف فعله الماضى اربعة احرف فصاعدا مثل احمرارا واستخراج بنى اوله على السكون كذا قيل ولم يعد يد ودم لان الكلام فى الاسماء التى حذفت اواخرها وبنيت اوائلها على السكون واليد والدم ليسا كذلك * **قوله** (لكثرة الاستعمال) لا لعلة موجبة للحذف بل لمجرد التخفيف المطلوب فى كثير الاستعمال وما ذكره المص علة ولما لم يكن الحذف لعلة قياسية دار الاعراب على آخر ما بقى لكون المحذوف منسيا بخلاف نحو عصا فان المحذوف لكونه لعلة منوى لا منسى فيكون اعرابه تقديريا * **قوله**

قوله ومن حق الحروف المفردة ان تفتح وكان* الاصل ان يبنى على السكون لخفته ولكون السكون عدما والعدم هو الاصل فى الحادث لكن لما تعذر الابتداء بالساكن كان حقها ان تبنى على الفتح لمناسبة الفتحة السكون فى الخفة وان كانت الكسرة مناسبة له فى المخرج وانما كسرت مع ان الخفة مطلوبة فى الالفاظ لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر وكلا الامرين يناسب الكسر اما الحرفية فلاقتضائها عدم الحركة والكسرة تناسب العدم لقلته حيث لم توجد فى الفعل وفى غير المنصرف من الاسماء وفى الحروف الا نادرا كجير واما الجار فليوافق حركتها اثرها واذا فقد واحد من هذين اللزومين فى حرف من حروف المعانى لا يكون مكسورا مثل كاف التشبيه فانها لا تلزم الحرفية وان لزمت الجر ومثله الواو فانها لا يلزم الجر وان لزمت الحرفية اذ قد تكون عاطفة والتاء غير لازم الحرفية والجر اذ قد يوجد بدونهما كتاء الخطاب والتكلم فانه اسم

٢ واما الحرفية فلاقتضائها السكون يناسب الكسر اى فلاقتضائها السكون يناسب الفتح لكن لما لم يكن للفتح مساغ اختير الكسر لذلك سعد

٩ وفيه اشكال لان المخرج للحرف سواه كان ساكنا او متحركا باية حركة كانت فلا يعرف له وجه لكنه قدس سره بين هكذا سعد

٣ اى بمنزلة عدم ماهية لقلة وجوده سعد

٤ واست اصله سه كجمل اذ جمع مكسرا استاه فحذف آخره وادخل همزة وصل بعد اسكان اوله سعد

وايمن الله هذا مفرد عند البصريين كآنك وآجر وقد فصل فى علم التصريف قوله وكذا كل مصدر اشارة الى انه قياسى لا سماعى واما البواقى فسماعى سعد

٧ وابن اصله بنو كجمل لقولهم فى تكسيره ابناء وافعال فى الاصل جمع فعل وابنم بمعنى ابن والميم زائدة للمبالغة كما فى زرقم بمعنى الازرق ويتبع نونه ميمه فى الاعراب سعد

٨ وامرأ وامرأة فيهما لغتان احدهما هذه والاخرى وامرأ وامرأة وانما ادخلوا الهمزة وان كانتا امين غير محذوف الآخر من حيث ان لامهما همزة فيلحقها التخفيف فيقال مره ومرة فجريا مجرى ابن وابنة سعد

٩ واصل ابنة بنوة كشجرة لانها مؤنث ابن سعد

٢ اذ اصلهما ثنيان واثنيتان كجملان وشجرتان بدليل قولهم فى النسبة ثنوى بفتحتين ولو كان العين ساكنا لقالوا ثنيى كظبيى فحذف اللام واسكن الثاء وجئ بالهمزة سعد

(وبنيت اوائلها على السكون) اى صيغت ووضعت مستأنفة وليست معطوفة على حذفت ان اريد بالاسماء جميع الاسماء التى حذفت اعجازها وان اريد بها بعض الاسماء التى حذفت اعجازها فهو عطف على حذفت اعجازها يريد انه لم يحذف نفس الاوائل كالاواخر لئلا يبقى الاسم على حرف واحد بل اكتفى بحذف حركتها وما لزيادة التخفيف بلا محذوف قال مولانا سعدى لانه لما اعربت الميم لكونها اخر الكلمة سكنت السين فانه لما حذفت الواو بقى حرفان احدهما ساكن والاخر متحرك فلما حرك الساكن سكن المتحرك تحصيلا للتعادل كذا فى تفسير الاصفهانى انتهى ولا يجرى هذا فى كل مادة حذف آخرها وبنى اولها كاثنان واثنتان واما ما ذكرناه فيجرى فى كل مادة * **قوله** (وادخل عليها مبتدأ بها همزة الوصل) عطف على بنيت قيل عوضا مما اصابها من الوهن بحذف الاواخر حقيقة او حكما وتسكين ٧ الاوائل لرفضهم الابتداء بالساكن كما يشعر به * **قوله** (لان من دأبهم ان يبتدؤا بالمتحرك ويقفوا على الساكن) فيه اشارة الى ان الابتداء بالساكن ممكن كما ان الوقف على الحركة ممكن لكنهم لم يجوزوه لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفى الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة وفى الوقف على الحركة اختلال بالرصانة والاحكام وقد استدل بعضهم على امكانه بانه لو امتنع لتوقف التلفظ بالحرف على التلفظ بالحركة ابتداء ضرورة تقدم الشرط على المشروط لكن التلفظ بالحركة موقوف على التلفظ بالحرف ضرورة توقف وجود العارض على المعروض والجواب منع انهما بعده لا معه والا لامكننا الابتداء بالحرف من غير الحركة وانه محال والمراد بالابتداء الاخذ فى النطق بعد الصمت لا الاخذ فى النطق بالحرف بعد ذهاب الذى قبله كما تخيله بعضهم حتى لزم وقوع الابتداء بالساكن كذا قاله العلامة الجاپردى وفهم منه التوفيق بين القولين فان من جوز الابتداء بالساكن يجوز ان يكون مراده بالاخذ فى النطق بالحرف بعد ذهاب الذى قبله ومن ذهب الى امتناعه اراد بالابتداء الاخذ فى النطق بعد الصمت والا فلا يمكن التكلم بلا حركة والتجربة دلت عليه ومن انكر ذلك فقد انكر العيان وكابر المحسوس والتوفيق الذى ذكرناه وان كان بعيد الكنه يحسن الحمل عليه حتى يلزم انكار العيان من العلماء الاعيان والحركة والسكون حقيقة من صفات الاجسام وهنا صفات اللسان ووصف الحرف به مجازا ثم شاع حتى صار حقيقة عرفية ايضا * **قوله** (ويشهد له تصريفه) اى تصريف الاسم مصدر مضاف الى المفعول وفى بعض النسخ تصريفهم مصدر مضاف الى الفاعل (التصريف التحويل من صيغة الى اخرى من ابنية مختلفة (على اسماء) فانه لو كان محذوف الفاء كما ذهب اليه الكوفيون لجمع على اوسام * **قوله** (واسامى) جمع اسماء فهو جمع الجمع وياؤه فى الاصل مشددة ويجوز تخفيفها قياسا مطردا فى نحو امانى واثانى ولهذا رسم بالياء فى النسخ (وسمى) تصغير الاسم اصله سميو فاعل فصار سمى ولو كان كما ذهب اليه الكوفيون لكان تصغيره وسيم (وسميت) فعل من الاسم ويدل على كونه محذوف الاخر كون فعله سميت لا وسمت اصله سموت فقلبت الواو لوقوعها فى الطرف ياء فقيل سميت * **قوله** (ومجئ سمى كهدى) عطف على تصريفه اى ويدل على ذلك مجئ سمى كهدى يعنى فى الوزن لا فى كونه مصدرا كهدى و (لغة) بالنصب على انه حال من سمى لكونه فاعل معنى او بنزع الخافض اى فى اللغة وهو الاولى * **قوله** (فيه) اى فى الاسم اذ فيه لغات اسم بالكسر والضم واسم بالضم والكسر ايضا وسمة وسماة مثلثتين كما فى القاموس وسمى كهدى وهذا يدل ايضا على ان المحذوف فى الاسم الاخر دون الاول فوزن اسم افع واصل سمى سمو قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فالتقى الساكنان الالف والتنوين فحذفت الالف وحق الرسم ان يكتب بالالف وكذا الكلام فى اسماء واسامى وسمى اصلها اسماو واسامو وسميو كعصى قيل ووجه شهادته ان الناقص لا يجئ لغة فى المثال فعلم ان الاسم ناقص محذوف الاخر لا مثال مقلوب الاول * **قوله** (قال) اى ابو خالد القشانى نسبة الى قشان بن سلمة بن مدحج (والله اسماك) اى سماك لغة فى سماك المشدد بمعناه وروى مشددا ايضا هكذا والله سماك ولا خلل فى الوزن ومعناه وضع له اسما او يكون بمعنى دعاه باسمه والمراد هو الاول واسند اليه تعالى لانه تعالى هو الواضع او الهم الواضع ان قيل الواضع ابو البشر (سمى) مفعول اسماك وهو يتعدى بنفسه وبالباء ايضا (مباركا) المبارك ما يتيمن به ويتفاءل به مثل سالم وغانم ومحمد وسعيد * **قوله** (آثرك الله به) بالمد بمعنى اختارك واختصك باسم مبارك يتيمن به ويتفاءل * **قوله** (ايثارك) اى اثرك بالفضل والمجد والشرف فهو مفعول مطلق للتشبيه كما عطيت اعطاء

لعل العبادة بل محذور فانه ظاهر لا تكلف فيه لصحة

قوله كما كسرت الخ يعنى كما ان علة كسرة الباء مجموع هذين اللزومين كذلك علة كسر لام الامر ولام الاضافة الداخلة على المظهر الفرق بينهما وبين لام الابتداء فلفقد احد اللزومين فى اللام اعنى لزوم الجر ذكر لحركتها علة اخرى غير ما فى الباء وانما كسرتا وفتح لام الابتداء للفرق ولم يعكس مع حصول الفرق فى العكس فلان الجزم اثر لام الامر وهو عدم الحركة والكسر يلايم العدم على مامر وجهه ولان الجزم فى الافعال بمنزلة الجر فى الاسماء فاشبهت بهذا الوجه الباء الجارة فى اقتضائها اللزومين المذكورين واما كسر لام الاضافة عند دخولها على المظهر فليوافق حركتها اثرها واما فتح لام الاضافة عند دخولها على المضمر وفتح لام الابتداء فللرجوع الى الاصل ولم يفرق بينهما بالحركة لحصول الفرق بجوهر المدخول عليه فان لام الابتداء لا يدخل الا على المضمر المرفوع ولام الاضافة لا يدخل عليه

٧ اى جعل الاواخر ساكنا سعد

قوله والاسم عند البصريين من الاسماء التى حذفت اعجازها وهى احد عشر اسما ابن وابنم وابنة واثنان واثنتان وامرؤ وامرأة واسم واست وايمن الله وايم الله ابنم هو ابن زيد فيه الميم وايم اصله ايمن حذف منه النون فهو منقوص ايمن فهذه احد عشر اسما على ما ذكره الزمخشرى فى المفصل لكنه قال فى الكشاف والاسم احد الاسماء العشرة فلعله لم يعتد بايم الله لانه منقوص ايمن واعتد بابنم مع انه مزيد ابن لان الزيادة بها تعدد الصيغة كضارب من ضرب والحذف لا يتعدد به الصيغة كدم فى دمو ولان المنقوص قد يوزن بوزن اصله فيقال وزن ايم افعل كايمن فكانه هو فعد واحدا بخلاف المزيد فانه لا يوزن ابنم بوزن ابن اصلا فبهذا الاعتبار عد كل واحد من الزايد والمزيد عليه اسما من تلك الاسماء على حدة

قوله وبنيت اوائلها على السكون لعل السر فيه التعين فى الوضع او طلب الخفة فان هذه الاسماء كثيرة الدور فى الاستعمال واكثر استعمالها فى الدرج واذا وقعت نادرا فى الابتداء احتيج فى التلفظ بها الى همزة الوصل وفى الدرج لا يحتاج فى التلفظ باوائلها الى الهمزة للاستغناء عن الهمزة بآخر حرف مما قبلها

الامير فاضافة الايثار الى المفعول والفاعل غير مذكور اوايثارك المعانى والذكر الحسن وهو مفعول مطلق ايضا للتشبيه لكن الاضافة الى الفاعل وقيل منصوب بنزع الخافض اى كايثارك بالاحتمالين فى الاضافة واستشهد به على ان سمى مثل هدى لغة فى الاسم ولا يقدح فى ذلك احتمال ان يكون على لغة من يقول سم بضم السين غير مقصور٣ فالفه الف تنوين كما صرح به فى شرح كتاب سيبويه اذالاحتمال كاف فى الاستشهاد * قوله (والقلب بعيد) تزييف لما اجاب به الكوفيون عن التمسكات المذكورة فانهم ذهبوا الى ان هذه الامثلة مقلوبة فان اسماء اصله اوسام فقلبت اذ موضع الحذف اللام فصار اسما وكذا البواقى ومع هذا الاحتمال لايحصل الجزم بان اصله سمو فرده بانه بعيد خلاف الاصل لايصار اليه مالم تدع ضرورة اليه والالارتفع الامان اذكل لفظ يحتمل القلب ولوارتكب بلا ضرورة يكون الامر مشكلا ومع بعده (غير مطرد) اى انه شاذ لايقاس عليه فلاينبغى تخريج ماذكر على الامر الشاذ وغير المطرد فى انواع تصاريف الكلم اذلاتوجد كلمة مقلوبة خواف الاصل فيه بالتقديم والتأخير فى جميع تصاريفها حتى لووجد مثله قيل هما مادتان مختلفتان ليس احدهما مقلوب الاخر كما فى جبذ وجذب كيف وشان الجمع والتصغير ونحوهما رد الشئ الى اصله هذا مراد المص ولايخفى ان هذا جواب تحقيق لاالزامى اذلهم ان يقولوا هذه القاعدة غير مطردة وكثيرا مايعدل عنها لمصلحة وهى ان الاخر لما كان لايقا بالتغيير والحذف ارتكبوا القلب فى جميع تصاريفه للحذف وتخصيص القاعدة لايضر باصطلاح العلوم العربية والمعنى الاول هو الانسب للمقام وبالجملة هذا نزاع لاطائل تحته ولا يرام حله * قوله (واشتقاقه من السمو) لايخفى ان الاشتقاق لايختص بالمشتق بل يجرى فى الجوامد ايضا وهو المراد هنا وفيما سيجئ السمو كالعلو وزنا ومعنى اى هو مأخوذ منه بنوع من التصرف فيه * قوله (لانه رفعة للمسمى وشعارله) بكسر الشين المعجمة وفتحها اصله مايلى شعر الجسد من اللباس اى لان الاسم علامة على المسمى به يرتفع عن زاوية الهجران الى منصة العرفان وعن حضيض الخفاء الى اوج الجلاء سواء كان مشعرا بالمدح اوالذم اولا فاذا كان مشعرا بالمدح ويتبرك به فالرفعة اظهر من ان تخفى * قوله (ومن السمة عند الكوفيين) بكسر السين وهى العلامة والاسم علامة على مسماه ولم يبين وجهه لانفهامه مماسبق من ان الاسم شعارله اذكون الاسم علامة يعلم بها المسمى وجه مشترك بين وجهى الاشتقاق على المذهبين واما كونه سبب الارتفاع فمختص بالاشتقاق من السمو وملحوظ فيه واما على مذهب الكوفيين فلاتلاحظ فيه الرفعة وان كانت لازمة له * قوله (واصله) اى بحسب الاعلال والتغيير (وسم) بفتح الواو مثل وعد والفرق بين الاصل وبين الاشتقاق واضح اذ معنى الاصل انه قبل الاعلال والتغير وسم فاعل فصار اسما ومعنى الاشتقاق انه مأخوذ منه بنوع من التصرف لكن الاصل والمشتق منه هنا واحد اذالسمة بوزن عدة اصله وسم ومعناه العلامة فيلزم كون المشتق والمشتق منه واحدا وقد اشار البعض الى الجواب عنه بان اصل السمة وسم بكسر الواو فنقلت كسرة الواو الى السين ثم حذفت وعوض عنها التاء فصارت سمة انتهى فالحاصل ان للاسم عند كل من الفريقين اصلا اعلاليا واشتقاقيا فاصله الاعلالى عند البصريين سمو بالتخفيف والاشتقاقى سمو بالتشديد وعند الكوفيين اصله الاعلالى الوسم بالفتح والاشتقاقى السمة التى اصلها الاعلالى الوسم بالكسر فاصله الاشتقاقى عندهم بالاخير هو الوسم بالكسر كذا قيل فالمشتق بالاخير هو الوسم بفتح الواو وقيل المراد بالاسم المذكور معناه اللغوى الشامل للفعل والحرف ايضا لامايقابلهما فانه مصطلح النحاة انتهى ولو خص لم يبعد ايضا كما قيل ايضا * قوله (حذفت الواو وعوض عنها همزة الوصل ليقل اعلاله) اى انما جعلوا اصله وسما لاسموا ليقل اعلاله فان فى مختار البصريين كثرة الاعلال حيث حذف العجز وبنى الاول على السكون وادخلت همزة الوصل عليه واما على مذهبهم فحذف الاول فقط فقوله ليقل اعلاله علة لجعل اصل الاسم وسما واما ان يكون علة للتعويض اولقوله من السمة فضعيف مخالف لمذاق الكلام * قوله (ورد بان الهمزة لم تعهد داخلة على ماحذف صدره فى كلامهم الخ) المعهود تعويضها فى الاول عما حذف فى الاخر كابن ونحوه كامر واما المعهود فيما حذف صدره ان يعوض عنه التاء فى الاخر كعدة ونحوها فارتكاب كثرة الاعلال اهون من ارتكاب المصير الى عدم النظير ولايرد النقض باشاح فى وشاح واعاء فى وعاء لان المراد بالهمزة ههنا همزة الوصل وفيما ذكرته من صورة النقض همزة القطع لانها مبدلة من الواو كما اشرنا اليه فلانقض واماصيغ الامر فلانقض بها ايضا اذالمراد بما حذف

٣ اى بلاالف مقصورة وحاصله ان اخره ميم لاالف مقصورة فالفه الف تنوين كزيدا سعد

قوله لان من دأبهم ان يبتدؤا بالمتحرك ويقفوا على الساكن فيه اشعار بان الابتداء بالساكن ممكن اذيفهم من فحوى كلامه ان ادخال الهمزة عليها لئلا يترك دأبهم فى الابتدأ لا لامتناع الابتدأ بالساكن اذلو لم يمكن الابتداء بالساكن يتوقف التلفظ بالحرف فى الابتدأ على التلفظ بالحركة لكن الحركة عارضة الحرف والتلفظ بالعارض يتوقف على التلفظ بالمعروض فيلزم الدور لايقال ان التلفظ بالحركة انما هو مع التلفظ بالحرف فهو دور المعية لانا نقول وجود الحرف والحركة ليس الا فى اللفظ ووجود المعروض سابق بالذات على وجود العارض فلوتوقف وجود المعروض عليه ولاشك ان الموقوف عليه اسبق من الموقوف بالذات فهو دور السبق لادور المعية بل يمكن ان يمنع لزوم التوقف من امتناع الابتداء بالساكن لجواز ان تكون الحركة لازمة للحرف ولا يتوقف الحرف عليها ومن زعم امتناع الابتداء يحتج بالاستقراء وهو وان كان تاما لايدل الا على عدم الوقوع وعدم الوقوع لايستلزم الامتناع فلما لم يحصل الجزم بالامتناع اوقعه المص رحمه الله فى حيز الامكان فكلامه دل على انهم زادوا فى هذه الاسماء همزة لئلا يقع ابتداؤهم بالساكن والابتداء بالساكن وان امكن الا ان عادتهم جارية بان يبتدؤا بالمتحرك ويقفوا على الساكن اما ابتداؤهم بالمتحرك فلوجهين احدهما ان الابتداء بالساكن لايخلو عن لكنة وبشاعة فالتزموا الابتداء بالمتحرك لتسلم لغتهم عنها والثانى ان الابتداء اساس للبناء فكما ان ابناء الايبنى على اساس ضعيف كذلك المتكلم لايبنى كلامه اذا اراد رصانته واحكامه الا على الحركة فان الحركة كالوجود والسكون كالعدم واما الوقف على السكون فلانه ضد الابتداء فجعلوا علامته ضد علامته قال صاحب الكشاف والاسم احد الاسماء العشرة التى بنوا اوائلها على السكون فاذا نطقوا بها مبتدئين زادوا همزة لئلا يقع ابتداؤهم بالساكن اذكان دأبهم ان يبتدؤا بالمتحرك ويقفوا على الساكن لسلامة لغتهم من كل لكنة وبشاعة تم كلامه وكلامه هذا ايضا مشعر اشعارا بينا بان الابتداء بالساكن ممكن موجود فى لغة غير لغة العرب لكنه مستنكر لتخصيص السلامة عن اللكنة والبشاعة بلغة العرب وبه صرح صاحب المفتاح فى صرف المفتاح قال هناك دعوى امتناع ٩

صدره ماكان الحاصل بعدهذا التغير باقيا على معناه الاول كالاسم والوسم وفى صيغ الامر ليس كذلك لنقله الى الانشائى بعد حذف حرف المضارعة اونقول ان المحذوف فيها ليس صدرها فقط بل الصدر مع ما يليه اذاصل اضرب لتضرب لاتضرب ٢ فلااشكال اصلا قيل فائدة قال الامام القرطبى من قال ان الاسم مشتق من العلو يقول لم يزل الله تعالى موصوفا قبل وجود الخلق وبعد وجودهم وعند فنائهم لاتأثير لهم فى اسمائه وصفاته وهذا قول اهل السنة ومن قال ان الاسم مشتق من السمة يقول كان الله تعالى فى الازل بلااسم ولاصفة فلما خلق الخلق جعلوا له اسماء وصفات فاذا افناهم بقى بلااسم ٣ ولاصفة انتهى كانه اشار الى رجحان كون الاسم مشتقا من السمو بمعنى العلو والمراد بقى بلااسم يدل على ذاته بدون الدلالة على صفاته ولا صفة اى بلا اسم يدل على الصفة كالخالق والقادر فلااشكال بانه فى حق الصفات منع ظاهر فان هذا الجعل ليس فى وسعهم * قوله (ومن لغاته سم) بكسر السين (وسم) بضم السين اخرها تين اللغتين عن قول الكوفيين لاحتمال كون اصلهما وسما حذفت الواو وكسرت فى الاول لان الساكن اذاحرك حرك بالكسر وضمت فى الثانية ليكون دليلا للواو المحذوفة كما انه يحتمل ان يكون اصلهما اسم بكسر الهمزة وبعد طرح الالف بقى سم بنقل حركتها الى السين واسم بضم الهمزة وبعد طرح الفها بقى سم بنقل حركتها الى السين ولهذا اخر بيانها بعد بيان المذهبين بخلاف سمى فان اصله سمو قلبت الواو الفالما مر ولامجال لاحتمال كون اصلها وسما ولهذا اقدم بيانه على قول الكوفيين ومجئ سمى يرجح كون سم وسم اصلهما اسم واسم بكسر الهمزة وضمها فالاولى ذكرهما عقيب ذكر مجئ سمى فان اللغات المشهورة خمس اسم واسم وسم وسم وسمى * قوله (قال) قائله رؤبة بن العجاج (بسم الله الذى فى كل سورة سمه) وبعده على مافى الكشف * ارسل فيها باز لايقرمه ٤ فهو بها يخوطريقا يعلمه الباء تتعلق بارسل المتأخر اى باسم الذى ارسل الراعى فى الابل بازلا اى جملا انشق نابه وذلك فى السنة التاسعة وربما بزل فى السنة الثامنة قوله يقرمه حال من فاعل ارسل اوصفة بازلا اى يتركه عن الاستعمال بالركوب والحمل عليه ليقوى للفحلة فهو اى البازل ينحو اى يقصد بتلك الابل طريقا ٦ يعلمه لاعتياده سلوكه قوله سمه بكسر السين وضمها ويجوز فتحها كما فى كتب اللغة فسينه مثلثة * قوله (والاسم ان اريد به اللفظ ٦) قداشتهر الخلاف فى هذه المسئلة فقالت المعتزلة الاسم غير المسمى وقال بعض الاشاعرة انه عينه ونقل عن الشيخ الاشعرى انقسامه الى الاقسام الثلثة كما فصله المص وههنا ثلثة اشياء الاسم والتسمية والمسمى الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشئ ولاشك انه مغايرله وايضا التسمية فعل الواضع وانه منقض فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب بعضهم الى ان التسمية هى عين الاقوال الدالة التى هى الاسماء وهى اى التسمية غير المسمى ايضا ولذلك قال الآمدى اتفق العلماء والعقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هى نفس الاقوال الدالة وان الاسم هونفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه قولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا انتهى وقال بعضهم ماهو عين وماهو غير وماهو ليس عينا ولاغيرا كما قرره المص وفى شرح المواقف وقال الامام المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية ٧ وعن الامام الغزالى انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها مغايرة قطعا والناس قدطولوا فى هذه المسئلة وهو عندى فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قديكون غير المسمى فان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقديكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظه اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ماعندى فى هذه المسئلة انتهى ولايخفى عليك ان اتحاد الاسم والمسمى بهذا الوجه مختص بلفظ الاسم ولايجرى فى غيره الايرى ان قول المص وان اريد به ذات الشئ فهو المسمى مسامحة فانه لااتحاد بين الاسم والمسمى بهذا الوجه المذكور بل المعنى ان ماهو المراد من الاسم هو عين المسمى كما يشعر به قوله وان اريد به الخ والفرق بين اتحاد الاسم والمسمى وبين ماهو المراد من الاسم والمسمى واضح والكلام فى الاول لافى الثانى وكذا فى قول الاشعرى وان اريد به الصفة ولما كان مراد الامام ان الاتحاد الذى ادعوه انما يمكن بلفظ اسم كما اوضحه واما ماصدق عليه لفظ الاسم كزيد وفرس مثلا فلايمكن الاتحاد المذكور والاتحاد الذى اثبتوه فى بعض الاحتمالات ليس

١٩ الابتداء بالساكن فيماسوى حروف المد واللين ممنوعة اللهم الا اذا حكيت عن لسانك ولكن ذلك غير مجد عليك اقول ومن يتتبع لغة العجم يجد فيها من الابتداء بالساكن المدغم شيئا وفى قولى شيئا اشارة لطيفة الى المثال فليفهم

٢ اى لا اصله تضرب سعد

٣ هذا اذا كان الواضع ابا البشر واما اذا كان الواضع هوالله تعالى ففيه منع ظاهر وايضا بعد جعلهم له تعالى اسماء وصفات لامعنى لعدم بقائه تعالى بلااسم ولاصفة بعد فنائهم وبالجملة هذا الكلام فى غاية الاجمال والاهمال سعد

٤ وذلك الطريق كناية عن الجماع سعد

٦ يقرمه من الاقرام بمعنى الاكرام والمقرم البقر الكريم الذى لايحمل عليه ولايذلل والبعض ضبطه من الثلاثى وقال من القرم معناه الحفظ والصيانة والمعنى هنا حفظه وصانه عن الركوب والحمل والاول ابلغ سعد

قوله ويشهد له تصريفهم على اسماء وسمى وسميت ومجئ سمى وجه الشهادة انه لوكان من وسم كما ذهب اليه الكوفيون لكان جمعه على اوسام وتصغيره على وسيا والفعل منه وسمت ولايجئ سمى لغة فيه لان الناقص لايجئ لغة من المثال

قوله والقلب بعيد جواب عما يقوله الكوفيون من ان هذه الامثلة مقلوبة قلب مكان حيث زحلقت الواو من اول الكلمة الى الاخر

قوله والله اسماك سمى مباركا اى سماك اسما مباركا

قوله لانه رفعة للمسمى وشعارله يعنى ان اشتقاق الاسم من السمو وهو الرفعة ومناسبة الرفعة للتسمية باسم ان التسمية رفع للمسمى وتنويه لشانها فان محقرات الاشياء لاتجد فى كثير منها ما يوضع له اسم خاص بل يعبر عنها باسم جنسها اونوعها وتسمية الاجناس والانواع بالاسماء تنويه ورفع لشانها كالتسمية بالاسماء الخاصة وقوله وشعارله ناظر الى مذهب الكوفية فى اشتقاق لفظ الاسم فانهم يجعلونه من السمة بمعنى العلامة اراد به ان يشير الى وجه التسمية على كل من المذهبين

٧ اى ان الاسم عين التسمية بمعنى نفس الاقوال الدالة لابمعنى فعل الواضع فيكون النزاع لفظيا سعد

قوله ومن لغاته سم وسم بالكسر والضم يحتمل ان يكون قوله هذا متصلا بكلام الكوفيين والظاهر انه كلام مستقل لبيان لغات تستعمل فى معنى الاسم سواء كان اشتقاقه من السمو او السمة

اتحاد الاسم والمسمى بل اتحاد ماهو المراد من الاسم والمسمى كما اوضحناه لايرد اشكال مولانا منلا خسرو حيث قال بعد نقل ما استخرجه الامام اقول يرد عليه اولا ان هذا انما يصح اذا كان النزاع فى لفظ الاسم فقط وثانيا ان هذا ايضا لايصلح محلا للخلاف لان المعتزلة لاينكرونها وثالثا انه لايناسب التمسك بقوله تعالى سبح اسم ربك وقول لبيد السلام ونحو ذلك كما فعل القوم انتهى كانه رحمه الله تعالى لم ينظر فى اول كلام الامام حيث قال والناس قد طولوا فى هذه المسئلة وعندى انه فضول يريد به ان اصلاح كلامهم مشكل الا فى صورة كون النزاع فى لفظ الاسم فان توجيهه ممكن بهذا الوجه اللطيف الدقيق ولا يعنى اصلاح كلامهم مطلقا ولو كان مراده ذلك لاوجه لقوله وعندى انه فضول (وما خطر بالبال الحقير والعلم عند الملك الخبير ان استخراج الامام تحقيق لامحيد عنه وتدقيق لامحيص عنه ولذا قرره السيد السند المعتمد ولم يورد عليه بحث لانتفاء الموزد واما ماحسنه المولى المزبور مما افاده بعض المحققين وهو ان الاسم قد يطلق ويراد به اللفظ كما فى كتبت زيدا وقد يطلق ويراد به المسمى كما فى كتب زيد فاذا اطلق بلا قرينة ترجح اللفظ اوالمسمى كقولك رأيت زيدا فانه يحتملهما بلا رجحان فالقائل بالغيرية يحمله على اللفظ وبالعينية على المسمى ويعلم منه حال لفظ الاسم فان من جعل الاسم عين المسمى جعله ايضا عينا لان عين العين عين انتهى فيعلم ضعفه مما ذكرنا من انه يفيد اتحاد ماهو المراد من الاسم مع المسمى ولايفيد اتحاد الاسم والمسمى مع ما فى بيانه من الاضطراب والانغلاق اذا تقرر هذا فقوله والاسم اى ماصدق عليه الاسم الذى من جملته لفظ الاسم كما فى شرح المقاصد وليس الكلام فى لفظ الاسم المضاف الى شئ لان قوله ويختلف باختلاف الامم يأبى عنه * قوله (فغير المسمى) ومن قال ان الاسم غير المسمى اراد به ذلك * قوله (لانه يتألف من اصوات مقطعة) اى من حروف فان المختار ان الحروف عبارة عن اصوات جعلت قطعا متمايزة بعضها من بعض بالاعتماد على المخرج ولذا قيل فى تعريفه اللفظ صوت من شانه ان يخرج من الفم معتمدا على المخرج فيوافق قولهم اللفظ مركب من حروف المبانى واختار بعضهم ان الحرف كيفية تعرض للصوت وانت تعلم ان هذا لايلايم كلام المصنف قال قدس سره فى شرح المواقف الحروف تطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع العارض والمعروض وهذا انسب بمباحث العربية انتهى قيل واختار المصنف كون الحروف كيفية تعرض للصوت فى الطوالع فكانه رجع عنه ههنا انتهى ولايخفى ان المناسب فى الحكمة بيان ماهو مصطلح اهل الحكمة وهى كونها كيفية والمناسب هنا بيان ماهو اصطلاح اهل العربية فلامنافاة فى كلامه حتى يدعى الرجوع * قوله (غير قارة) لانها سيالة لعدم اجتماع اجزائها فى الوجود * قوله (ويختلف باختلاف الامم) كلفظة الله اسم للذات عند العربية وخداى وتكرى فى لغة الفرس والترك وغير ذلك * قوله (والاعصار) فكم من شئ اسمه فى عصر يخالف اسمه فى عصر آخر كاسامى البلدان واستوضح بالقسطنطينية واسلامبول والمسمى لايكون كذلك (ويتعدد تارة) مع اتحاد المسمى كما فى الترادف كالليث والاسد والقضنفر * قوله (ويتحد) اى الاسم تارة (اخرى) مع تعدد المسمى كما فى اللفظ المشترك كالعين ولابد من هذا القيد والالم يكن لذكره فائدة مع انه يقتضى ذلك قوله والمسمى ليس كذلك فانه مرتبط بالكل فالمعنى ما ذكرنا * قوله (والمسمى) اى كل مسمى (ليس كذلك) فهو رفع الايجاب الكلى لاالسلب الكلى فان عبارته هكذا وليس المسمى كذلك واستوضح بقولك كل انسان لم يقم ولم يقم كل انسان قوله والاسم ان اريد به اللفظ فغير المسمى كلى والمسمى ليس كذلك رفع للايجاب الكلى فلاوجه لترديد البعض بين كون المدعى كلية وبين كونها جزئية والترديد ايضا فى كون المسمى الخ سلبا كليا ورفعا للايجاب الكلى وبعض المسمى لايكون كذلك فان اتفق شئ من ذلك فمن خصوص المادة كلفظ القرأن والقصيدة فان مسماهما ونحوه مركب من اصوات لكن ليس من مقتضيات ذاته والالم يختلف بل من خصوص المادة وعدم اعتبار خصوص المادة مما اتفق عليه العقلاء على انه لايضرنا ذلك اذ مغايرة المسمى الاسم بالتركيب من الحروف وعدمه وباختيه فى بعض المواد يكفينا فى اثبات ان الاسم غير المسمى فى تلك الصورة اذ لاقائل بالفصل * قوله (وان اريد به ذات الشئ فهو) اى الاسم (المسمى) قد عرفت ان فيه مسامحة اذ المعنى وان اريد به ذات الشئ فهو اى مدلول الاسم المسمى فمن قال ان الاسم هو المسمى اراد به ذلك (لكنه لم يشتهر بهذا المعنى) وقوله تعالى (سبح اسم ربك وتبارك اسم ربك) جواب سؤال مقدر يرد على قوله لم يشتهر بهذا المعنى بان المسبح والمتبارك هو الذات لااللفظ الدال فدفعه بان

قوله باسم الذى فى كل سورة سمه هو لروبة وقبله ارسل فيها بازلا يقرمه والباء فى باسم متعلقة بارسل فى المصراع الاول والضمير فى ارسل للراعى وفى فيها للابل ويقرمه صفة بازلا من ضمير ارسل اوحال اى ارسل الراعى فى الابل بازلا اى فحلا يتركه ذلك الراعى عن الركوب والحمل للفحلة قال الجوهرى المقرم المكرم الذى لايحمل عليه ولا يذال ولكن يكون للفحلة وبعده فهو بها ينحو طريقا يعلمه اى فذلك البازل مع تلك الابل يقصد ويتوجه الى طريق يعلمه ويألفه

قوله وقوله سبح اسم ربك الخ رفع لاحتجاج من قال ان الاسم عين المسمى محتجا بقوله عز وجل سبح اسم ربك ذهابا الى ان المقدس هو المسمى والتسبيح الذى هو التقديس انما يتعلق بالمسمى لا بالالفاظ فاجاب عنه بانه كما يجب تنزيه ذاته الخ

وجه الاضطراب ان القائل بالغيرية ماذا يقول فى كتب زيد وان القائل بالعينية ماذا يقول فى كتبت زيدا لان بيانه فى صورة الاطلاق يشعر بان القائل بالعينية قائل بالعينية فى جميع الاحوال وكذا الغيرية وايضا قوله فان من جعل الاسم عين المسمى جعله ايضا منظورا فيه قوله لان عين العين عين لايفيد لان لفظ اسم لايكون عين لفظ زيد مثلا منه

قوله وان اريد الصفة كما هو رأى الشيخ ابى الحسن الاشعرى انقسام الصفة الى ماهو نفس المسمى الخ قال الشيخ ابو الاشعرى قد يكون الاسم المدلول عين المسمى اى ذاته من حيث هو نحو الله فانه اسم علم للذات من غير معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة الى غيره ولاشك ان تلك النسبة غيره وقد يكون لاهو ولاغيره كالعليم والقادر مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه ان مثل هذه الصفة لاهو ولاغيره قال الآمدى اتفق العلماء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اصحابنا الى ان التسمية هى الانفس الاقوال الدالة على المسمى وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلفوا فى ان الاسم عين للمسمى اوغيره فمنهم من قال كل اسم فهو نفس المسمى فقولك الله دال على اسم هو المسمى وكذا خالق وعالم فانهما يدلان على الذات الموصوفة بكونه خالقا وعالما ومنهم من قال من الاسماء ماهو عين كالموجودات والذات ومنها ماهو غيره كالخالق فان المسمى ذاته والاسم نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ماليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذى ليس عين ذاته ولاغيرها وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم بعض اصحابنا وقال المتكلمون صفات الله تعالى اما حقيقية ٢

(المراد به اللفظ) لاالمسمى وبينه بقوله (لانه كما يجب تنزيه ذاته سبحانه وتعالى وصفاته عن النقايص يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة لها) وقيل جواب لتمسكهم بهذه الاية على ان الاسم نفس المسمى وهذا فى نفسه تام لكن لايلايم السوق ومذاق الكلام ماذكر اولا فى توضيح المراد * قوله (عن الرفث) اى الفحش وما يستهجن ذكره وذكره لاعلى وجه التعظيم ولايذكر فى زمان اومكان غير لايق بذكره اشار اليه بقوله (وسوء الادب) ويجب التنزيه عن اطلاقه على غيره زاعما انهما فيه سواء واشار به الى ان التنزيه بالنسبة الى ذاته مغاير له بالنسبة الى اسمه وله فرق آخر وهو ان معنى تنزيه ذاته عن النقايص يجب تأويله بالاعتقاد بنزاهته بخلاف تنزيه اسمه عن الفحش ونحوه فانه لايجب التأويل بالاعتقاد فى كل احتمال اوالاسم مجاز فيه عن الذات نبه عليه المص فى سورة الواقعة * قوله (اوالاسم فيه مقحم) اى زائد مقحم فى الاصل اسم مفعول من اقحمه اذا رماه اوادخله فى شئ ثم تجوز به عن الزيادة والتعبير بالاقحام دون الزيادة للاشعار بان له فائدة كتحسين اللفظ والتأكيد وان لم يختل اصل المعنى بطرحه وكثيرا ما يعبر عنه بالصلة فى كلامه تعالى تأدبا ولو عبر عنه بها لكان اولى وهو جواب آخر عما يرد على قوله وان لم يشتهر الخ واخره لضعفه اما اولا فلانه يفوت تلك الفائدة واما ثانيا فلان عدم الصلة لما امكن لايصار الى غيره * قوله (كما فى قول الشاعر) وهو لبيد بن ربيعة بن مالك قيل كان صحابيا عاش مائة وخمسا واربعين سنة خمس وخمسون فى الاسلام فلما حضره الموت وعنده ابنتاه انشد شعرا اوله * تمنى ابنتاى ان يعيش ابوهما * وهل انا الامن ربيعة اومضر * فقد مضوا وهلكوا وحان وقت ارتحالى والوقوف بين يدى ربى فان كان يوما ان يموت ابوكما ووقع فى بعض الحواشى بدله * فقوما وقولا بالذى تعلمانه * ولاتخمشا وجها ولاتكشفا ٣ الشعر * وقولا هو المرء الذى لاخليله اضاع * ولاخان ولاصديق ولاغدر * (الى الحول ثم اسم السلام عليكما *) ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر * قوله الى الحول اى السنة متعلق بقوله قولا ماذكر الى تمام السنة اى سنته وافعلا اما وصيتكما الى الموت ثم اسم السلام عليكما ثم اودعكما واقبل معذرتكما بعد تمام الحول فى ترك الندبة والبكاء لان من يبك ويندب حولا كاملا فهو معذور لايلام فالاسم مقحم والمعنى ثم السلام عليكما اذ الوداع مختص بالمسمى لايوجد فى الاسماء يوصى ابنتيه بان تقوما وتندباه بعد موته وتذكرا ماتعرفانه من فضائله ومحاسن اخلاقه واحاسن افعاله وينهاهما عما يفعله غيرهما من اهل الجاهلية من خمش الوجه وحلق الشعر لاجل الميت قيل واقحام الاسم هنا فى غاية الحسن لانه ليس بسلام حقيقى فالهم منه الا اسمه قيل وتكلف بعضهم فقال ان السلام من اسماء الله تعالى والكلام اغراء والمعنى ثم الزما اسم الله تعالى اوالمراد ثم اسم الله عليكما من السوء كما يقول القائل للشئ يراه فيعجبه اسم الله عليك انتهى فلايكون مما نحن فيه ولضعفه لم يلتفت اليه المصنف * قوله (وان اريد به الصفة كما هو رأى الشيخ ابى الحسن الاشعرى) ٦ اى المعنى القائم بالموصوف لاالذات فقط توضيحه ماقاله فى شرح المواقف من انه قد اشتهر الخلاف فى ان هل هو عين المسمى اوغيره ولايشك عاقل فى انه ليس النزاع فى لفظ فرس هل هو نفس الحيوان المخصوص اوغيره بل فى مدلول الاسم أهو الذات من حيث هى ام باعتبار امر آخر عارض له صادق عليه فلذلك قال الشيخ قد يكون عين المسمى نحو الله فانه علم للذات من غير معنى فيه وقد يكون غيره كالخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولاشك انها غيره وقد يكون لاهو ولاغيره كالعالم والقادر ٧ ومن مذهبه انها اى الصفة الحقيقية القائمة بذاته فكذا الحال فى الذات المأخوذة مع تلك الصفات انتهى فعلم مما ذكره ان كلام المص لايخلو عن مسامحة فان قوله اريد به الصفة الخ يوهم ان الاسم كما يراد به اللفظ تارة ويراد به المسمى تارة اخرى ٤ يراد به بعينه الصفة ايضا وليس كذلك لان ماوضع للذات فقط لايصلح لان يراد به الصفة كما ان الموضوع للصفات لايليق ان يراد به الذات من حيث هى الا يرى ان الشيخ قال قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله ولم يقل يراد به عين المسمى ثم قال وقد يكون غيره الخ ولم يقل وقد يراد به غيره اشارة الى ماذكرنا واوقيل ٢ انه فسر الشيخ الاشعرى الاسم المضاف الى ذات الله تعالى بالصفة وانه (انقسم انقسام الصفة عنده الى ماهو نفس المسمى والى ما هو غيره والى ماليس هو ولاغيره) فان الاسم عنده حينئذ قد يكون عين الذات لان الموجود عنده عين الذات لكون وجود كل شئ عنده عينه وقد يكون غيره الخ يرد عليه اما اولا فلانه حينئذ لايتناول لفظة الله مع انه صرح بانه عين المسمى وانه علم للذات العلية على ما هو المختار فكيف يريد الشيخ بالاسم المضاف الى الذات ماسوى لفظة الجلال واما ثانيا فلان الكلام مطلق الاسم المضاف الى الشئ كما

٢ كالوجود والحيوة والقدرة والارادة اواضافية كالوجوب والقدم والخلق اوعدمية كالغنى وعدم التحيز قال الاشعرى ومن تابعه الوجود عين حقيقة الواجب تعالى وماعدا الوجود من الحقيقيات لاعين الذات ولاغيرها واما الاضافيات والعدميات فغير الذات

٧ كالعالم والقادر مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته اشار الى ان الصفة على رأى الشيخ مايدل على الذات مشتقا كان اوغيره فما كان مشتقا منه ينقسم الى مايدل على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى كالعالم والقادر مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى ويقال لهذا المشتق صفة لدلالته على الصفة القديمة فى الصفة حقيقة هى مبدأ الاشتقاق الا انه يسمى المشتق صفة لدلالته عليه فالمراد بكون الاسم الدال على الصفة عين الذات دلالته على ماهو عين الذات كالموجود الدال على الوجود الذى هو عين الذات وكذا الرازق الدال على اعطاء الرزق الذى هو امر اضافى غير الذات وكذا العالم والقادر ونحوهما الدال على العلم والقدرة الذى ليس عين الذات ولاغير الذات منه

٣ هكذا وجد بخط المصنف وآخر المحل يدل على ان آخر المصراع ولا تحلقا الشعر ا ه مصححه

٦ كما هو رأى الشيخ متعلق بالارادة وقيل انه متعلق بالصفة وقيده لكن قال بعض الفضلاء ان الظاهر ان الظرف متعلق بالارادة دون الصفة وهو الموافق لما نص عليه الشيخ فى كتاب الصفات من ان الاسم هو الصفة فما ذكروه مردود لانه ناش من عدم الاطلاع منه

٢ لعل الصواب وما قيل الخ مصححه

قوله ولم يكتب الالف على ماهو وضع الخط لكثرة الاستعمال اى لم يكتب همزة الوصل فى بسم الله مع ان قاعدة الخط ان يثبت فى الكتابة وان حذفت فى اللفظ حالة الدرج لكثرة استعمال كتابة بسم الله بخلاف مافى اقرأ باسم ربك فانها تثبت فى الكتابة لقلة استعمال كتابته بالنسبة الى كتابة البسملة قال صاحب الكشاف فان قلت فلم حذفت الالف فى الخط واثبتت فى قوله باسم ربك قلت قد اتبعوا فى حذفها حكم الدرج دون الابتداء الذى عليه وضع الخط لكثرة الاستعمال يعنى وضع الخط على ان يكتب الكلمة على صورة لفظها بتقدير الابتداء بها والوقف عليها وحكم هذه الالف فى الابتداء اثباتها ٩

اعترف به هذا القائل فى اول كلامه ٢ بل الكلام فيما صدق عليه الاسم الذى من جملة لفظ الاسم كامر وبالجملة الكلام فى هذا المقام لايخلو عن اضطراب واختلال والعلم عند الله الملك المتعال * قوله (وانما قال بسم الله ولم يقل بالله) اى سوق الكلام يقتضى ذلك لان لفظة الجلالة تدل على الذات وضعا اوغلبة والاستعانة انما هى بالذات هذا على مااختاره المص ظاهر واما على مااختاره الزمخشرى من ان الباء للملابسة فلايتمشى ذلك اذالتلبس بالذات من حيث هى هى غيرممكن واما الاستعانة بالذات المقدسة فاكثر من ان يحصى فاشار الى الجواب (لان التبرك والاستعانة بذكر اسمه) اى التبرك والاستعانة فى الابتداء انما هو بالاسم لابالذات قال النحرير التفتازانى فى تلخيص الجامع ماقيل ان ذكر الاسم صلة اوتى به للتبرك وللفرق بينه وبين اليمين قليل الجدوى لان الابتداء انما هو بالاسم لابالذات انتهى لكن المراد باللفظة الجليلة هوالذات بدلالة الوصف بالرحمن والرحيم كذا فى الحاشية السعدية والبعض حمل كلامه على لف ونشر غيرمرتب لان التبرك بناء على ان الباء للمصاحبة والاستعانة على الوجه الاول انتهى قوله ولم يقل بالله قرينة على ان الباء للاستعانة فكانه قال لم لم يقل بالله مع ان الاستعانة انما هى بالذات ولو كانت للمصاحبة لم يكن لقوله ولم يقل بالله وجه ولك ان تقول لم لم يقل بالله مع استوائهما فى حديث الابتداء اذالاسم عام بلفظ مخصوص كلفظة الله اومطلقا كلفظة الاسم وقدعرفت فيمامر ان مأل الاستعانة التبرك خصوصا اذا جعل التبرك من البركة بمعنى الكثرة فمال الاستعانة كونه التبرك اظهر من ان يخفى وايضا فرق بين ان يستعان من الشئ وبين ان يستعان بالشئ فالاول لايكون الابالذات المقدسة ٤ والثانى لايكون الابالاسم فالسائل ٣ لم يفرق بين المعنيين اولم ينظر الى الفرق المذكور والمص اشار الى الجواب بان المراد المعنى الثانى فلذا قال والاستعانة بذكر اسمه اذ طلب المعونة فى كون الفعل معتدا به شرعا مدلول باء الاستعانة فلذا قال عليه السلام لم يبدأ فيه بسم الله الحديث * قوله (اوللفرق بين اليمين والتيمن) قد عرفت انه قليل الجدوى لانه يوهم انه لوترك الاسم لايضر المقصود لكن يقع الالتباس بينهما فذكر الاسم لدفع ذلك وقد بان لك ان التبرك بذكر اسمه ولو قيل ان المراد بالله لفظة الجلال فيكون التبرك ايضا بذكر الاسم الخاص يرد عليه ان المراد بلفظة الجلالة هوالذات بقرينة الوصف بالرحمن كامر والاستخدام فى مثل هذا غيرظاهر وغاية توجيه كلامه الحمل على الاستخدام واضعف هذا الوجه اخره ولعله تركه قيل فان قلت لوترك الوصف المذكور ولفظ الاسم واكتفى على قوله بالله واريد به هذه الجليلة حصل المقصود مع الاختصار قلت قصد التبرك بجميع اسمائه اجمالا واحضار الواجب تعالى وتقدس بجميع صفاته ونعمائه والتوجه الى جانب القدس الذى هوالمقصود الاعلى واما الباء فهى وسيلة الى ذكر الاسم على وجه يشعر بجعله مبدأ للفعل وبهذا يندفع ماقيل ان الابتداء بالتسمية ليس بابتداء باسمه تعالى لان الباء ولفظ اسم ليس شئ منهما اسما له انتهى وانت تعلم ان حديث الابتداء مذكور فيه الرحمن الرحيم على مارواه الخطيب وقد نقلناه سابقا فالسؤال ساقط عن اصله على انه لوترك لفظ الاسم مع ذكر الوصف المذكور لايمكن توجيهه بالاستخدام فيحسن الانتظام واما قوله قصد التبرك بجميع اسمائه انما يتم اذالم يكن اضافة الاسم الى الله للاختصاص وضعا لذاته المتصف بالكمالات المستجمعة جميع الصفات والظاهر من كلامهم والمتبادر من الاضافة الاختصاص المذكور فهو لفظة الله خاصة فلاعموم فى ذكر الاسم على الوجه المختار وقوله واما الباء فهى وسيلة الخ قد سبق تحقيقه وتشييد اركانه * قوله (ولم يكتب الالف) اى الف اسم بعد الباء اذالاصل فى كل كلمة ان تكتب باعتبار مايتلفظ بها فى الوقف والابتداء وهنا يلفظ بالهمزة فى حالة الابتداء والى هذا اشار بقوله (على ماهو وضع الخط) فاجاب بان الامر كذلك لكنه لم يرسم (لكثرة الاستعمال) وهى مناسبة للتخفيف فحذفت الهمزة روما للتخفيف واذا تكتب فى اقرأ باسم ربك على ماهو وضع الخط لقلة استعماله والالف والهمزة متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا اذا حركت سميت همزة واذا سكنت سميت الفا كالهواء يسمى ريحا اذا هب واذا سكن يسمى هواء وقيل عبرهنا بالالف وفيما سبق بالهمزة لانها فى الخط بصورة الالف * قوله (وطولت الباء عوضا عنها) فلم يترك مقتضى وضع الخط بالكلية فيرد عليه ظاهرا فيفوت الغرض المطلوب وهو التخفيف لكثرة الاستعمال اذطول الباء وان لم يكن زائدا على الالف فى الثقلة كتابة فلاجرم فى التساوى ولوعلل هكذا لانه قال عمر بن عبدالعزيز لكاتبه طول الباء واظهر السينات ودور الميم كما اشار اليه فى الكشاف لكان اسلم واعم قال قدس سره تحسينا للخط ومحافظة على تفخيم اللفظ الذى

٩ وفى الدرج اسقاطها فانبعوا فى حذفها فى الخط حكم الدرج لاحكم الابتداء الذى عليه وضع الخط فاثبات الالف فى اقرأ باسم ربك على قياس وضع الخط وقد خالفوا فى بسم الله قياس الخط لكثرة الاستعمال هذا قال بعض النحول من شراح الكشاف وانت خبير بان الجواب ليس الا ان حذف الالف فى بسم الله فى الخط لكثرة الاستعمال وباقى الكلام مستدرك وما قيل فى جواب الاستدراك من ان الفاء تفريع على المقدمة المطوية التى دل عليها كلامه السابق فان الفاء دلت على ان السؤال ناش عماسبق لان الهمزة لماكانت للابتداء ومن قواعدهم ان وضع الخط على حكم الابتداء دون الدرج لزم ان لاتحذف بل تثبت كما فى باسم ربك فلهذا لم يقتصر فى الجواب على ان يقول لكثرة الاستعمال بل تعرض لتلك المقدمة المطوية التى هى مبنى السؤال فبعيد اذلا دلالة للكلام السابق عند من امعن النظر فيه وانصف على تلك المقدمة القائلة ان وضع الخط على حكم الابتداء دون الدرج باحدى الدلالات الثلاث حتى تكون الفاء تفريعا للسؤال للكلام السابق باعتبار تضمنه لتلك القاعدة والحق ان الفاء تفريع للسؤال على صريح الكلام السابق وهو قوله فاذا نطقوا بها مبتدئين زادوا همزة واذا وقعت فى الدرج لم يفتقر الى زيادة شئ ومنشأ السؤال هو صريح هذا الكلام فكانه قيل اذا كانت حال الهمزة السقوط فى الدرج كان ينبغى ان يكون حالها فى الخط كذلك لان الخط موضوع طبق العبارة ليفهم هى منه فاوجه ثبوتها فى بعض صور الخط وسقوطها فى بعض فحينئذ كان يكفى فى الجواب ان يقال انما سقطت فى ذلك البعض لكثرة الاستعمال وباقى مازاد فى الجواب مستدرك لاحاجة اليه ولهذا اقتصر المص رحمه الله على كثرة الاستعمال وترك تلك الزيادة وقال ابوالبقا فلو قلت لاسم الله اوباسم ربى ثبتت الالف

٢ حيث قال يعنى ان اريد بلفظ الاسم المضاف الى الشئ كما فى بسم الله　سعد

٤ لان العون منه تعالى لامن اسمه　سعد

٣ لان معناه جعل الشئ آلة لتحصيل الفعل شرعا وهذا لايكون الا بالاسم　سعد

قوله وطولت الباء نعويضا عنها اشارة الى ان الاصل مرعى بقدر الامكان

قوله وطولت الباء عوضا عنها وعن عمر بن عبد العزيز انه قال لكاتبه طول الباء واظهر السينات وطول ٣

اريدبه الاسماء العظيمة بكبرياء مسماها انتهى وفى كلامه اشارة الى ماذكرنا وايماء الى ان هذا وان لم يكن على ماهو وضع الخط فى تطويل الباء اوفى مجموعها لكنه لنكتة دقيقة امر رحمه الله لكاتبه بذلك واختاره من بعدهم من السلف والخلف والموجود فى النسخ السينات بدل سنات للمبالغة ٤ والمعنى فرجوابين اسنان السين بدل السينات للمبالغة كانه جعل كل سنة كسين فى الظهور * قوله (والله اصله اله) لما تحير العقول فى تحقيق لفظ الجلال باعتبار اصله واشتقاقه وكونه عربيا اوغيرعربى كما تحير العقلاء فى ذاته وصفاته حاول بيانه وماهو المختار عنده فقال والله اى هذا اللفظ الجليل اصله من جهة الاعلال آله واختار كونه منكرا السلامته عن الاعتراض الوارد على كونه معرفا (فحذف الهمزة) على خلاف القياس اذحذف الهمزة بحركته على خلاف القياس ويدل على ان هذا حذف غيرقياسى وجوب الادغام والتعويض فان الحذف لوكان قياسيا لكان المحذوف فى حكم الثابت فلا يصح الادغام فضلا عن وجوبه اذالثابت حكما كالثابت حقيقة فكما يمنع هذا الادغام يمنع ٦ ذلك الادغام ايضا فوجوبه ولزوم التعويض يدل على ذلك هذا انمايتم اذاجعل اصله منكرا كما اختاره المص واماابوالبقاء فاختار انه على قياس تخفيف الهمزة بنقل حركتها الى لام التعريف فحذف الهمزة لالتقاء الساكنين الهمزة بعد نقل حركتها واللام قبلها ثم ادغم فلزوم الحذف والتعويض مع وجوب الادغام من خواص هذا الاسم الاعظم حاصله انه اذا كان الحذف قياسيا فوجوب الادغام والتعويض على خلاف القياس على ما اختاره ابوالبقاء كما ان الحذف اذالم يكن قياسيا فهما قياسيان لان المحذوف لعلة كالموجود فعلى هذا ينبغى ان لايدغم لوجود الهمزة حكما وان لايجب التعويض لان المعوض عنه كالثابت فوجوبهما حينئذ على خلاف القياس ومختص بلفظ الجلال ولايخفى ان هذا انمايتم ايضا اذا جعل اصله الاله دون آله كما اختاره الشيخ الزمخشرى وابو البقاء فان قيل اذا كان اصله الآله معرفا باللام لم يكن حرف التعريف عوضا عن الهمزة المحذوفة لاجتماعهما فى الاصل فلايصح القول بالتعويض قلنا المراد بالعوض عنها لزوم حرف التعريف بتقدير المضاف وهذا احسن الوجوه فى دفع ذلك الاشكال ولورود ذلك الاشكال عدل المص عنه واختار كونه منكرا * قوله (وعوض عنها الالف واللام) حتى لايجتمعان مع الهمزة الانادرا نحو معاذ الآله ان يكون كظبية ولادمية ولاعقيلة ربرب الربرب القطيع من بقر الوحش وعقيلة كل شئ اكرمه الدمية بضم الدال الصنم والصورة المنقوشة وفى الصحاح الصورة فى العاج ونحوعدل عن عبارة الكشاف وهى قوله وعوض عنها حرف التعريف لان المتبادر من حرف التعريف اللام الساكنة كماهو مذهب سيبويه واختاره كثيرون فلايصح ان يراد ذلك لان العوض ح هو اللام دون الهمزة فلايظهر وجه قطع الهمزة فيجب ان يراد منها الالف واللام كماهو مذهب الخليل فيظهر ح قطعية الهمزة لانها جزء العوض من الحرف الاصلى فالمص صرح بماهو المراد بلا ارتياب وفى كلامه ايضا رد على من قال العوض اللام وحدها وان همزة الوصل لما اجتلبت للنطق باللام جرت منها مجرى الحركة فلماعوضت من حرف متحرك كان للهمزة مدخل مافى التعويض فلذلك جاز قطعها انتهى وجه الرد هوانه مع مافيه من الاشكال بعدم اطراده وجريان دليله فى بعض المواد ٢ مع التخلف عنه مستغنى عنه بماذكره وهو كون العوض مجموع الالف واللام * قوله (ولذلك) اى ولكون الالف واللام معا عوضا عن الحرف الاصلى (قيل ياالله بالقطع) اى بقطع الهمزة وانما اختص بالنداء لان الحرف هناك يتمحض للعوضية ولايلاحظ معها شائبة التعريف اصلا حذرا عن اجتماع اداتى التعريف واما فى غير النداء فيجرى الحرف على اصله وفيه نظر اذ لفظة الجلال لما كانت علما وضعا اوغلبة لايبقى لحرف التعريف شائبة التعريف فانه جزء ٣ من العلم كسائر الاجزاء والقول بان المحافظة على الاصل واجبة مالم يعارض موجب اقوى كالتعويض واه سخيف اذكون مجموع اللفظ علما موجب معارض اقوى من تمحض التعويض والاقرب ماقاله النحرير التفتازانى قد يقال فى قطع الهمزة ٢ انه نوى فيه الوقف على حرف النداء تفخيما للاسم الشريف ونقله بعضهم عن سيبويه وقيل فى توجيهه ان العظيم القدر الجليل يعد نداؤه باسمه من سوء الادب فلذا جعل النداء كالمنقطع عمابعده والاسم الكريم كانه غيرمنادى انتهى وان امكنت المناقشة بانه انمايعد من سوء الادب اذالم يكن الاسم مشعرا بالعظمة والفخامة وان النداء اذالم يكن بطريق التضرع والتذلل وكلاهما ههنا ممنوع ٦ قيل ان كلام المص يحتمل ان يكون بيانا لعلة اجتماع اداتى التعريف والقطع معا وان يكون للقطع وحده والاول اوجه انتهى والاولى ان كونه بيانا للقطع وحده عبارة النص وكونه بيانا لعلة اجتماع

٣ الميم وجه امره بتحسين هذه الحروف تفخيم الاسم قال بعض الافاضل من شراح الكشاف وفى السينات نظر لانه ليس فى بسم الله سينات الا ان يحمل على بسم الله المتعدد وحينئذ يجب ان يقول طول الباآت ودور الميمات فالاصح السنات جمع سنة وفى النسخ المعتبرة السينات بالياء فيجب ان يرجع الى المجاز مبالغة بان يجعل كل سنة من اسنان السين بمنزلة سينة فى الظهور فالسنات اصح رواية والسينات اصح دراية وصاحب الكشف جعل السينات اصح رواية ودراية من السنات بدلها قال جعل كل سنة سينة تجوز لافادة المبالغة فى الاظهار كانه يقول اجعل كل سنة بمنزلة سينة

٤ وقيل السينات ليس بجمع السين بل اصلها السنات ابدل من احد حرفى التضعيف ياء كدينار اصله دنار قال صاحب الكشف انما سمى الجزء باسم كله مبالغة كانه قيل اجعل كل سنة كسينة فى الظهور انتهى وهو بالاعتبار احرى　سعد

٦ يمنع ذلك اى الثابت حكما الادغام　سعد

اى الثابت حقيقة　سعد

٤ مثل الناس فالالف واللام فيه عوض عن الهمزة المتحركة مع انه لم يعامل معاملة القطع　سعد

قوله والله اصله اله اما وجود الهمزة فى اصله فلوجودها فى تصاريفه واما صيغة الاله فلاستعمالها فى معناها قال الشاعر معاذ الاله ان تكون كظبية ولادمية ولاعقيلة ربرب اى اعوذ بالله من ان شبه الحبيبة بظبية ولا صورة منقوشة خالية عن الروح ولامكرمة من بقر الوحش كانه تصوراولا انها مثل هذه الاشياء فى الحسن ثم تأمل فظهر انها احسن منها ولما تنبه انه اخطأ فى التشبيه استعاذ بالله من الخطأ ولفظة لا فى الموضعين مذكرة لمعنى النفى الضمنى فى الاستعارة ونظيرها

قوله ولا اب فى قوله ابى الله ان اسمو بام ولااب فى ان معنى النفى سابق والبيت من ديوان الحماسة

٣ وهذا يقتضى ان لا يحذف الالف فى عامة الاحوال لكونه كاللام جزأ من العلم لكن الجزء من الاعلام قديسقط وسيجئ تحقيقه　سعد

٢ واوقيل لفظة الله لاتخلو عن ارتكاب خلاف قياس فيه فليكن قطع همزته فى النداء من هذا القبيل لكان اولى اذ العلل المسوقة له لاتخلو عن علل　سعد

٦ اما الثانى فظاهر واما الاول فلانه وان كان علما لكنه منفهم منه جميع صفات الكمال ومثل هذا النداء من حسن الادب بل اعز من الذهب　سعد

اداتى التعريف اشارة النص ثم قطع الهمزة فى النداء اكثرى كما ذكره الرضى * **قوله** (الاانه مختص بالمعبود بالحق) يعنى انه بعد التغير والحذف اختص بالمعبود بالحق بحيث لم يصح استعماله فى غيره اصلا استدراك لدفع توهم ناش مما سبق وهوانه اذا كان اصله اله لايكون بينهما فرق فهو يطلق على كل معبود كما يطلق اصله اذالظاهر عدم الفرق بين الكلمة واصلها فدفعه بقوله الاانه اى لكنه لفظة الله مختصة بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره فى الجاهلية والاسلام وصار المرادبه الذات كما فى سائر الاعلام واماانفهام كونه معبودا بالحق فباعتبار اصل معناه اذفى الاعلام قديشعر وصف مدح اوذم لكن بالتبع والمقصود الذات وقد اشبعنا الكلام فى الفرق بين الاسم والصفات وغيرهما فى توضيح الفاتحة وسيجئ الكلام من المص انه علم اووصف فى اصله الخ * **قوله** (والاله فى اصله) اى قبل الغلبة (يقع لكل معبود) بالحق اوبالباطل (ثم غلب على المعبود بالحق) اى على ذاته المخصوصة فصار علما بالغلبة ينصرف اليه عند الاطلاق ثم اكد الاختصاص بالتغيير فصار مختصابه فالاله المعرف قبل حذف الهمزة وبعده علم لتلك الذات الاانه قبل الحذف قديطلق على غيره وبعده لايطلق اصلا وهذا مااختاره السيد السند ولايخفى ان كلام المص ومذاقه يشعران اله المنكر مستعمل فى المعبود مطلقا من غير غلبة والمعرف صار بالغلبة مختصا بالمعبود بالحق بدون ان يصير علما والله علم للذات المخصوصة حيث قال الاانه مخصوص بالمعبود بالحق فى لفظة الله والاله فى الاصل الخ ثم غلب على المعبود بالحق ولم يقل ثم اختص بالمعبود بالحق ولاريب ان الغلبة بحسب الاصطلاح اعم من ان يكون علما اولاوان يستعمل فى غيره اولاوادعاء العلمية لابد له من السند الايرى كان قولنا لااله الا الله توحيدا وقولنا لا اله الا الاله ليس بتوحيد وللسيد الشريف مناقشة على المحقق ٤ التفتازانى بيناها فى الهامش مع انه ورد على مااختاره السيد السند ان استعمال الاله المعرف قليل جدا لايقع الافى ضرورة الشعر كما صرح به العلامة فى باب النون مع الطاء من انفائق فجعله علما غالبا بكثرة الاستعمال بعيد جدا واعتذر بان استعماله فيه تعالى اكثر من استعماله فى غيره تعالى وان كان هذا الاستعمال قليلا فى نفسه ايضا فيمكن ان يتحقق الغلبة بهذه الاكثرية واشكل عليه ايضا بان الجزء فى الاعلام الغالبة لازم لايحذف فاجيب بانه غير مسلم مثل سورة فاتحة الكتاب بحذف لفظ سورة ويقال فاتحة مع ان العلم المجموع والكل تكلف غير محتاج اليه وهنا لابن مالك كلام مخالف لماذهب اليه الشيخان حيث قال الله من الاعلام التى قارن وضعها ال وليس اصله الاله كما زعموا بل هو علم جامع لمعانى الاسماء الحسنى كلها ولذا يقال لكل ماسواه اسم الله بلاعكس ولولم يرد على من قال اصله الاله الاانه ادعى مالادليل عليه لكان كافيا لان الله والاله مختلفان لفظا ومعنى امالفظا فلان احدهما معتل العين والثانى مهموز الفاء صحيح العين واللام من مادتين فردهما الى اصل واحد تحكم من سوء التصرف وامامعنى فلان الله خاص به تعالى جاهلية واسلاما والاله ليس كذلك لانه اسم لكل معبود ويوضحه قول الانصارى (بيت) باسم الاله وبه بدينا * ولوعبدنا غيره شقينا * ومن قال اصله الاله لايخلوحاله من امرين لانه امان يقول الهمزة حذفت ابتداء ثم ادغمت اللام او يقول نقلت حركة الهمزة الى اللام وحذفت على القياس وهوباطل لانه ادعاء حذف بلا سبب ولا مشابهة ذى سبب من ثلاثى فذكر الفاء تنبيه على ان حذفها ابتداء اشد استبعادا من حذف العين واللام لان الاواخر ومايتصل بها احق بالتغير انتهى والحذف على خلاف القياس روما للاختصار اولاجل التخفيف شايع فى كلام البلغاء فى كلام الله تعالى والمناسبة معنى كاف فى الادعاء المذكور والاله بوزن فعال بمعنى المعبود والاختلاف لفظا فى الجملة ملتزم فى بيان الاصالة والفرعية قوله معتل العين ان ارادبه انه معتل العين حالا فلايضرنا لانه كان هكذا بعد التغيير والحذف وان ارادبه انه فى الاصل كذلك فهو ممنوع قوله واما معنى الخ فى غاية الضعف لانه لايفيد الاختلاف معنى بل الاختلاف استعمالا وشتان مابينهما على ان اتحاد معناهما من اوضح الواضحات * **قوله** (واشتقاقه من اله) قد عرفت ان مامر بيان لاصله الاعلالى ومايترتب عليه قدمه اذبيان اصله الاعلالى لكونه متعلقا بنفس اللفظ اهم ثم شرع فى بيان اصله الاشتقاقى فان كونه مشتقا مختار المص وان ذهب البعض الى انه غير مشتق ثم الضمير راجع الى الله لان مابعده ينتظم اليه ويحتمل رجوعه الى الاله ايضا لان الاله اصل الله فبيانه مستلزم لبيانه وقيل اشتقاق اله منكرا وارجاعه الى المعرف غلط اذ لامعنى للاشتقاق مع لام التعريف ولمنافاته لقوله وهو يجيره حقيقة اوبزعمه انتهى والظاهر هو الاول اذ المراد الاشتقاق هنا هو الاخذ

٤ قال النحرير التفتازانى يحتمل ان يكون اللام فى الاله للعهد اشارة الى الاصل المذكور اولا فيكون المراد ان الاله منكرا مستعمل للمعبود مطلقا والمعرف صار بالغلبة مختصا بالمعبود بالحق بدون ان يصير علما والله علم لذات معين هوالمعبود بالحق سبحانه وتعالى وحمل عليه كلام الكشاف واستشهد له بتنكير الحق فى الاول وتعريفه فى الثانى وذكر ان الاله اسم لمفهوم كلى هو المعبود بحق والله علم لذات معين هوالمعبود بالحق تبارك وتعالى وبهذا الاعتبار كان قولنا لااله الا الله توحيدا وقال قدس سره ان الاستشهاد المذكور لايجدبه نفعا لان المفيد لتعيين ذات المعبود اوعدم تعيينه تعريفه او تنكيره ولا مدخل فى ذلك لتعريف الحق ولا تنكيره كما فى قولك جاء الذى له عليك الحق اوالذى له عليك حق وتأييده بكلمة التوحيد فى غاية الضعف لاقتضائه اختصاص المنكر بذلك المفهوم الاخص وبطلانه ظاهر ولايشتبه على احد ان المقصود من قوله على كل معبود هوالذات المعبودة لا المفهوم المتناول لها واللام فى قوله المعبود بالحق اشارة الى بعض تلك الذات المعبودة لاالى مفهوم اخص من مفهوم الاصلى ولما كان المراد بالحق مفهومه المقابل للباطل ولاتعدد فيه فلاحاجة الى تعريفه ذكره ثانيا منكرا وعرفه ثالثا تفننا فكان الثالث لتقدم ذكره مرتين عرفه ولوعرف الاول وقال على كل معبود بالحق لم يتعين المقصود من المعبود انتهى قوله وتأييده بكلمة التوحيد فى غاية الضعف اذعدم قولنا لا اله الا الله توحيدا مثل قولنا لا اله الا الرحمن مع كون قولنا لا اله الا الله توحيدا شاهد عدل على ان الاله كالرحمن صار بالغلبة مختصا بالمعبود بالحق بدون ان يصير علما والفرق بين الاله والرحمن بان الاول علم دون الثانى مع ان كل واحد منهما مختص به تعالى بالغلبة تحكم بحت وترجيح بلامرجح وقوله لاقتضائه اختصاص المنكر بذلك المفهوم الاخص فى غاية السقوط اذ المراد بالاله المنكر المنفى كون المراد منه مفهومه الاخص بطريق ذكر العام وارادة الخاص اوعام خص منه البعض مما اتفق عليه جمهور المحققين المحققين واما قوله فى تعريف الحق وتنكيره فمما لايناسب منصبه الشريف اذ مقام التعريف يباين مقام التنكير ولابد فى نظر ارباب البلاغة من نكتة فى ايراد النكرة والمعرفة وان لم يكن لازما فى اصل وضعه والمثال الذى ذكره غير مسلم صحته باعتبار واحد وباعتبارين مسلم لكن لايضرنا وللقوم فى رده كلام طويل ذكره ارباب الحواشى منه

من اصل بنوع من التصرف فلايضره اعتبار اللام قوله ولمنافاته لقوله وهو يجيره الخ يعارض بانه مناف لقوله وهو محتجب عن الابصار والارتفاع على كل شئ وعما لايليق بل مناف لعباراته الاتية كلها سوى قوله وهو يجيره الخ فما هو جوابكم فهو جوابنا وكون الكلام فى الله واوفقيته لاكثر عباراته الاتية مرجح لكون الضمير راجعا الى الله اوالى الاله قوله من اله بفتح الهمزة واللام كعبد وزنا ومعنى ولما كان المراد بالاشتقاق الاخذ المذكور فذكر الماضى والمصدر سواء ولا وجه للقول بان المضاف مقدر على مذهب ٢ والكلام على ظاهره على مذهب آخر ٣ * **قوله** (الهة) بفتح اللام مع مدها (والوهة والوهية) بضم الهمزة واللام فيهما وفتح الهاء فى الاول بوزن صهوبة وكسرها مع فتح الياء المصدرية فى الثانى فهذه الثلثة مصادر اله (بمعنى عبد) فهى بمعنى عبادة وعبودة وعبودية وبينها فرق من وجه سيجئ فى اياك نعبد فلا يقال الوهة مصدر فاى حاجة الى الحاق الياء المصدرية اليها بمعنى عبد بفتحتين فح اله فعال بمعنى مفعول مألوه اى معبود بمعنى مستحق للعبادة فهوتعالى موصوف به فى الازل وكذا جميع ماسيأتى سوى قوله والهه غيره ككتاب بمعنى مكتوب فهواسم لاصفة على ما فصلنا فى توضيح الفاتحة وقداوضحه هنا مولانا منلا خسرو نقلا عن شراح الكشاف فقول البعض فهوصفة مشبهة ككتاب بمعنى مكتوب واما بمعنى المؤتم به فغير تام ذهب صاحب الكشاف الى ان كلا من اله وتأله واستأله مشتق من الاله ولما لزم اشتقاق الفعل من غير المصدر استشهد عليه بقوله كما قيل استنوق واستحجر فى الاشتقاق من الحجر والناقة ثم جعل الاله مشتقا من اله بالكسر والمص عدل عنه اما عن الاول فلان اشتقاق الفعل من الاعيان على خلاف القياس لايصار اليه مالم يقتضيه داع لاسيما فى الثلاثى المجرد فانه فى غاية الندرة كقولهم ابل ابالة بكسر الباء فى الاول فعل ماض وفتح الهمزة فى الثانى مشتق منه الابل اذا تأنق فى رعية الابل واحسن القيام بمصالحها واما عدوله عن الثانى فلان الاله اذا كان بمعنى المعبود كما اعترف به صاحب الكشاف كان مشتقا من اله بفتح اللام بمعنى عبد لااله بكسر اللام بمعنى تحير فانه لامناسبة بين مطلق المعبود وبين معنى التحير كذافهم من تقريرهم لكن صاحب الكشاف بين مناسبة بقوله وصيغة هذا الاسم وصيغة قولهم اله اذا تحير ومن اخواته وله وعله ينتظمها معنى التحير والدهشة وهذا القدر كاف فى مطلق الاشتقاق نعم ما اختاره المص اسلم من التكلف قيل وذهب الامام المرزوقى وصاحب المدارك الى ان الاله مصدر كالهة وهو خلاف المشهور ولاوجه لما قيل عليه من انه لم يوجد فى اللغة مع ان الامام المرزوقى امام اهلها فكفى به مقتدى انتهى فلصاحب الكشاف ان يقول اردنابه المصدر حين جعلناه مشتقا منه واردنا به اسما بمعنى المألوه اذا جعلناه مشتقا فيندفع الاشكال الاول كما اندفع الاشكال الثانى بالتوجيه المذكور (ومنه) اى من اله بمعنى عبد اشتقاق (تأله واستأله) اى تعبد واستعبد ولايخفى ان تأله واستأله من المزيدات والمزيد مشتق من الثلاثى فاشتقاق تأله واستأله من اله ظاهر لكن لماذهب صاحب الكشاف الى ان اله وتأله واستأله كل منها مشتق من الاله حاول الرد صريحا فتعرض له وايضا نبه به على ان معناهما تعبد واستعبد لابمعنى صار الها كتحجر واستحجر بمعنى صار حجرا كما اختاره صاحب الكشاف وينكشف منه ان كل مزيد ليس بمشتق من ماضى الثلاثى اذ بعضه ليس له ثلاثى كتحجر فظهر حسن التعرض لبيان اشتقاقهما * **قوله** (وقيل من اله) بكسر اللام (اذا تحير) قائله جار الله العلامة وانما مرضه لان النزاع بين ائمة اللغة انما وقع فى ان الاله مشتق اشتقاقا صغيرا اولا ويشترط فيه بقاء معنى المشتق منه بتمامه فى المشتق ولذلك يرجح اشتقاق الفعل من المصدر على عكسه وليس معنى اله بمعنى تحير موجودا فى معنى الاله فضلا عن ان يكون بتمامه ولا فى معنى الله نعم يلزم ذلك المعنى المطابق التحير وهوخارج عن المسمى والاكتفاء به فى الاشتقاق الصغير بالمعنى اللازم غير متعارف الاان يقال الكلام فى مطلق الاشتقاق صغيرا كان اوكبيرا فحينئذ يصح كلام الزمخشرى ولعل لهذا جوزه وان مرضه ولم يحكم ببطلانه وكذا الكلام فى الاشتقاقات الاتية * **قوله** (٩ لان العقول تحير بالتفكر فى معرفته) فى كبريائه وسائر صفاته العلية قائلين سبحانك ماعرفناك حق معرفتك وهذا التحير عين المعرفة كما قيل العجز عن درك الادراك ادراك ونسبه بعضهم الى الصديق الاكبر رضى الله تعالى عنه فهذا التحير الناشى من المعرفة تحير الكاملين المكملين ونسبة التحير الى العقول مجاز لكونها منشأ له وهذا التحير غير التحير الذى هومعنى وله كما ستطلع عليه والتحير المذكور لكونه سببا للعبادة قدمه على مابعده لمناسبته لماقبله

٢ وهو البصريون منه ٣ وهو الكوفيون منه

٩ لان العقول تحير فى معرفته اى معرفة المعبود اى الذى يعبدها تخذ الناس الهة شتى وزعم كل ان الحق ماهو عليه فكثر الضلال وفشا الباطل وقل النظر الصحيح ومايؤدى اليه من الحق الصريح كذا فى الحواشى الشريفية وانما جعل الضمير الى مطلق المعبود لان الكلام فى اشتقاق آله دون الله وكذا الحال فى الضماير التى ستأتى كذا قيل ولايخفى مافيه منه

قوله حذفت الهمزة وعوض عنها الالف واللام اى حذفت حذفا غير قياس يدل عليه وجود الادغام والتعويض فان المحذوف قياسا فى حكم المثبت لايحتاج الى التعويض ولايجب ادغامه والا لم يبق مايقوم مقام المحذوف اعنى كسرة اللام يدل عليه ايضا قولهم لاه ابوك اى لله ابوك فحذفت اللام الجارة ولام التعريف ايضا فان هذا الحرف حذف عن قياس قال المالكى قول من قال ان اللام فى الله عوض عن الهمزة باطل لحذفهما معا فى لاه ابوك والعوض لايحذف واجيب بانهم يحذفون من نفس الكلمة فى نحو لم يكن ولا ادر اذا كان فى الذى ابقى دليل على المحذوف كالضمة فى لم يكن والكسرة فى لاادر فالكسرة فى لاه ابوك دليل على اللام المحذوفة لانها اثرها وفى عبارة الكشاف فحذفت الهمزة وعوض منها حرف التعريف فاورد عليه انه ان اراد بحرف التعريف اللام وحده كما هومذهب سيبويه لايكون للهمزة دخل فى التعريف فيكون همزة وصل فلابد من سقوطها فى يا الله لان العوض هواللام لاالهمزة وان ارادبها مجموع الالف واللام على ماهو مذهب الخليل فالواجب ان لاتسقط اصلا فى الدرج لانها حينئذ تكون همزة واصل لاهمزة وصل مع انها تسقط فى الدرج فى غير النداء فاجيب عنه على الاول ان اللام لما كانت عوضا عن الهمزة المتحركة وليس فى اللام حركة احتيج فى التلفظ باللام الى همزة وصل فبهذا السبب صارت الهمزة بمنزلة حركة اللام والحركة تابعة للحرف واذا كان المتبوع عوضا لزم ان يكون لتابعه الذى يتوقف هو عليه فى التلفظ به دخل فى العوضية لتعذر لفظ المتبوع بدونه فلذلك قطع الهمزة فى النداء واما على الثانى فظاهر اما فى النداء فلانه اذا كان الكل عوضا يكون لجزئه مدخل فى التعويض فيقطع واما فى غير النداء فالعلة فى سقوطها فى الدرج ما قال الخليل ان اصلها القطع ولكن خففت لكثرتها واحتج بان غالب حروف المعانى ان يكون على حرفين كهل وبل ويؤيده كونها ١٣

* قوله (اومن الهت الى فلان) اى وقيل اشتقاقه من الهت الى فلان (اى سكنت اليه) سكن بمعنى استأنس وعدم الاضطراب واما سكن فيه فلا يناسب هنا ولهـذا قال سكنت اليه احترازا عن سكنت فيه * قوله (لان القلوب تطمئن بذكره تعالى) اى علة لكون الاله مشتقا من الهت الى فلان وقد عرفت ان الكلام فى الاشتقاق الصغير وهذا لا يفيده فلابد من التزام احد الامرين اما تعميم الاشتقاق الى الصغير والكبير او تعميم المعنى المعتبر فى الاشتقاق الصغير الى المعنى المطابقى والالتزامى وكلاهما خلاف الظاهر ولهذا مرضه ايضا ومعنى الاطمينان الانس به والاعتماد عليه والرجاء منه او بذكر رحمته بعد القلق من خشيته او بذكر دلائله الدالة على وجوده ووحدانيته او بكلامه اى القرآن الذى هو اقوى المعجزات كذا قاله المص فى سورة الرعد والمعنى الاول هو المناسب هنا كما يؤيده قوله فى سورة الفجر النفس المطمئنة هى التى اطمأنت بذكر الله فان النفس تترقى فى سلسلة الاسباب والمسببات الى الواجب لذاته ٣ وتستقر دون معرفته وتستغنى به عن غيره انتهى فالمراد بذكر الله معرفته كما اشار اليه بقوله (والارواح تسكن الى معرفته تعالى) اى من الاضطراب الحاصل من الترقى فى سلسلة الاسباب والمسببات بمعرفته واطمينان النفس والقلب مجاز كما فى الاساس الا انه شاع حتى صار ملحقا بالحقيقة فى استقرارها بزوال القلق والاضطراب فلو قال لان القلوب لا تطمئن الا بذكره والارواح لا تسكن الا بمعرفته اشارة الى الحصر كما فى قوله الا بذكر الله تطمئن القلوب لكان اولى والقصر المستفاد من تقديم المسند اليه على الخبر الفعلى لا يفيد الحصر المطلوب هنا ثم المراد بالقلب هنا الروح وجملة والارواح الخ تفسير لما قبلها على سبيل الترتيب الارواح ناظرة الى القلوب والسكون الى الاطمينان والمعرفة الى الذكر وهذا ترتيب انيق وسبك رشيق قيل ثم ان جريان هذين الوجهين فى المعبودات الباطلة باعتبار ان عبدتهم تحير فيها عقولهم القاصرة وسكن اليها قلوبهم القاسية انتهى وهذا انما يحتاج اليه اذا كان المقصود بيان اشتقاق اله منكرا كما اختاره البعض او اشتقاق الاله معرفا بلا اعتبار الغلبة واما اذا كان المراد بيان اشتقاق لفظة الله كما هو الظاهر وهو مختار مولانا منلا خسرو فلا يحتاج الى هذا التكلف وهذا المقام لا يخلو عن كدر فانه لو قيل ان الكلام فى اشتقاق الله يرد عليه انه لا معنى للاشتقاق مع لام التعريف فضلا عن اشتقاق لفظة الله وايضا لا يلايمه قوله وهو يجيره حقيقة او بزعمه ولو قيل ان المقصود بيان اشتقاق اله منكرا لكونه اصلهما يرد عليه انه لا يلايمه اكثر العبارة الآتية الا بالتكلفات الباردة وهذا الاخير هو المختار الاثير والكشاف اكثر كلامه هنا ناظر اليه فيلزم التكلفات البعيدة (وقد قيل ايضا فى دفعه لا يبعد ان يكون ملحوظ واضع اللغة فى وضع اله ٤ للمعبود اطمينان القلوب بذكر المعبود الحق لما مر من الحصر ثم استعمل فى الالهة الباطلة بعد عبادتها على زعمهم او لاعتراف الكل به كما مر من ان الكفرة وان اثبتوا شركاء معترفون بانه تعالى اله الالهة واعظمها انتهى وفيه ما لا يخفى اذ الكلام فى اطلاق الاله بهذا الاشتقاق على المعبودات الباطلة ولا يفيد فى دفع الاشكال المذكور اعترافهم المزبور والوجه الاول من انه لا يبعد ان يكون ملحوظ واضع اللغة هو المعول عليه واما قوله او لاعترافه فينبغى ان لا يتعرض له و بهذا الوجه يندفع الاشكال عن جميع الاحتمالات * قوله (اومن اله) بكسر اللام ايضا (اذا فزع من امر) اى لاجل امر (نزل عليه) فمن تعليلية كقوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا وفزع بمعنى التجأ واستغاث بقرينة اذ العائذ يفزع اليه ولو قال او اله مشتق من اله اذا فزع اليه من امر الخ لكان اصرح فى البيان فحينئذ يكون اله فعال بمعنى مفعول اى مفزوع اليه ففيه حذف وايصال وهذا من جملة اسباب الضعف * قوله (وآلهه) بالهمزة الممدودة ماض من الافعال اصله أألهه فصار بقلب الهمزة الفا آلهه فالهمزة للسلب اذ المعنى خلصه عما يخافه وازاله عنه قيل لم يرد المص بقوله (وآلهه غيره) بيان مبدأ آخر للاشتقاق والا لقال او من آلهه كما فى اخواته كيف ولا يتصور اشتقاق الاله من آلهه بل لكونه مزيدا مشتقا من اله بالكسر او من الاله الا انه لازم لهما و بهذا الاعتبار يمكن القول باخذ الاله من اله كما يقال الوجه من المواجهة باعتبار انها لازمة له فالمقصود ان تحقق العلاقة بين الاله وبين اله بالكسر مستلزم لتحقق العلاقة بينه وبين لازمه فكانه مشتق من مجموع اله بمعنى فزع وآلهه بمعنى (اجاره) واذلك جمع بينهما فى بيان وجه الاشتقاق ايضا ٦ فقال (اذ العائذ يفزع اليه) اذ الاول ناظر الى معنى اله بالكسر والثانى ناظر الى آلهه فالاله مفزوع اليه ومجير انتهى فيكون الاله على الوجه الاخير فعالا من الافعال بمعنى المفعل لكنه لا ضير فيه لان العرض بيان كثرة مجئ مادته فى معنى الفزع وما يتبعه لا بيان الاشتقاق كما عرفت

١٣ مفتوحة لا مكسورة قال صاحب الضوء فى سبب قطع الهمزة فى النداء ووصلها فى غيره انها انما تجردت للتعويض فى النداء لان التعريف الندائى اغنى عن تعريفها فجرت مجرى الهمزة الاصلية فقطعت وفى غير النداء لما لم ينخلع عنه معنى رأسا وصلوا الهمزة قال العلامة الزمخشرى رحمه الله فى مريم اخلصت فى يا الله للتعويض واضمحل عنها التعريف وقال الفاضل الطيبى رحمه الله انهم كثيرا ما يجردون الحرف عن معناه المطابقى مستعملين فى معناه الالتزامى والتضمنى نحو الهمزة فى قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم عزلت عن الاستفهام وجردت لمعنى الاستواء والواو فى قوله تعالى وثامنهم كلبهم تجردت لمعنى الجمعية فقط وسلبت عنها معنى المغايرة قوله ولذلك قيل يا الله اى ولاجل الحذف والتعويض قيل فى النداء يا الله بالقطع ويعلم منه انه لو لم يكن عوضا وكان حذف الهمزة حذفا قياسيا كما نقله ابو البقاء من ان اصله الاله فالقيت حركة الهمزة على لام التعريف ثم سكنت وادغمت فى اللام الثانية لم يجز القطع وهذا الذى اختاره المص رحمه الله هو احد قولى سيبويه فى هذا الاسم على ما نقله ابو على فى الاعقال قال اصله اله ففاء الكلمة همزة وعينها لام واللام هاء فقال فحذفت الفاء لا على التخفيف القياسى قال ابو على فان قيل هلا حمله على الحذف القياسى اذ تقدير ذلك سايغ فيه غير ممتنع والحمل عليه اولى قيل فلو طرح الهمزة على القياس لما لزم ان يكون فيها عوض لان المحذوف القياسى ملغى فى اللفظ مبقى فى النية

٣ قوله وتستقر دون معرفته اى عندهما ومن لوازم هذه المعرفة التسليم له منقادا بزمام الطاعة والصبر على البلية والسكونة تحت امره وقضائه وبزول اضطرابها بسبب معارضة الشهوات والكدورات وح تصل الروح بنور المعرفة الى مستقرها فى مقعد صدق اللهم اجعلنا من الواصلين ولا تجعلنا من المحجوبين عهد

٤ ويقرب من هذا الوجه ان يقال الواضع وضع الها او الاله للمعبود باعتبار تحقق هذه المعانى من تحير العقول ونحوه فى بعض افراده الذى هو المعبود بالحق تقدس ذاته عهد

٦ وايضا الاوجه لكون الاصل مشتقا من غير ما اشتق منه الفرع ولا لكونهما من اصل واحد بل المتعارف اعتبار اشتقاق الاصل ولا يطلب اشتقاق الفرع عهد

* قوله (وهو يجيره حقيقة) وهو المعبود بالحق (او بزعمه) بفتح الزاى على الافصح ويجوز الضم والكسر بمعنى الاعتقاد الباطل فانه مع غلبة استعماله فى ذلك مقابل للحقيقة وهو المعبود بالباطل فان العائذ اليه يزعم انه مجير وفيه اشارة الى ان ضمير اشتقاقه لاله منكرا ولهذا قيل وانما قال ذلك ليطرد وجه التسمية فى اله الباطل ايضا فان الكلام فى اشتقاق اله كما عرفت بخلاف الوجوه الاخر فانها جارية فيه حقيقة فان الكفار عبدوه و تحيرت فيه عقولهم القاصرة و سكنت اليه قلوبهم و يفزعون اليه انتهى والكل منظور فيه فان الكفار لا يعبدونهم الا ليقربوهم الى الله زلفى وهم يعرفون حقيقة ما عبدوه وصفته فما معنى التحير وان اراد به معنى الاخر لا مساس له لبيان وجه اشتقاق الاله من هذه الوجوه وفزعهم ٧ اليها لجعلهم وسيلة الى الفزع الى الذات العلية والمعبود بالحق الاعلى وكذا الكلام فى الاطمينان وكل ما ذكرنا ناطق به القرآن والاحسن ما قيل من ان كلا من الوجهين ناظر الى الحق بناء على ارجاع ضمير اشتقاقه لله فانه تعالى لا يجير كل احد لكن كل احد يزعم ذلك انتهى فالوجوه الاخر اذا امعن النظر فيها يظهر انها مختصة بالاله الحق * قوله (اومن اله) بكسر اللام ايضا (الفصيل اذا اولع بامه) الفصيل رضيع الابل او ولد الناقة اذا افصل عن امه فحينئذ يكون حريصا عليها ومشتاقا اليها واولع بمعنى لازم محبتها واولع على المبنى للمفعول فانه متعد ومعناه انه جعل والعا مشتاقا اليها بسبب فصله عنها وتخصيص الكلام بولد الناقة مع ان كل ولد حاله كذلك عند الانفصال عن امه لان الفصيل مختص به لغة * قوله (اذ العباد) بكسر العين وفتح الباء المخففة جمع عبد اذ العباد كلهم (يولعون) اى يلتجأون (اليه) تعالى اخيارهم واشرارهم وجوز ضم عينه وتشديد بائه على انه جمع عابد وهو ضعيف فانهم يولعون اليه تعالى (بالتضرع) فى السراء والضراء (فى الشدائد) والمعنى اذ العباد يولعون بفتح اللام اى يجعلون والعين مشتقين الى الطفه والانجاء عما يخافون والاعطاء لما يرجون فالاله حينئذ بمعنى متضرع اليه بالحذف والايصال ولم يتعرض للمعبود بالباطل لما ذكرنا * قوله (اومن وله) اى الاله مشتق من وله بفتح الواو وكسر اللام (اذا تحير وتخبط عقله) فيه اشارة الى ان التحير المعتبر فى وله هو ما ناشى ٨ من تخبط العقل وفرط الجهالة فان المحرومين من لذة المعرفة لوقوعهم فى ظلمات وتيه الضلالة وبوادى الجهالة كانهم فقدوا عقولهم كالذى يتخبطه الشيطان التخبط التفعل من الخبط وهو الضرب بالارض ونحوه اريد به فساد العقل من الخباطة بالضم وهى شئ كالجنون ولا يخفى ان هذا التحير لا يليق اسناده الى العارفين فلا جرم ان المراد المحرومون من الجاهلين واما ما سبق فهو مختص بالعارفين الكاملين بقرينة قوله فى معرفته ولك ان تجعله عاما وعلى التقديرين فالتقابل تام حسن ولم يصب من قال لم يذكر وجهه اكتفاء بما سبق من قوله اذ العقول تتحير فى معرفته وفيه تصريح بان كلا من اله ووله لغة برأسها كما ذكره النسفى والسجاوندى لان اصل اله وله كما ذكره شراح الكشاف انتهى ولم ينظر الى قوله وتخبط عقله فانه وجه التحير لا ما سبق كما اوضحناه * قوله (وكان اصله ولاه فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها استثقال الضمة) انما قال بلفظ التشبيه لان اصله لم يثبت فى الاستعمال فهو قياس محض كذا قيل وفى التوضيح لا يجرى القياس فى اللغة وهذا قياس فى اللغة فلا يعبأ به وقال مولانا منلا خسرو وانما قال وكان اصله ولاه لان مصدر وله ٩ وله بفتح اللام وولهان ولم يشتهر ولاه مصدر وله انتهى يشير الى انه مصدر لكنه غير مشتهر ويرد عليه ان آلها اصله ولاه فعال بمعنى المفعول والوجوه مبنية عليه فكيف يكون مصدرا غير مشتهر * قوله (فى وجوه) حيث قلبت الواو همزة للنقل فصار اجوه قوله (وقيل اله) عطف على قلبت وليس بصيغة التمريض ولو قال وصار اله لكان ابعد من الاشتباه قوله (كاعاء واشاح) نظير لما نحن فيه فان اصلهما وعاء وهو الظرف ووشاح وهو حلى تشده المرأة على صدرها قلبت واوها همزة للاستثقال * قوله (ويرده الجمع على الهة دون اولهة) وجه الرد ان جمع التكسير كالتصغير يرد الاشياء الى اصلها فلو كان اصله ذلك اسمع فيه اولهة كاوعية فلا يكون اصله ولاه فلا يحسن ان يقال انه مشتق من وله الا ان يعتذر كما قيل بانه لتوهم كون الهمزة اصلا لعدم استعمال ولاه وفيه ما لا يخفى ٣ * قوله (وقيل اصله لاه) هذا عطف على والله اصله اله لما بين ان اصل الله اله وهمزته اصلية وذكر فى اشتقاقه احتمالات خمسة ثم اشار الى ان همزته مقلوبة من الواو كما ذهب اليه بعض مع تزييفه حاول بيان قول آخر لاصل لفظة الله فقال وقيل اصله لاه فالضمير راجع الى الله لا الى الاله وان جاز لاستلزامه ذلك لكنه خلاف السوق فهو فى الاصل (مصدر لاه يليه ليها ولاها) بمعنى

٧ قال الله تعالى دعوا الله مخلصين له الدين قال المص فى تفسيره من غير اشراك لتراجع الفطرة وزوال المعارض من شدة الخوف انتهى فكيف يقال انهم يفزعون اليه مع ان القرآن ناطق بخلافه تجاوز الله تعالى عنا وعنهم عهد

٨ بقى الكلام فى وجه التخصيص لعل وجهه ان المص اطلع على ان اله بمعنى التحير الناشى من امر مرضى ووله بمعنى التحير المسبب عن امر ردى اما فى اللغة او فى استعمال العرف عهد

٩ كون لاه مصدرا لهذا الفعل لم يذكر فى الكتب المعهودة ولعل المص ظفر بنقل كذا قيل وكذا الاعتذار بما قيل ان لاه يليه لم يثبت فى اللغة عهد

٣ فانه اذا لم يستعمل ولاه فمن اين يعلم ان اصله اله مع ان اشتقاقه من جنس مادته شايع ذايع عهد

قوله الا انه مختص بالمعبود بالحق يريد ان يبين الفرق بين اسم الله والاله بعد اشتراكهما فى الاختصاص بالمعبود بالحق وكونهما علمين له يعنى اسم الله مختص من اول الامر ومن اصل الاستعمال بالمعبود بالحق بخلاف الاله هكذا معرفا باللام فانه فى الاصل لكل معبود حقا او باطلا ثم غلب استعماله فى المعبود بالحق فلفظة الله عز اسمه فى الاعلام بمنزلة لفظ زيد بلا تشبيه والاله بمنزلة النجم والصعق ومنهم من قال ان الاله غلب على هذا المفهوم الكلى الذى هو مفهوم المعبود بالحق لا على المعنى الجزئى الشخصى فح لا يكون بمنزلة النجم والصعق لانهما غالبان على المعنى الشخصى والاله على الكلى الذى هو نوع من مطلق الاله فهو على هذا بمنزلة السنة التى غلبت على عام القحط الذى هو نوع مخصوص من مطلق العام فخصوصه على هذا خصوص نوع من الجنس وعلى الاول خصوص شخص منه ورد هذا القول بان المتبادر من لفظ الاله عند اطلاقه الفرد المعين من الجنس لا النوع المخصوص منه ولذلك شبهه صاحب الكشاف بالنجم والمفهوم من ظاهر التشبيه ان غلبته من باب غلبة الجنس على الشخص علما لا على النوع لان غلبة المشبه به من هذا الباب فجعل احد طرفى التشبيه علما دون الآخر تحكم ولا يدفع التحكم تشبيهه ثانيا بالسنة الغالبة على عام القحط حيث قال والاله من اسماء الاجناس كالرجل والفرس اسم يقع على كل معبود بحق او باطل ثم غلب على المعبود بحق كما ان النجم اسم لكل كوكب ثم غلب على الثريا وكذلك السنة على عام القحط لان فيها مانعا مخصوصا يخرجها عما ١٤

الفاعل لابمعنى المفعول كما اوهمته عبارة المص اى المحتجب و المرتفع وادخلت عليه اللام وصار علماله تعالى بالغلبة فصارت اللام جزأ من الكلمة كما فى النجم وانما مرضه اذلا يظهر حينئذ وجه قطع الهمزة فانه لايكون حينئذ عوضا عن الحرف الاصلي وقديعتذر بمامر من ان وجه قطع الهمزة فى حالة النداء حينئذ انه ينوى به الوقف على حرف النداء تفخيما للاسم ولايخفى مافيه لان تفخيم الاسم يقتضى ذلك فى غير النداء ايضا وقيل لما استغنى عن التعريف اللامى فى صورة النداء تمحضت اللام للجزئية فلوحذفت الالف كان حذف جزء الكلمة وفى غير النداء فيه شائبة التعريف ولذا يقال هو الله باسقاط الهمزة فى الدرج انتهى قدعرفت ما فيه فتذكر * **قوله** (اذا احتجب وارتفع) و ما ثبت فى اللغة لاه يليه ليها ٤ اذا احتجب ولاه يلوه اذا ارتفع والمص رحمه الله تعالى جعلهما اى الارتفاع والاحتجاب معنيين من مادة واحدة وبينهما على طريق اللف والنشر وهوظاهر وليس المراد انه مستعمل فيهما معا بناء على مذهبه فى المشترك بل لصحة النقل ٥ من كل منهما وهذا المذهب منقول عن سيبويه بناء على ما حقق فى كتب اللغة وقال ابن خروف انه من لفظ متوهم كتاب اوهو مقلوب من وله لان باب لوه وليه ليس فى العرب كما قاله السيوطى و قيل لاه يليه بمعنى ارتفع ليس بلغة كذا قيل فى الصحاح جوز سيبويه ان يكون لاه اصل الله ادخل عليه الالف فجرى مجرى اسم العلم كالعباس والحسن الاانه لم يخالف الاعلام حيث كان صفة * **قوله** (لانه تعالى محجوب عن ادراك الابصار ومرتفع على كل شئ وعما لايليق به) فيه مسامحة والاولى محتجب كما قال اولا اذا احتجب الخ لان المحجوب مقهور لا يليق بذاته ولا يقال انه يرده قوله تعالى كلاانهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون لانه فى شان المخلوق لا فى الخالق وتصدى بعضهم لتصحيحه بان احتجابه تعالى عن ادراك الابصار انماينشأ عن ذاته فكانه جعل ذاته مستورا ومحجوبا انتهى ان اراد به انه مقتضى الذات لزم ان لا يدرك بالابصار فى النشأة الاخرى للاخبار والا فلايلزم منه دوام الحجاب خصوصا للاحباب بل الاولى ان يقال انه هفوة من قلم الناسخ الاول واول كلامه قرينة على هذا الاحتمال المعول عليه * **قوله** (ويشهدله قول الشاعر) من تمة مقول قيل فلا يضر تضعيف المص (كحلفة من ابى رباح * يسمعها لاهه الكبار) الحلفة واحد الحلف اى القسم وابورباح بفتح الراء والباء الموحدة اسم رجل والكبار بضم الكاف وتخفيف الباء بمعنى العظيم وروى يشهد هنا مكان يسمعها اى يحضرها و يطلع عليها ومالهما واحد قيل ابورباح اسم رجل من بنى ضبيعة وكان قتل رجلا من بنى سعد بن ثعلبة فسألوه ان يحلف او يدية فحلف ثم قتل بعدحلفه فضربته العرب مثلا لما لايغنى من الحلف كما قاله ابن دريد فى شرح ديوان الاعشى واسم الشاعر الاعشى والمراد بلاهه الكبار صنمه وجه الشهادة ان الضرورة ترد الاشياء الى اصلها وهذامراد القائل المذكور ويردعليه ان لاها هنا للضرورة اصله الاله فخفف للضرورة ولايقال فى سعة الكلام فامر الشهادة ليس بتام ومن هذا زيفه المص قيل والاستشهاد بالقراءة الشاذة اولى انتهى والقرأة الشاذة لاتعدقرانا فكثرة دوران اله واستعمال الاله فى المعبود اطلاقه عليه تعالى يرجح الحكم بان اصله اله * **قوله** (وقيل علم ٦ لذاته المخصوصة) هذا عطف على قوله والله اصله اله اى انه اسم علم لذاته تعالى ابتداء ليس له اصل واشتقاق والفرق بين المعطوف والمعطوف عليه ان كونه علما بالغلبة فى المعطوف عليه والمعطوف علما ابتداء اى علم مرتجل غير منقول ولا يغنى احدهما عن الاخر فلا اختلاف فى العطف قال منلا خسرو هذا بيان لمذهب ثان ذهب اليه الخليل والزجاج واختاره الامام ونسبه الى سيبويه والاصوليين والفقهاء ٧ انتهى ولعل هذه رواية اخرى من سيبويه اذقدمر النقل عنه انه ذهب الى ان الله مشتق من لاه استعمل ٨ الذات فيه بمعنى الحقيقة لانه ورد عليه اطلاقه فى الحديث الصحيح ولاتفكروا فى ذاته فلاوجه لانكار اطلاقه عليه تعالى بل ذلك الاطلاق ربما يدعى الاجماع فيه لان كلام السلف والخلف ناطق باطلاقه والانكار مكابرة صريحة * **قوله** (لانه يوصف ولايوصف به) وهذا من امارة كونه من الاعلام المرتجلة وفيه مالايخفى يظهر من كلام المص عليه فانه ٩ لوسلمت دلالته على العلمية لدل على العلمية مطلقا لاعلى العلمية المرتجلة من غير غلبة * **قوله** (ولانه لابدله من اسم تجرى عليه صفاته ولاتصلح له مما يطلق عليه سواه) فان قيام الصفات فى الخارج كما يحتاج الى وجود الموصوف كذلك يحتاج فى اجراء الصفات عليه فى الالفاظ الى وجود الاسم الدال على ذات الموصوف سواء كان مختصابه اولا اذ الوجود اللفظى بمثابة الوجود العينى فعلم من هذا التقرير ان هذا الدليل

(يفيد)

٤ ليها بوزن طلبا بيان لاصله فقلبت الياء الفا فصار لاهاوقيل اصله لوهاولوها كما فى الدر المصون سعد

٥ اى الى الله من معنى الارتفاع والاحتجاب سعد

٦ قيل وحكى ان الاشعرى رأى فى المنام فقال غفرالله لقولى بعلمية الله واقول هو الحق اللايق بكمال التعظيم صونا لهذا الاسم الاعظم من ان يكون ملعبة لاصحاب الاقوال انتهى ولا يخفى ان المنام لايكون من اسباب العلم لغير الانبياء عليهم السلام واستنباط المعانى اللطيفة بملاحظة الاشتقاق عين تعظيم الاسم الاعظم وعن هذا اختاره المصنف والله اعلم سعد

٧ قيل ومن الفقهاء نسب الى محمدبن الحسن الشيبانى ومن اهل الحديث الى الشافعى و من المفسرين الى الحسن بن الفضل البجيلى سعد

٨ استعمل الذات ما الفائدة فى ذكر الذات فلم يقل وقيل علم له تعالى مع انه اخصر سعد

٩ لوسلمت دلالته على العلمية فيه اشارة الى ان نفى الوصفية لايستلزم العلمية لجواز كونه جنسا مشابها بالوصف اذلايوصف به ايضا سعد

١٤ يقتضيها ظاهر التشبيه من كونه علما اذلا يفهم من السنة معنى شخصى ليجعل من اعلام الاشخاص ولاضرورة فى جعلها علم جنس وليس فى الاله هذا المانع وقال صاحب الكشاف واما الله فمختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره قال الجرجانى رحمه الله فالاله قبل حذف الهمزة وبعدها علم لتلك الذات المعينة الا انه قبل الحذف اطلق على غيره اطلاق النجم على غير الثريا وبعده لم يطلق على غيره اصلا اقول فيه نظر لان العلمية تمنع اطلاق الاسم على غيرمعناه العلمى فبعد القطع بانه قبل هذه الهمزة علم للذات المعينة لاوجه لتجويز اطلاقه على غير تلك الذات نعم قبل غلبته على المعبود بالحق يجوز اطلاقه على الغير لكنه حينئذ ليس علما بل هو اسم جنس لما ان العلامة صرح بان الاله من اسماء الاجناس كالرجل والفرس ويمكن ان يقال ان للاله بعد الغلبة جهتين جهة كونه اسم جنس وجهة كونه علما وجواز اطلاقه على الغير بالاعتبار الاول دون الثانى بخلافه بعد حذف الهمزة فانه بعد حذفها ليس له الاجهة العلمية الهة بالكسر من باب علم الخ بمعنى اشتقاق الاله من اله بمعنى عبد هذا اذا اعتبر فيه معنى الصفة ولوحظه معنى الفعل وكان بمعنى المألوه واما اذا اعتبر انه اسم عين عنى به مجردا لذات يجوز ان يشتق اله وتأله منه كما يجوز ١٦

يفيد الاسمية لا العلمية مع انها هوالمدعى ولوسلمت دلالته على العلمية فلانسلم دلالته على العلمية المرتجلة والقول بان كونه علما منقولا من الوصفية لايكفى لابدله من بيان ولوقيل فى بيانه اذلابدله من اسم فى اصل الوضع يجرى عليه لكان كالمصادرة على المطلوب لان هذا اول المسئلة وكذا قولهم العرب ما اهملوا شيئا الاوضعوا له اسما تجرى عليه صفاته فكيف اهملوا خالق الاشياء ولم يوضعوا له اسما كلام اقناعى اذ الاستقراء التام مشكل والناقص غير مفيد على انه لم يهملوا رأسا بل اهملوا وضع علم مرتجل لما سيأتى فيكفى العلم المنقول كما اختاره معظم الفحول * **قوله** (ولانه لوكان وصفا) هذا اقوى الوجوه واثبتها توضيح الدليل انه لوكان وصفا لكان مثل الرحمن من الصفات الغالبة (فلم يكن قول لااله الاالله توحيدا) اى مفيدا للتوحيد (مثل لااله الاالرحمن) وهذا خلاف الاجماع والسبب فى ذلك انه لوكان صفة كان مدلوله المعنى دون الذات المعينة (فانه لايمنع الشركة) حاصله لولم يكن علما للفرد الموجود لايمنع الشركة فنفى وجود المعبود بالحق اولازم الاثبات للمفهوم الكلى لايمنع الشركة فلايفيد التوحيد وان اختصت فى الاستعمال بذاته تعالى باعتبار الغلبة بخلاف ما اذا كان علما مرتجلا فانه يكون مدلوله الذات المعينة فيفيد التوحيد ولايضره تعقله بوجه كلى فان تعقل الجزئى بوجه كلى لايستلزم كلية المعلوم واستوضح بعموم الوضع وخصوص الموضوع له وجزئيته فاندفع ماقيل انه لوكفى فى التوحيد اختصاص المستثنى بذاته فى الواقع فقولنا لااله الاالرحمن ايضا توحيد وان لم يكف واقتضى مايفيده بحيث لايجوز العقل الشركة لم يكن لااله الاالله توحيدا لان الله تعالى لايحضر ذاته على وجه التشخص ٢ وجه الاندفاع هوان عدم الاحضار على وجه التشخص يقتضى ان يكون الاحضار امراكليا لاان يكون المحضر امراكليا وتجويز الشركة انمايترتب على الثانى واستوضح بزيد فان ادراكه قبل الرؤية على وجه كلى مع انه جزئى حقيقى والغلط نشأ من اشتباه العارض بالمعروض فيكون المستثنى حينئذ اى حين كونه علما للفرد الموجود واحدا معينا فى نفسه وجزئيا حقيقيا بحيث لا يقبل الشركة اصلا وان لم يحصل فى عقولنا الا على وجه كلى كادراك زيد قبل رؤيته و الفرق بين كون المفهوم الكلى منحصرا فى فرد فى الخارج اتفاقا وبين كون المفهوم الكلى منحصرا فى فرد معين بالوضع واضح فلاحاجة الى مانقل ٣ عن المصنف فى الهامش حيث قال وفيه نظر لجواز ان يكون التوحيد مستفادا من الشرع اومن القرائن انتهى لان المراد كون اللفظ مفيدا للتوحيد بحسب دلالة اللفظ وقدبان تحققه ولهذا اعتبر الشارع جعل لااله الاالله توحيدا دون لااله الاالرحمن فلوقيل كون لااله الاالله توحيدا لجعل الشارع اياه توحيدا الكان فيه شائبة الدور ٤ على ان قوله الاتى وعدم تطرق الشركة اليه لايلايم هذا المنقول ٥ وقيل الحق ان ايجاب احضاره تعالى شانه على الوجه المذكور تكليف بما لا يطاق فالمطلوب احضاره على وجه كلى ينحصر فى فرد وعدم حصول التوحيد بالرحمن لاطلاقه مضافا الى غيره كرحمن اليمامة انتهى ان اراد وجها كليا ينحصر فى فرد معين بالوضع فهوراجع الى ماذكر لاوجه مغايرله وان اراد وجها كليا ينحصر فى فرد فى الخارج بدون الوضع فلايفيد التوحيد لمامر توضيحه وتقدير الخبر موجود اوممكن ٦ فلايليق بحثه بهذا المقام * **قوله** (والاظهر انه وصف) وفى نسخة والحق بدل والاظهر قيل انه مذهب ثالث وقيل بل هو المذهب الاول وهوالظ ويؤيده قوله ولان معنى الاشتقاق الخ ولوكان هذا مذهبا ثالثا مغايرا لما سبق لما تعرض الاشتقاق المذكور سابقا فتعرضه قرينة على انه المراد هنا ولذا قيل هذا اثبات لكونه وصفا مشتقا على احد الوجوه السابقة مع الجواب عن ادلة كونه علما لذاته اى علما مرتجلا غير منقول لكن مانقلناه منه قدس سره فى حل فاتحة الكتاب يقتضى ان يقال انه اسم لاوصف لانه لايقع صفة ٧ فلايقال شئ اله بل يقع موصوفا ويقال انه اله واحد مع كثرة دورانه على الالسنة نظيره كتاب واما م الاان يقال ان المصنف لايسلم ماذكره قدس سره كما قيل اولما كان اله اسما مشابها للصفة عبر المصنف بالوصف مبالغة كانه قال والاظهر انه اسم مشابه للوصف (فى الاصل) وبالجملة مراد المصنف تزييف القول بعدم الاشتقاق سواء كان اسما مشابها للصفة اوصفة فلذا لم يتعرض فيما سبق لكونه اسما اوصفة وهنا اشار الى كلا الاحتمالين بقوله والاظهر فانه كالصريح فى ظهور كونه اسما مشتقا عنده وجه الاظهرية انه لما كان المعنى الوصفى متبادرا فى اصله فحمله على الوصف اولى من الحمل على كونه اسما مشابها للوصف كيف وقد انكره ٨ بعض العلماء رأسا هذا اذا جعل المفضل عليه كونه اسما مشابها له واما اذا جعل المفضل عليه كونه علما مرتجلا كما هو الظ من سوق الكلام فلا اشارة

١٦ ان يشتق الفعل من الاسماء الجامدة نحو اشتقاق استنوق واستحجر وابل ابالة من الناقة والحجر والابل وبه اخذ العلامة فى الكشاف حيث قال ومن هذا الاسم اشتق تأله واله واستأله كما قيل استنوق استحجر فى الاشتقاق من الناقة والحجر فمعنى اله وتأله خدم الاله كما ان معنى ابل خدم الابل واحسن رعيه فورد عليه ان اشتقاق اللفظ من الاسماء الجامدة مخالف للقياس خصوصا فى الثلاثى وماجاء فى ابل اباله على اختلاف فى جوازه والمشهور ان اللفظين اذا توافقا فى التركيب وكان احدهما اشهر فى المعنى المشترك بينهما من الاخر كان الاشهر اولى بان يكون مشتقا منه ولا شبهة فى ان الاله اشهر فى معنى العبادة المشترك بينهما من الالهة وتصاريفها فعلى هذا كان الانسب ان يجعل المصنف رحمه الله اله وتأله مشتقا من الاله لكنه عكس فجعل الاله من اله والعلامة الزمخشرى جعل المعنى المشترك بينهما معنى التحير لامعنى العبادة حيث قال فان قلت هل لهذا الاسم اشتقاق قلت معنى الاشتقاق ان ينتظم الصيغتين فصاعدا معنى واحد وصيغة هذا الاسم وصيغة قولهم اله اذا تحير ومن ٦٦

٢ قال بعض المحققين ٩ لم يعتبر قيد بعينه فى تعريف العلم واعتبر ان يكون موضوعا لمعنى مختص بشخص معين فحينئذ لا اشكال فى كون الله علما انتهى ومن اعتبر قيد بعينه فقد اشكل الامر عليه بتسمية من ولدله ولدغائب عنه فاهو جوابه فهوجوابنا سعد

(٩ كذا نقله عن زاده سعد)

٣ وهذا المنقول نقله مير صدر من المص ولم ينقله غيره والله اعلم بصحته سعد

٤ اذ الشرع يتوقف على التوحيد فلوتوقف التوحيد على الشرع لزم الدور الا ان يقال ان المختار ان التوحيد معلوم من الشرع عند الشافعى سعد

٥ اذقوله وعدم تطرق الشركة يقتضى انه كالعلم المرتجل فى عدم تطرق الشركة فيكون اللفظ مفيدا للتوحيد بحسب دلالة اللفظ فالمنقول منه يوهم خلافه سعد

٦ يعنى اختلفوا فى خبر لااله الاالله والبعض اختار كونه موجودا والاخر كونه ممكنا وله تحقيق لايليق بهذا المقام وسيجئ بيانه ان شاءالله تعالى فى آية الكرسى سعد

٧ اذ منشأ الحصر فى الاول عدم وجود الغير الفرد الموجود فى الخارج وان كان ممكنا فى نفسه ومنشأ الحصر فى الثانى اليقين بالوضع سعد

٨ اى وجود اسم مشابها للصفة وليس بصفة سعد

فى كلامه الى كونه اسما مذكورا بل يقال انه ممن انكره رأسا ثم حاول بيان رد المحذورات الثلثة على اعتبار كونه وصفا بحيث يتضمن الجواب عن ادلة العلمية فقال (لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل فى غيره وصار كالعلم) الغلبة على قسمين تحقيقية وهى عبارة عن ان يستعمل اللفظ اولا فى معنى ثم غلب على شخص معين وتقديرية وهى عبارة عن ان لا يستعمل اللفظ من ابتداء وضعه فى غير ذلك المعنى لكن مقتضى القياس ان يستعمل فى غيره فلما كانت الغلبة محتملة للمعنيين اراد بيان ان المراد هنا الغلبة التقديرية فقال وصار علما اى وصار فى افادة التعين كالعلم المرتجل فلو قال لم يستعمل فى غيره اصلا لكان اظهر فى الاشارة الى الغلبة التقديرية * قوله (مثل الثريا) فانها فى الاصل وصف لانها تصغير ثروى بوزن سكرى تأنيث ثروان بمعنى كثير العدد من الثروة بمعنى كثرة العدد ثم صار علما للكوكب لكثرة كواكبه وكواكبه ستة اوسبعة المخصوص بالغلبة التقديرية اذلم يستعمل من ابتداء وضعه فى غير ذلك الكوكب كما ان لفظة الله لم تستعمل من ابتداء وضعها فى غير المعبود بالحق * قوله (والصعق) فى الاصل صفة مشبهة لمن اصابته الصاعقة ثم صار علما بالغلبة لرجل وهو خويلد بن نفيل بعد الاستعمال فيمن اصابته الصاعقة فالغلبة فيه تحقيقية فالتشبيه فى العلمية بالغلبة وان فرق بينهما بامر فلو اكتفى بالثريا لكان اشد طبا قابين المشبه والمشبه لكن اراد به التأييد بتكثير النظير ولما كانت لفظة الله لم تستعمل فى غيره تعالى من ابتداء وضعها فلا اشكال بان العرب لم يهملوا شيئا حتى وضعوا له لفظا تجرى عليه صفاته فكيف يتأتى منهم اهمال اسمه تعالى اذا الغلبة التقديرية من عداد الوضع فاندفع الاشكال ايضا بان جواز الاختصاص بالغلبة لا يجدى نفعا للزوم المحذور الى زمان حصول الغلبة فالفرق بين العلم المرتجل والعلم المنقول من وجهين ٢ احدهما ان الاول لا يعتبر فيه معنى الوصف والاشتقاق والثانى معتبر فيه ذلك والاخر ان الثانى يقتضى القياس ان يستعمل فى غيره بخلاف الاول فلا وجه لان يقال فحينئذ النزاع لفظى اى فحينئذ يكون المراد بالعلم المنقول العلم من ابتداء وضعه النزاع لفظى لا طائل تحته * قوله (اجرى) جواب لما اى لما غلب وصار ٣ كالعلم الشخصى المرتجل اجرى ذلك العلم المنقول (مجراه) اى مجرى المرتجل فى الامور الثلثة فالدليل المذكور لا يدل على كونه علما مرتجلا بل يدل على كونه علما مطلقا فيجوز ان يكون علما بالغلبة التقديرية ويرجح بان معنى الاشتقاق المذكور لما تحقق فيه حسن اعتباره فيه ولما كان العلم بالغلبة التقديرية اقرب الى العلم المرتجل فالمعنى انه اجرى مجراه مع انه معدود ولو بالغلبة من الاعلام (فى اجراء الوصف عليه * قوله وامتناع الوصف به) جواب عن قوله لانه يوصف ولا يوصف به ودفع له اخره فى الدفع مع انه مقدم فى الاستدلال لان الفصل الواحد اولى من الفصلين (وعدم تطرق احتمال الشركة اليه) دفع للوجه الثالث لما ذكرنا من ان الوجوه لا تدل على كونه علما مرتجلا * قوله (لان ذاته من حيث هو بلا اعتبار امر آخر) لما زيف ادلة العلمية بطريق الوضع القصدى ولم يلزم من ابطال الدليل ابطال المدعى حاول ابطاله فقال لان ذاته * قوله (حقيقى) كالعلم والقدرة (اوغير حقيقى) وهو اضافى فالمراد بالحقيقى ما يقابل الاضافى فى مثال الاضافى التخليق والترزيق (غير معقول للبشر) اتفاقا سواء كان ممكنا غير واقع اوممتنعا ظاهره ان هذا مبنى على ان الواضع هو ابو البشر واما انقول بان الواضع هو الله تعالى فلا يتم بظاهره لانه يعلم كنه ذاته ولو كان العلم بالكنه شرطا فى وضع الاعلام لتم بالنسبة اليه تعالى والقول بان الوضع فى صورة كون الواضع هو الله تعالى لا يعلم الا من تتبع موارد الاستعمالات وهو يتوقف على فهم ما ارادوا لانه لا معنى للاجمال فى البسيط الا ما ذكر ضعيف لانه يفيد عدم العلم بالوضع وهو ليس بمطلوب ولا يفيد انتفاء الوضع مع انه هو المطلوب قيل وخلاصته انه لو كان لفظ موضوعا لذاته المخصوصة لامكنت الدلالة عليه لكن التالى باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث متى اطلق فهم منه وهذه الحيثية هى امكان الدلالة به عليه واما بطلان اللازم فلان امكان الدلالة عليه يتوقف على تعقله لان الالفاظ انما تدل على ما فى الاذهان وذاته من حيث هو غير معقولة انتهى ان اراد تعقله بالكنه فيرد عليه انه يقتضى عدم امكان العلمية بالغلبة ايضا فانه من قبيل الوضع كما اعترفوا به فيدل بذكره عليه فامكان الدلالة عليه ان توقف على التعقل بالكنه فلا تمكن الدلالة عليه به ايضا كذلك فما هو جوابكم فهو جوابنا وان لم يتوقف عليه بل يكفى التعقل بوجه ما فيمكن ان يدل عليه تعالى به فى صورة كونه علما قصديا كما يمكن فى صورة كونه علما بالغلبة ومقتضى قولهم الالفاظ انما تدل على ما فى الاذهان ان لا تمكن الدلالة عليه تعالى بلفظ ان اريد بما فى الاذهان التعقل بالكنه سواء

٦٦ اخوانه وله وعله ينظمهما معنى التحير والدهشة وذلك ان الاوهام تحير فى معرفة المعبود وتدهش الفطن ولذلك كثر الضلال وفشا الباطل وقل النظر الصحيح وانما اختاره لان اله بمعنى عبد غير مشهور اشتهار الاله فورد عليه ان اله بمعنى تحير كذلك وانما المشهور فى معنى تحير وله لا اله فوجه اختياره ذلك انه اعتبر الشهرة الجنسية يرشدك اليه قوله ومن اخوانه وله وعله على ان اله بمعنى عبد اشهر من اله بمعنى وله اقول يشعر كلام صاحب الكشاف فى جوابه هذا انه غير جازم فى كون هذا الاسم مشتقا وذلك انه رحمه الله حين سأل نفسه بانه هل لهذا الاسم اشتقاق كان حق الجواب ان يقول اولا نعم اولا فعدل الى تلك العبارة ليؤذن باختلاف الائمة فيه نقل الازهرى ان سيبويه قال سألت الخليل عن هذا الاسم فقال الاصل الاله فادخلت الالف واللام بدلا من الهمزة وقال مرة اخرى الاصل لاه فادخلت الالف واللام لازمة لم يزد الخليل على هذا ولم يفسر مشتقه الذى اشتق منه وقال بعضهم اسامى الرب صفات كلها الا الله فانه اسم علم وسائر اهل اللغة انه مشتق وقال ابو على روى عن ابن عباس فى قوله تعالى ويذرك وآلهتك اى عبادتك فقولنا الاله كانه ذو العبادة اى بها نوجه اليه ونظيره فى انه فى الاصل اسم حدث ثم جرى صفة للقديم سبحانه السلام من سلم والمعنى ذو السلام فان قلت فاجيز الحال عنه كقولك هو الله معبودا وعلق الظرف به نحو هو الله فى السموات كما يجوز ذلك فى المصادر قلت ذلك لا يلزم الا يرى انهم قد اجروا اشياء من المصدر واسم الفاعل مجرى الاسماء نحو لله درك وزيد صاحب عمرو فلم يعملوها عمل الفعل وقال المالكى الله علم للاله الحق واللام فارقت وضعه وليس اصله لاله ٢ وبالجملة ما اختاره المصنف ومسلك الجمهور متحد فى المآل وفى افادة التوحيد لانه ايضا يمنع تطرق الشركة كما صرح به المص حيث قال اجرى مجرى العلم المرتجل فى عدم تطرق الشركة والفرق بينهما ما ذكر فى اصل الحاشية سعد

٣ قوله وصار كالعلم اشارة الى الفرق بين الله والرحمن فانه وان اختص بذاته تعالى بحيث لم يستعمل فى غيره تعالى الا انه لم يصر كالعلم القصدى فى الدلالة على ذاته تعالى بدليل وقوعه صفة لا موصوفا كذا صرح به السيالكوتى ولو نزى قوله لا موصوفا لكان اولى سعد

قوله وقيل من اله اذا تحير له هذا ايضا بالكسر لان اصله وله وهو من باب علم

قوله وهو تحيره حقيقة او بزعمه الاول فى المعبود بالحق والثانى فى الباطل

كان حين الوضع اولا وسواء كان ذلك اللفظ موضوعا له بالوضع القصدى اولا فتخصيص ذلك بالوضع لا يظهر له وجه فالاكتفاء بالتعقل مطلقا ولو بالوجه هو الاليق بالاعتبار كما يقتضيه صحيح الانظار قال فى شرح المواقف من ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقل ذاته تعالى لم يجوزه لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم لم يتصور وضع الاسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف فى تعقل كنه ذاته ووضع الاسم بازائه لا يتوقف عليه اذ يجوز تعقل ذاته بوجه من وجوهها ويوضع الاسم بخصوصها ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما عرف ان لفظة الله اسم علمى موضوع لذاته من غير اعتبار فيه انتهى ويؤيده ان الوضع لو توقف على تعقل الكنه لما امكن الوضع فى غيره تعالى ايضا اذ معرفة الاشياء بكنهها مختصة بخالقها كما صرح به وما ذكر فى تعريفها انه كنه حقيقته بناء على ظاهر الحال لا حقيقة فى المآل وان ارادوا بالكنه الاحضار بعينه فمع ما فيه من الخفاء لا يخلو عن اشكال لانه يستلزم ان لا يقدر من يولد له ولد غائب ان يسميه وهذا خلاف الواقع وقد نقل هنا عن المصنف حاشية قال فيها ما نصه فيه نظر اذ يكفى فى وضع العلم تعقله بوجه يمتاز به عن غيره من غير ان يعتبر ما به الامتياز فى المسمى فيمكن وضع العلم لمجرد الذات المعقولة فى ضمن بعض الصفات وقد تقرر فى كلامه انه يمكن ان يخلق العلم بكنه ذاته فى البشر ولانه انما يتمشى ٢ اذا لم يكن الواضع هو الله تعالى والتحقيق ان تصور الموضوع له بوجه ما كاف فى وضع العلم وكذا فى فهم السامع عند استعماله انتهى والقول بانه والتحقيق ان العلم بالشئ بالوجه عين العلم بالوجه لا تغاير بينهما الا بالاعتبار ففى الحقيقة اذا تعقل ذاته تعالى بوجه ما يكون اللفظ موضوعا لذلك الوجه لكن من حيث حصوله فى ذاته تعالى واتحاده به ولا يكون موضوعا لذاته تعالى من حيث هو انتهى فى غاية بعد من السداد اذ فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ ٣ بالوجه واضح مثل تصور الكاتب وتصور الانسان بالكاتبية فالاول تصور الوجه والثانى تصور الانسان كما نبه عليه الفاضل الخيالى فدعوى العينية فى غاية السقوط كيف لا والعلم بالوجه علم بكنه الوجه والعلم بالشئ ٣ بالوجه العلم به بوجه غير الكنه فالة الوضع العلم بالبارى باوصافه المختصة به والموضوع له هو الذات المخصوصة وهذا هو التحقيق الذى لا محيد عنه فى هذا المرام ودع عنك خرافات الاوهام * قوله (فلا يمكن ان يدل عليه بلفظ) بالبناء للمفعول وفى بعض النسخ فلا يمكن ان يدل بالبناء للفاعل اى لا يمكن للبشر ان يدل عليه غيره سواء كان الواضع هو الله تعالى او البشر وقيل وهذا على تقدير كون الواضع البشر وفيه نظر * قوله (ولانه لو دل) اى لو لم يكن وصفا فى الاصل فصار علما بالغلبة لكان علما مرتجلا دالا (على مجرد ذاته المعينة) ولو كان اسما علما كذلك (لما افاد ظاهر قوله تعالى وهو الله فى السموات معنى صحيحا) لان ظاهره ان يكون فى السموات متعلقا به باعتبار معناه الاصلى كما ذهب اليه الاكثرون وهو المعبود ونحوه وانما قال لما افاد ظاهره لانه يمكن تعلقه بلفظة الله مع كونه علما قصديا لاشتهاره فى ضمن هذا الاسم بالصفات والعمل فى الظرف تكفيه رائحة الفعل كقوله اسد على وهذا الوجه اولى من القول بانه متعلق بيعلم فى يعلم سركم الاية فانه يحتاج الى التأويل كما ذكره المص فى سورة الانعام * قوله (ولان معنى الاشتقاق هو كون احد اللفظين مشاركا للاخر فى المعنى والتركيب) لما كان الاشتقاق يقتضى ان لا يكون جامدا فان جريانه فيه كان نادرا ثبت القدر المشترك بين الصفة والاسم المشابهة بالصفة فلا يكون علما لذاته وهو المطلوب اذ المطلب ظنى يكفى فيه هذا القدر فلا يرد عليه انه لا يستلزم الوصفية اذ لا يسمى الزمان والمكان اشتقاقا بهذا المعنى من غير وصفية وايضا الكتاب والامام من المشتقات ولا وصفية فيهما والمنكر لاشتقاقه لا يعلم التوافق فى المعنى لكن يرد عليه انه ان اراد الاشتقاق بالعلم فمع عدم اعتراف المنكر له لا يفيد اذ الاشتقاق بالعلم فرع وجوده وان سمى بمجرد كون المشاركة المذكورة بالاشتقاق فان اريد به المشاركة اللازمة للاشتقاق بحسب العمل فغيره مسلم والا فلا يفيد وان اراد الاشتقاق بحسب العمل فمصادرة على المطلوب وتعريف المصنف يميل الى الاول قيل يعنى ثبوت معنى الاشتقاق بين هذه اللفظة الجليلة وبين الاصول المذكورة سابقا يدل دلالة ظنية كافية فى المباحث اللغوية على انها مشتقة من احدها فلا يكون علما لذاته المخصوصة ابتداء بل من الاعلام الغالبة ضرورة اختصاصه بذاته فهو فى الاصل اما اسم او وصف والاظهر هو الثانى لما مر انتهى فحينئذ يرد عليه ان هذا من قبيل اثبات اللغة بالقياس وشبيه به وهذا وان ذهب اليه البعض لكنه باطل كما فى التوضيح * قوله

٢ وانما يتمشى هذا ما خطر بالبال الحقير وقد كتبنا اولا قبل الوقوف على هذا المنقول فالحمد لله على هذا التوارد المعول المقبول سعد

٣ نعم ذهب البعض الى ان العلم بالشئ بالوجه ليس علما بذلك الشئ حقيقة بل علم بذلك الشئ لكن يجب ان يكون مراده انه ليس علما بذلك الشئ بالكنه والا فالعلم بالشئ بخواصه اللازمة له انكاره مكابرة لانه مجمع عليه الا يرى ان الرسم التام والناقص عدا من التعريف وله تفصيل لا يسعه المقام سعد

قوله اذا اولع بامه انظ اولع على صيغة المبنى للمفعول بمعنى حرص وكذا بناء يولعون على صيغة المجهول

قوله او من وله اذا تحير هذا يدل على ان الهمزة فى اله فى قوله وقيل من اله اذا تحير اصلية لا منقلبة من واو فيكون اله ووله مترادفين فى معنى التحير

قوله وقيل اله كاعاء ان همزته منقلبة عن الواو لكن يرد هذا جمعه على الهة دون اولهة فان الجمع يرد الحروف المنقلبة على اصولها

قوله وقيل اصله لاه عطف على قوله والله اصله اله فعلى هذا وجه قطع الهمزة فى يا الله الاستغناء بالتعريف الندائى عن التعريف باللام على ما سبق فيكون الالف واللام بمنزلة جزء الكلمة لكونه هكذا محلى باللام علما فهمزته كانت بمنزلة الهمزة فى يا احد هذا فى النداء وفى غير النداء ملاحظ اصله وان كان الان مهجورا مرفوضا

قوله كحلفة من ابى رباح بفتح الراء اى كجماعة جلسوا حول ابى رباح يشهدها اى يحضر تلك الجماعة لاهه الكبار اى لاه ابى رباح وهو صنمه الذى اتخذه الها الكبار بضم الكاف وتخفيف الباء بمعنى الكبير المتبالغ فى الكبر

قوله وقيل علم لذاته المخصوص عطف على قوله واشتقاقه من اله والمعنى وقيل لا اشتقاق له بل هو علم لذاته المخصوص لا على قوله والله اصله اله لان فى المعطوف عليه ما يغنى عنه وهو قوله الا انه مختص بالمعبود بالحق فعلى هذا يكون كزيد وعمرو فى ان الاشتقاق له على ما قال صاحب الكشاف فان قلت اسم هو ام صفة قلت بل اسم غير صفة الا تراك تصفه ولا تصف به لا تقول شئ اله كما تقول شئ رجل وتقول اله واحد صمد كما تقول رجل كريم خير فان صفاته تعالى لا بد لها من موصوف تجرى عليه ٣٣

(وهو حاصل بينه وبين الاصول المذكورة) وهذا غير كاف مالم ينقل من الواضع ودون اثباته خرط القتاد
* قوله (وقيل اصله لاها بالسريانية) وقال بعضهم بالعبرانية ٢ وهو المسموع من اصحاب تلك اللغة والثابت
فى كتبهم و يحتمل ان يكون من قبيل ما اتفق عليه اللغتان كذا قيل هذا مذهب رابع اعلم ٣ ان العلماء اختلفوا فى لفظة
الجلالة فمنهم من تورع عن طلب مأخذه وذكر معناه ومنهم من قال لعله مشتق لكنا لا نعلم المشتق منه ولم يتعرض
لهما المصنف بل تعرض لمذاهب اصولها ٤ اربعة الاول انه اسم عربى مشتق صار علما بالغلبة لان اسماء الله
تعالى كلها مشتقة ليعرف المكلف معناها فيتوسل بها اليه الثانى انه اسم عربى غير مشتق الثالث انه صفة
صارت علما بالغلبة واختاره المصنف كما ستعرفه الرابع انه سريانى معرب والكل مذكور فى كلام المص مشروحا
(فعرب بحذف الالف الاخيرة * قوله (وادخال اللام) اشار الى ان الهمزة ليس جزأ من العلم وانما جئ ليمكن
الابتداء واما ماسبق من قوله وعوض عنها الالف واللام فلا تعرض فيه للالف لكونها من جملة العوض وقدم
توضيحه واخر هذا القول لان ماوقع فى القرآن كونه عربيا هو الظاهر المتبادر والمعرب قليل فلا يصار اليه بلا دليل
ولا داع يقتضيه ومجرد المشابهة اللفظية غير كاف فيه وهم يلحقون الفاعلى اواخر الكلمة فيقولون لاهارحمانا
كما فى الفارسية ومعناه ذو القدرة قيل والتصرف فيه يدل على انه لم يكن علما فى غير العربية الاترى انهم اشترطوا
فى منع صرف العجمة كون الاعجمى علما فى العجمة انتهى فلو قال المص وادخلت اللام عليه فصار علما لكان اولى
* قوله (وتفخيم لامه) اى لام الله لا لام الاله لتعين كسر ماقبله فيما فيه قوله اذا انفتح ماقبله والمراد بالتفخيم
التغليظ ضد الترقيق وقد يطلق التفخيم على ترك الامالة وليس بمراد هنا وعلى امالة الالف نحو مخرج الواو
وعدم ارادته اولى وليس فى كلامه مايوهم اختصاص التفخيم بهذا الاسم اذ بيان احوال الشئ لاينافى وجود
تلك الاحوال فى غيره مالم تذكر باداة القصر * قوله (اذا انفتح ماقبله) للتعظيم وليكون ذكره بكل اللسان
كما كان حضوره فى جميع الجنان فان اللام الرقيقة انما تذكر بطرف اللسان كما يعرف بالحس والذوق ذوو العرفان
وهذا يقتضى تفخيمه فى عموم الاحوال لكن ثقلة الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة دعت الى تركه فى حالة
الكسر (او انضم سنة * قوله (وقيل مطلقا) اى سواء كان ماقبله مفتوحا او مضموما او مكسورا مرضه
لما ذكرنا من الثقلة المتروكة عند العرب العرباء حتى قيل يجوز ان يكون التفخيم فى حالة الكسر من مستحدثات
المتأخرين كما يشير اليه قوله سنة لان معناها طريقة مسلوكة توارثه الخلف عن السلف من القراء وغيره لاسنة
مصطلحة فاشار الى ان خلافه غير متوارث ولا يخالف ماذكرنا انفا اذ التعبير بالسنة اولا ثم التزييف ثانيا قرينة
قوية على ماذكرنا * قوله (وحذف الفه) اى الساكنة التى بعد اللام (لحن) اى خطأ فى اللغة قال
فى القاموس اللحن الخطأ فى القرأة وهو لازم للخطأ فى اللغة سواء كان فى الاعراب اوغيره * قوله (تفسد به
الصلوة) وهذا ظاهر على مذهب الشافعى اذ تغير به السورة لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فتنتفى به لفظة الله
فتنتفى به السورة لكونها جزأ منها ولا صلوة الا بها عندهم واما عندنا فوجه فسادها بحذفه اما لتغير المعنى
اولكونه لغوا من الكلام قال قاضيخان لو كانت الكلمة ثلاثية فحذف حرف من اولها او وسطها كما لو قرئ قرأنا
عربيا بحذف العين او عربا بحذف الياء تفسد صلوته اما لتغير المعنى اولانه يصير لغوا من الكلام وكذا
لو حذف الحرف الاخير نحو ان يقرأ فى ضرب الله مثلا بحذف الباء فان كان الحذف على وجه الترخيم لا تفسد
صلوته وشرط ان يكون بعد النداء فى الاعلام الغالبة وان لا يكون ثلاثيا بل يكون رباعيا او خماسيا فيحذف
الحرف الاخير كما لو قرأ فى مالك يامال لان الترخيم نوع من الفصاحة انتهى وما نحن فيه ليس من هذا القبيل
* قوله (ولا ينعقد به صريح اليمين) لوجوب وجود الاسم فيه ولم يوجد قال الغزالى فى الوجيز ولو قال بله
على قصد التلبيس وهو الرطوبة فليس بيمين وان نوى به اليمين انعقد وحمل حذف الالف على اللحن انتهى
وهذا غير ظاهر لانهم عللوا فساد الصلوة بان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلم يبق لفظة الجلال حتى ينعقد بها
اليمين ولعل لهذا نقل عن الامام النووى من الشافعية انه قال انه ينبغى ان لا يكون يمينا اصلا لانه بلغة يحتمل
ان يكون فعلة من البلل وهو الرطوبة ولذا فسدت به الصلوة لتغير المعنى انتهى ومنهم منه ان علة الفساد تغير المعنى
عند الشافعى كما كان كذلك عندنا وماسبق من ان السورة لا يتحقق بتمامها تخريج اخر عندهم ايضا ونقل
عن الشيخ المقدسى انه اذا قال بله لا يكون يمينا عند الحنفية الا اذا اعرب الهاء بالكسر اونوى اليمين انتهى

٣٣ فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها وهذا محال وجه الاستحالة انه حينئذ يلزم ان العرب لم تبق شيأ من الاشياء المعتبرة الاسمية باسم ولم تسم خالق الاشياء وموجدها قوله ولا يصلح له مما يطلق عليه سواه اى لا يصلح لان يكون اسما لذاته المخصوص سوى لفظة الله لعدم ظهور معنى الصفة فيه بخلاف سائر اسمائه الحسنى كالحى والقادر والمريد والخالق والرازق الخ لان كل واحد منها صفات مشتقة لاخفأ فيه

قوله مثل الثريا والصعق الثريا فى الاصل كل من اتصف بالثروة وهى الغنى ثم غلب على الكواكب المجتمعة المسماة بنات النعش الصغرى والصعق كل من اصابته الصاعقة ثم غلب على خويلد بن عمرو بن كلاب واللام فيهما لازمة لا تنزع عنهما

قوله لان ذاته من حيث هو بلا اعتبار امر آخر حقيقى اوغيره غير معقول للبشر فلا يمكن ان يدل عليه بلفظ اى فان ذاته تعالى من غير اعتبار معنى آخر مع الذات صالح لان يكون وصفا لها فلا يمكن ان تعقل حتى يوضع له اسم اذ لابد لوضع الاسم لشئ ان يكون ذلك الشئ معلوما للواضع عند الوضع

٣ قوله اعلم ان العلماء كما تحيرت العقول فى ذاته وصفاته لاحتجابه بانوار الجبروت ولمعانه تحيروا فى لفظة الله وتلاشت انظارهم فى مقابلة معناه كانه انعكست اليه تلك الانوار فبهرت باشعتها اعين ذوى الابصار فتشعبوا الى اراء مختلفة واقوال متشتتة كما ذكره بقوله فمنهم من تورع اه عهد

٢ والعبر والعبرانى بكسر العين لغة بنى اسرائيل من اليهود والسريانى لغة آدم وكان ابن الحبيب يقول كان اللسان الذى نزل به آدم من الجنة عربيا ثم حرف وصار سريانيا وهو منسوب الى ارض سريانة وهو جزيرة كان بها نوح عليه السلام وقومه قبل الغرق وهو يشاكل اللسان العربى الا انه محرف وكان لسان جميع من فى الارض الارجل واحد يقال له جرهم فلسانه عربى كذا فى المزاهر لابن الانبارى كذا قيل عهد

٤ اصولها اربعة لان اصحاب المذهب الاول اختلفوا فى اصله قبل دخول اللام اله اولاه والقائلون بالاول اختلفوا فى ان همزته اصلية اومقلوبة من واو والقائلون بالاول تفرقوا خمس فرق فحصل من المذهب الاول سبعة مذاهب بينها المص الى قوله وقيل علم لذاته عهد

فالاشكال الذى ورد على الشافعية ورد على ائمتنا ايضا واللفظ الذى خرج باللحن عن كونه اسماله تعالى اوصفة
لا يظهر وجه كونه يمينا بالاعراب او بالنية قوله تفسد به الصلوة اى اذا وقع فى لفظ القرآن كما فى الحمد لله
او فى البسملة اذا قلنا انها من السورة كلام على القوم كما هو مذهب المصنف وفى التفسير الكبير انه فى التكبيرة كذا
قيل وهذا مسامحة اذ فى التحريمة بحذف الالف لا تنعقد الصلوة وكذا اذا ذكر عند الذبيحة بحذف الالف
ولو قال ولله وتالله بواو القسم وتاء القسم هل يكون يمينا بكسر الهاء او اذا نوى به اليمين فلم يتعرض ارباب
الحواشى له ومقتضى كلامهم كونه يمينا بل هو اولى به لانتفاء التدليس به الذى فى بله لكن اشكالنا وارد عليه
ايضا * قوله (وقد جاء فى ضرورة الشعر الالا بارك الله فى سهيل) اى جاء فى هذا المصراع الاول بحذف
الف الله وان كان لحنا لضرورة الشعر ومعنى البيت الدعاء على رجل مسمى بسهيل بعدم البركة فيه وهى النماء
(اذا ما الله بارك فى الرجال) وفى هذا المصراع لم يحذف الف الله (الرحمن الرحيم * قوله (اسمان بنيا
للمبالغة) المراد بالاسم ماقابل الفعل والحرف فلا ينافى الوصفية وانما عبر بالمعنى الاعم تحاشيا عن ايهام انهما من
صيغ المبالغة فان الاسم بالمعنى الاعم لا يدل بصيغته على امر وراء مدلول مواده فضلا عن الدلالة على المبالغة
ولو قال صفتان الخ لاوهم ذلك وانت خبير بان التعبير بالصفة لا يدل على المبالغة ولا على عدمها ولذا قسم النحاة
الصفة اعنى مادل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين قائم بها الى صيغة المبالغة والى غيرها فلو قال صفتان كما قال
صاحب الارشاد ٧ لكان اولى والوهم المذكور مندفع بان يقول بنيا للمبالغة دون ان يقول وضعا للمبالغة اذ اللام
فى الاول للغاية وليست صلة للوضع بخلاف الثانى فان المتبادر منه كون اللام صلة الوضع وان امكن حملها على
الغاية لكن الايهام حاصل بسبب التبادر وعدم كون الرحمن والرحيم من نوع واحد لا يوجب عدم التعبير بصفتان
فانه لو سلم ٢ عدم كون رحيم صفة مشبهة كالرحمن فلا ريب فى انهما داخلان تحت جنس الصفة وهذا كاف فى التعبير
بصفتان قوله بنيا للمبالغة ليس معناه انهما من صيغ المبالغة لانها عند الجمهور محصورة فى ثلث فعال
ومفعال وفعول ومانقل عن سيبويه ان فعيلا من صيغ المبالغة فمحمول على حالة العمل للنصب فحيث لا عمل له لا يحمل
على كونه من صيغها كذا قيل ولا يخفى ان اكثر البصريين خالف سيبويه فى اعمال فعيل وفعل والفرق بين العمل
وبين غيره من اسرار العربية لا يظهر له وجه بل على تقدير الفرق عكسه اولى لان بالمبالغة تنتفى المناسبة بينه
وبين الفعل فلا يعمل * قوله (من رحم) بكسر العين فيكون من رحم المتعدى فى الاصل وههنا جعل
لازما للاشعار بانه كالطبايع اللازمة والصفات الغريزية اومن رحم بضم الحاء فيكون المعنى من رحم اللازم بنقل
المتعدى اليه والمآل واحد قوله من رحم دون من رحمه قرينة على ان المراد اللازم دون المتعدى ولا يساعد اللفظ
الحمل على المتعدى لان الشيخين اذا ارادا بيان اشتقاق اللفظ من اللازم يقولان فى اكثر المواضع من فعل ومن
المتعدى من فعله كما يظهر لمن تتبع كلامهما وايضا الظاهر ان المعنى على اللازم حيث لم يقصد تعديته الى المفعول
كما فى قوله تعالى * قل ارايتم ان اهلكنى الله ومن معى او رحمنا * الاية وبناء الصفة المشبهة من الفعل المتعدى
بعد نقله الى فعل وجعل معناه كالطبايع اللازمة اى بجعله مدلول ذلك المتعدى من الغرائز مما صرحوا به كما نقله
المحقق عصام الدين والانكار خارج عن الانصاف باليقين وهذا فى رحمن ظاهر لانه صفة مشبهة
وكذا فى الرحيم فانه صفة مشبهة على ما اختاره البعض واختاره المص لما ذكرنا من ان رحم لازم واما اذا جعل
من صيغ المبالغة فبناؤه من رحم المتعدى وان امكن لكن لا يساعده اللفظ وارادة اللازم والمتعدى من لفظ
واحد فى اطلاق واحد مما لا نظير له والتمحل باختيار التكلف مستغنى عنه بما ذكرنا فهو ايضا من رحم
اللازم وصيغة الابنية للمبالغة ليست بمختصة بالمتعدى * قوله (كالغضبان) ٣ فانه صفة مشبهة
(من غضب) اللازم فى اصله ولا ضير فيه اذ المقصود بالتنظير به كونه صفة مشبهة وهذا لا يتوقف على كون مأخذ
الاشتقاق فيهما متحدا فى كونه لازما ومتعديا ولقد اصاب فى هذا التشبيه حيث جمع بين المتقابلين وهو
من شعب البلاغة واحسن الطريقين وورد فى الحديث الشريف سبقت رحمتى غضبى فمن قال ان هذا التشبيه
من سوء الادب فقد اساء الادب وتجاوز الحد * قوله (والعليم من علم) اى من علم المتعدى بعد جعله لازما
ولهذا تعرض لبيانه مع انه مستغن عن ذكره الا انه لم ينقل الى علم بضم اللام لعدم ارادة نكتة معتبرة فى نقل رحم
الى فعل بضم العين كامر ولبعض ٤ المحشين تشنيع على الفحول يتعجب منه العقول * قوله (والرحمة رقة القلب)

٢ قوله فانه لو سلم اشارة الى المنع قال منلا خسرو اى بنيتا صفتين مشبهتين لافادة المبالغة عهد

٣ اى الممتلئ غضبا وكان الغضب طبيعة له عهد

٤ وهو الشهاب حيث قال قال الشريف تبعا للشارح الفاضل فان قيل الرحمن صفة مبنية فكيف يشتق من رحم وكذا القول فى رب وملك واما الرحيم فان جعل صيغة مبالغة كما نص عليه سيبويه فى قولهم هو رحيم فلانا فلا اشكال فيه وان جعل من الصفة المشبهة كما يشعر به تمثيله بمريض اتجه عليه السؤال ايضا واجيب بان المتعدى قد يجعل لازما بمنزلة الغرائز فينقل الى فعل بضم العين ثم يشتق منه الصفة المشبهة وهذا مطرد فى فقير ورفيع ومن ثمه قيل معنى رفيع الدرجات رفيع درجاته لا رافع الدرجات انتهى ثم قال انه كلام مموه مختل من وجوه الى آخر ماقاله عهد (٧ مولانا ابو السعود عهد)

قوله حقيق اوغيره ناظر الى معنى ماذكره فيما سبق من قوله حقيقة او بزعمه اقول فيه بحث وهو ان تعقل الذات بوصف مستفاد من الاثار الدالة على ان لها مؤثرا كامل الصنع يكفى فى وضع الاسم بازائها وفى فهم المسمى منه بالنسبة الى العالم بالوضع ولا يلزم ان يكون ذلك الاسم مشتملا على معنى ذلك الوصف دالا عليه فعلى هذا من اين يحكم بسبب امكان ان يدل عليه بلفظ

قوله ولانه لو دل على مجرد ذاته المخصوص لما افاد ظاهر قوله وهو الله فى السموات معنى صحيحا وجه عدم افادته صحة المعنى انه يلزم ح ان يفيد الكلام معنى استقراره تعالى فى مكان لان الظرف ح يكون اما حالا على قول من جوز الحال من المبتدأ والخبر اوخبرا آخر لهو وعلى التقديرين يكون الظرف مستقرا فيفسد المعنى اذ المعنى ح وهو الله كائنا او كائن واما اذا كان وصفا فى الاصل ولو كان معنى ذلك الوصف مهجورا عند استعماله علما يصح ان يتعلق به الظرف باعتبار اشتماله على معنى الفعل فى الاصل فيكون المعنى وهو المعبود فى السموات فيستقيم المعنى فبقى بيان وجه كون لا اله الا الله مفيدا للتوحيد ح فالوجه هو غلبة استعماله فى ذات الواجب تعالى علما له بحيث لا يصح اطلاقه على غيره

قوله وتفخيم لامه اذا انفتح ماقبله او انضم سنة اى تفخيم لام لفظة الله دون لام الاله سنة لا مطلقا بل اذا انفتح ماقبله او انضم التفخيم يطلق بالاشتراك على ضد الترقيق وهو التغليظ وعلى ضد الامالة والمراد هنا الاول وقد يجئ التفخيم بمعنى امالة الالف نحو مخرج الواو كما فى الصلاة والزكاة قيد التفخيم بانفتاح ماقبله او انضمامه لان القرا قد اطبقوا على ترقيق ٢٢

اى الروح فان القلب كثيرا ما يراد به الروح لما بينهما من التعلق الخاص ورقته عبارة عن تأثره وانفعاله والظاهر انه مجاز اذ الرقة المقابلة للغلظة سبب للتأثر الحسى فاستعير للتأثر المعنوى الروحانى قوله (وانعطاف) كعطف تفسير لها اذ المراد الميل النفسانى * **قوله** (يقتضى التفضل والاحسان) اشارة الى علاقة المجاز اذ الاحسان معنى مجازى لها اذ الاشتراك خلاف الاصل والتفضل ٦ والاحسان بمعنى واحد هنا * **قوله** (ومنه) اى اخذ منه (الرحم) ٧ وهو وعاء الولد ومنبته فى بطن امه قوله (لانعطافها) بيان الى وجه اشتقاقه منه مع مناسبة معنوية كما ان بينهما مناسبة لفظية والاعتراض بان الانعطاف المقتضى للاحسان روحانى وانعطاف الرحم (على ما فيها) جسمانى وبينهما مباينة فلا وجه لقوله ومنه الرحم مدفوع ودفع ايضا بان الانعطافين سببان للحفظ فاستعيرت الرحمة لانعطاف الرحم واشتق منها اسم لها كذا قيل وفيه ان الاسم للرحم لا لانعطافه ولما كان التعريف السابق للاشتقاق شاملا له صح الحكم بانه مشتق منه فلا وجه للقول بان المص انما فصلها بقوله ومنه اشارة الى انه مشترك مع الرحمة فى المادة لا انه مشتق منها * **قوله** (واسماء الله تعالى) جواب سؤال مقدر فالجملة استيناف بيانى والمراد بالاسماء ما يؤخذ من اوصافها او من افعالها الصادرة عنه ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعلم او اضافيا كالماجد بمعنى العالى او سلبيا كالقدوس وهى وان كانت عامة لكن المراد بها هنا الاسماء الدالة على الصفات التى يستحيل ثبوتها له تعالى ومن هذا قال انما تؤخذ الخ والقرينة على ذلك قوله انما تؤخذ الخ لان من اسمائه تعالى ما يطلق عليه تعالى من غير تأويل كالحى والعالم والقادر وغير ذلك واما التخصيص بالرحمن والرحيم فليس بتام الا يرى ان المص قال فيما سيأتى فى تفسير الغضب واريد به المنتهى والغاية على ما مر احالة الى هنا فكيف يسوغ التخصيص بل اراد بيان ضابطة كلية فى اطلاق الالفاظ الدالة على صفات يستحيل اتصافه بها كالاستهزاء والمكر والغضب والرحمة والحياء فان المراد بها غايتها ومنتهاها لا حقيقتها * **قوله** (انما تؤخذ باعتبار الغايات) ٨ اما بطريق المجاز المرسل بذكر لفظ السبب وارادة ٩ المسبب او بطريق الاستعارة التمثيلية والى كلا الوجهين اشار فى تفسير "يخادعون الله" الاية وفى تفسير الغضب اكتفى بالاول وهنا المتبادر من كلامه حيث قال باعتبار الغايات الاقتصار على الاول لكن فى حد ذاته يحتمل الوجهين وتوضيح التمثيل انه شبه الهيئة المنتزعة من معاملة الله المرحومين وايصال الخير اليهم وايصالهم الى مبتغاهم وتخليصهم عن الذى يسوءهم بالهيئة المنتزعة من حال الملك اذا عطف على رعاياه ولطف بهم فاصابهم بانواع الاحسان اليهم وتخليصهم عما يضرهم ويسوءهم فاستعمل الكلام الموضوع للمشبه به فى المشبه وهذا وان لم يساعده ظاهر كلامه لكن لا كلام فى حسنه وبراعته فى البلاغة والغرابة * **قوله** (التى هى افعال دون المبادى) ولو ترك قوله افعال لكان اشمل اذ الرحمة كما تؤول بالانعام الذى هو من الافعال تؤول بارادة الخير التى هى صفة ذاتية لا فعلية كما فصل فى شرح الاسماء الحسنى وايضا الرقة سبب للارادة اولا وللانعام ثانيا فالتجوز فى الاول والحمل عليه اولى وكذا ترك قوله (التى تكون انفعالات) اما اولا فلان الرقة ونحوها من الكيفيات النفسانية لا من قبيل الانفعالات وقيل المراد بالانفعال ما ليس بفعل فيعم الكيفيات وهو ضعيف اذ ادخال احد المتقابلين فى الاخر يحتاج الى عناية واما ثانيا فلان الاوصاف التى يستحيل اتصافه تعالى بها يراد بها منتهاها سواء كانت انفعالا كالرحمة والحياء والغضب ان سلم كون ذلك انفعالا اولا كالاستهزاء والمكر والخداع فالاولى دون المبادى التى يستحيل اتصافه تعالى بها * **قوله** (والرحمن ابلغ من الرحيم) اما من المبالغة كما هو مذهب الاخفش او من البلاغة والقول بانه ليس من البلاغة لان البلاغة لا يوصف بها المفرد انتهى مدفوع بان المراد الكلام لانه جعل وصفا له تعالى فهو فى قوة الخبر كانه قيل الله رحمن ورحيم قوله من حيث انه لا يوصف به غيره تعالى قرينة قوية على ما قلنا وكذا قوله يا رحمن الدنيا الخ وقيل الرحيم ابلغ لتأخره ويؤيده قول ابن المبارك الرحمن اذا سئل اعطى والرحيم اذا لم يسئل غضب وفيه نظر وقيل هما سواء وقيل كل ابلغ من وجه انتهى والمص لم يلتفت الى هذه الاقاويل بل اشار الى تزييفها فى اثناء اثبات ما اختاره * **قوله** (لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى) هذا بناء على الاكثر والاغلب كقاعدة ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت عين الاولى فلا وجه للاشكال بانه منقوض بحاذر وحذر فان حاذر ليس بابلغ من حذر بل الامر بالعكس واما الجواب بان الشرط بعد تلاقى الكلمتين فى الاشتقاق اتحادهما فى النوع فانما يتم على تقدير كون الرحيم ايضا صفة مشبهة واما على تقدير كونه صيغة مبالغة فلا على ان الشرط لا يلايم قول المصنف (نحو قطع

٢٢ اللام عند كسر ما قبله لان الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة ثقيل لاقتضاء الكسرة التسفل واللام المفخمة الاستعلاء فاستثقلوا الانتقال من التسفل الى التصاعد وانما استحسنوا التفخيم فيما عدا الكسرة فرقا بين لفظ الله ولفظ اللات فى الذكر ولان التفخيم مشعر بالتعظيم المناسب لاسم الله

٦ وقد يستعمل فى الزيادة فى الاحسان ولا بعد فى ان يراد هنا ايضا سعد (٧ بفتح الراء وكسر الحاء سعد)

٨ الاولى وباعتبار المنتهى عطفا كما فعله فى تفسير الغضب لان الغاية ما يترتب على الفعل لا ما يترتب على الانفعال وتعميم الفعل الى الانفعال ضعيف سعد

٩ والقول بان الاقرب ان يقال انه حقيقة شرعية لو سلم ذلك فلا يكون وجها مغايرا لان فيه تسليما انه مجاز بالنظر الى اللغة سعد

قوله اسمان بنيا للمبالغة من رحم كغضبان من غضب والعليم من علم فان قيل كون الرحمن صفة مشبهة يأبى ان يكون مشتقا من فعل متعد فكيف يجوز اشتقاقه من رحم ورحم متعد قلنا قد نجعل الفعل المتعدى لازما بمنزلة الفعل الغريزى فينقل الى فعل بضم العين ثم يشتق منه الصفة المشبهة ذكره العلامة فى الفايق فى فقير ورحيم ورفيع الا يرى ان قوله تعالى رفيع الدرجات معناه رفيع درجاته لا رافع للدرجات وكذلك الرب والملك حيث عدا صفة مشبهة واما الرحيم فان جعل صفة مبالغة فلا اشكال وان جعل صفة مشبهة فالوجه ما ذكر

قوله واسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات جواب سؤال يرد على وصفه تعالى بالرحمة وهو ان الرحمة فى الاصل تنبئ عن الرقة والانعطاف وكلاهما من صفات الجسمانيات فكيف يوصف ذات الله تعالى المقدسة بالرحمة فخلاصة الجواب ان الرحمة هنا مجاز فى معنى التفضيل والانعام فان رقة القلب والانعطاف النفسانى يلزمهما عادة التفضل على من يرق عليه القلب وينعطف اليه ولما اشتمل معناها الحقيقى على معنى الانفعال الجسمانى صير عند وصف الذات بها الى معنى المجاز فاريد بها غاية تلك الرقة والانعطاف التى هى الانعام اللازم لهما

قوله وذلك انما يؤخذ تارة باعتبار الكمية واخرى باعتبار الكيفية اى وتلك الزيادة تؤخذ تارة باعتبار الزيادة فى العدد اما فى عدد المنعم عليهم او فى عدد النعمة واما فى كيفية صفة الرحمة فعلى اعتبار الزيادة فى عدم المنعم عليهم قيل يا رحمن الدنيا لان النعم الدنيوية تعم المؤمن والكافر وعلى اعتبار قلة المنعم عليهم فى الرحيم قيل يا رحيم الاخرة لان النعم الاخروية ٢٣

وقطع) الاول ثلاثى والثانى من التفعيل بمعنى الثانى التكثير بخلاف الاول (وكبار وكبار) بضم الكاف وتخفيف الباء والثانى بتشديدها فى الصحاح كبر بالضم يكبر اى عظم فهو كبير وكبار فاذا افرط قيل كبار بالتشديد * **قوله** (وذلك) اى المذكور من الزيادة فى الرحمن او كونه ابلغ من الرحيم * **قوله** (انما تؤخذ) تعتبر (تارة باعتبار الكمية ٢) اى باعتبار العدد (واخرى باعتبار الكيفية) والكمية العدد نسب الى كم بعد تشديد ميمه جريا على القاعدة المعروفة فى باب النسب وجه النسبة ان العدد يقع فى جواب السؤال بكم وكذا الكيفية اى فخامة مدلوله التضمنى منسوب الى الكيف التى يسأل بها عن الحال والشان وكيفيتها قوتها وفخامتها ونفاستها ولما كان ذلك جوابا لسؤال بكيف سميت كيفية وقدم الكمية لان الزيادة فيها اظهر ٣ بل اطلاق الزيادة على الكيفية باعتبار اشتمال الزيادة كما * **قوله** (فعلى الاول قيل) فى الدعاء ٤ المأثور (يا رحمن الدنيا لانه يعم المؤمن والكافر) فالكثرة باعتبار كثرة المرحومين فان افراد المرحومين فى الدنيا كثيرة جدا فان الكافرين مع كثرتهم من افرادهم ايضا واما المرحومون فى الاخرة المؤمنون فقط فهم بالنسبة الى الكافرين شرذمة قليلون (و) لذلك قيل على هذا الاعتبار (يا رحيم الاخرة) لكن يرد عليه ٦ ان فى الرحمن مبالغة بالنظر الى الافراد ما ليس فى الرحيم وفى الرحيم ح مبالغة باعتبار الكيفية ما ليس فى الرحمن وهذا يخل بغرضه ولا يلايم مرامه من ان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى * **قوله** (لانه يخص المؤمن) لان الكافرين لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون قوله فى سورة الزلزال واعل حسنات الكافر وسيئة المجتنب عن الكبائر تؤثران فى نقص الثواب والعقاب قوله بطريق الترجى لا بطريق الرضاء ذكره بطريق الاحتمال كيف لا وقد نص فى سورة النور والفرقان على ان اعمالهم التى يحسبونها صالحة نافعة عند الله يجدونها لاغية مخيبة فى العاقبة كالسراب فرقها وابطلها ولم يبق لها اثر فلا وجه لما قيل انه بالتخفيف ينزل من مرتبة من مراتب التخفيف يرده قول المصنف ولم يبق لها اثر واما شفاعته عليه السلام لعامة الناس من هول الموقف فليست ١١ برحمة لهم فانهم بعدها يلاقون الشقاء المؤبد والعذاب الشديد المخلد * **قوله** (وعلى الثانى) اى على اعتبار المبالغة فى الكيف (قيل) فى المأثور ايضا (يا رحمن الدنيا والاخرة) من قبيل مالك يوم الدين اى يا رحمن فى الدنيا والاخرة (ورحيم الدنيا لان النعم الاخروية كلها جسام) قوية فخام جليلة لانه ليس فى الجنة من اطعمة الدنيا الا الاسم كما قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وبالجملة نعم الاخرة مغايرة لنعم الدنيا ذاتا متحدة اسما فيما اتحد ولا يرد عليه ما يرد على الاعتبار الاول ولعل لهذا اكتفى به صاحب الكشاف ولم يتعرض للاول لما فيه من الاعتساف ولا يخفى عليك ان فى هذا الاعتبار يتحقق الاعتبار الاول ايضا اذ المرحومون ٧ فى الدنيا والاخرة اكثر ٨ من المرحومين فى الدنيا اذ المراد من الرحمن كما عرفت النعم الجليلة والرحيم النعم الحقيرة فى الدنيا لكن لا يضر فيما نحن بصدده من انه وارد بالاعتبار الثانى فان قيل من اين ظهر وروده بالاعتبار الثانى قلنا فانه لو اخذ بالاعتبار الاول فحينئذ لا مساغ لتقييد المرحومين بالنعم الجليلة فيعم جميع المرحومين فيكون ذكر رحيم بعده حشوا لا طائل تحته قوله (واما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة) فاذا اضيف الرحمن الى الدنيا يراد به النعم الجليلة قوله وحقيرة فاذا اضيف الرحيم الى الدنيا يراد به النعم الحقيرة كما اشرنا اليه واو اريد بالرحمن والرحيم حين اضافتهما الى الدنيا مطلق النعم لاختل المعنى ولم تحسن المقابلة فى المبنى واما ما روى يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيمهما بل الرواية المأثورة منحصرة فيه كما اوضحنا فى الهامش فيجوز ان يراد فى الاول جلائل النعم دقيقة او جليلة وفى الثانى دقائقها حقيرة او جليلة فبينهما عموم وخصوص من وجه فتصح المقابلة وتندفع المناقشة * **قوله** (وانما قدم) اى الرحمن فى الذكر (والقياس يقتضى الترقى من الادنى الى الاعلى) اى مع ان القياس والقاعدة فى نظائره مما اجتمع وصفين فيه احدهما ابلغ فالقياس فى مثله بمعنى القاعدة الشايعة فى المحاورات او اللايق المستحسن فاوجه العدول عن ذلك القياس (لتقدم رحمة الدنيا) وحاصله انه لكون نظم الكلام على وفق الترتيب فى الوجود اذ وجود رحمة الدنيا كما او كيفا مقدم على رحمة الاخرة فالرحمن الذى يدل على وجود الرحمة فى الدنيا فقط كما فى الاعتبار الاول او مع وجودها فى الاخرة كما فى الاعتبار الثانى يليق ان يقدم لفظا لكن قد عرفت الرحيم فى الاعتبار والثانى يدل على الرحمة فى الدنيا وهذا الوجه لا يلايمه بل يقتضى تقديم الرحيم ثم ان هذا الوجه يقاومه لزوم خط بعد رفع لتقديم الرحمن وهو غير معقول فلا يثبت المطلوب به ومن هذا قال ولانه صار اعلم ان الابلغ لا يخلوا اما ان يكون مشتملا على معنى الادنى اولا وعلى التقديرين الكلام اما مثبت او منفى فالاحتمالات اربعة فان كان مشتملا عليه فان كان فى الاثبات تعين الترقى

١١ قوله ليست برحمة لا يخفى ان المنصوص عليه خلافه (لراقمه)

٣٣ اى استنكاف الملائكة فى قوله تعالى "لن يستنكف المسيح ان يكون عبدالله ولا الملائكة المقربون" سعد

٢٣ تختص بالمؤمن وعلى اعتبار الزيادة فى كيفية صفة النعمة قيل يا رحمن الدنيا والاخرة المعنى يا منعم جلايل النعم فى الدنيا والاخرة وعلى اعتبار ضد ذلك قيل يا رحيم الدنيا نظرا الى ان من نعم الدنيا ما هو حقيرة بخلاف النعم الاخروية فانها كلها اجسام هذا قال صاحب الانتصاف التعليل بزيادة البناء على زيادة المعنى منقوض بحذر وحاذر فان حذرا مع قلة حروفه ابلغ من حاذر اجاب عنه صاحب الانصاف بوجهين احدهما الحكم على الغالب وثانيهما ان حذرا ما وقعت المبالغة فيه لنقص الحرف بل لالحاقه بالامور الجبلية كالشره والفهم والفطن والنقض انما يكون فى اتحاد العلة والعلة ههنا ليست متحدة قال صاحب الكشاف وهو من الصفات الغالبة كالدبران والعيوق والصعق لم تستعمل فى غير الله ٢٤

٢ اى كثرة افراد متعلق مدلوله التضمنى سعد

٣ فاندفع ما قاله القاشانى حيث قال المبالغة فيه باعتبار الكمية لان كثرة الحروف تدل على كثرة المعنى وشموله لا على شدته وقوته انتهى مع ان عموم جريان ذلك مشكل فى كل ما فيه زيادة الحروف سعد

٤ اى فى الدعاء المأثور فى كلا الموضعين بناء على ما اختاره مولانا خسرو وقد طعن بعض ارباب الحديث فيه بان شيأ من القولين المذكورين ليس بمأثور وانما المأثور المعروف يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيمهما على ما اخرجه الحاكم فى المستدرك مرفوعا فاشار المصنف بلفظ قيل الى ان القولين المنقولين ليسا من الادعية المأثورة المرفوعة غاية ما فى الباب بان يكونا من اقوال الاحبار كذا قيل سعد

٦ القول بانه لم ينظر فى الرحيم الا الافراد دون جلالة النعم بدلالة اضافة الرحمن الى الدنيا وفى ذكر الرحيم فى مقابلته وفى جنبه يدفع الاشكال ظاهرا لا باطنا سعد

٧ وهذا لانه اذا اخذ بالاعتبار الاول كان ذكر الرحيم تكرارا بخلاف ما اذا اخذ بالاعتبار الثانى فان النعم الاخروية لما كانت جليلة والدنيوية متنوعة كان المعنى يا معطى النعم الجليلة فى الدنيا والاخرة ومعطى النعم الحقيرة فى الدنيا وفيه تأمل سعد

٨ الا ان يقال ان المرحومين بالنعم الجليلة فى الدارين المؤمنون فقط وبالنعم الحقيرة الكافرون فلا يوجد فيه الاعتبار الاول سعد

والقول بان المعطوف يجب ان يكون اعلى درجة من المعطوف عليه حتى يكون عدم استنكافهم ٣٣ دليلا على عدم استنكافه ليس بكلى فان بعض المواضع اختير العكس لنكتة كما فى قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم الاية ويجوز ان تكون النكتة فيه كون المسيح عليه السلام اظهر وجودا بالنسبة اليهم من الملائكة المقربين سعد

وفى النفى عكسه نحو فلان يهب المأت والالوف ولوعكس لقبح و فى النفى فلان لايهب الالوف ولا المأت ولوعكس بعد قبيحا ولو وجد نكتة يدفع بها القبح لكان عكسه حسنا كقوله تعالى • لاتاخذه سنة ولانوم • قال المص هناك وتقديم السنة عليه وقياس المبالغة عكسه على ترتيب الوجود انتهى هذا مثال النفى ومثاله فى الاثبات الرحمن الرحيم ان اخذ رحمن بحيث يشمل معنى الرحيم وترك قياس المبالغة ح لمراعات ترتيب الوجود كما بينه المصنف فيحل به البحث المورود وان لم يكن الابلغ مشتملا على معنى الادنى لان ذلك ليس بشرط بل يكفى ان يكون جنسا آخرا على منه كما بينه المص يسوغ فيه الامر ان الترقى والتتميم نظرا لمقتضى الحال قوله تعالى • لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فيه • ترق من حيث ان الملائكة المقربين اقوى واكمل من المسيح عليه السلام من حيث انهم خلقوا بلا اب فانهم و بلا ام ايضا بخلاف المسيح ومن حيث انهم ساكنون فوق العرش ولذا قيدوا بالمقربين واما المسيح فساكن فى السماء الرابعة على ماقيل فهم من هذه الحيثية اى الرفع والسكنى فى السماء والمخلوقية بلا اب اقوى واعلى من المسيح عليه السلام لامن حيث كونهم افضل منه عليه السلام كما ذهب اليه الزمخشرى فانه لكونه معتزليا حمل النظم الجليل على مذهبه وكل اناء يترشح بما فيه ولواعتبرت الافضلية لكان النظم الكريم من باب التتميم فيكون هذا النظم مثلا للاحتمالين بالاعتبارين هذا فى النفى واما التتميم فى الاثبات فمثل الرحمن الرحيم بحيث لايشمل الرحيم كما اشار اليه المص فى الوجه الرابع * **قوله** (ولانه صار كالعلم) اى مثل العلم له تعالى فى اختصاصه به تعالى استعمالا كاختصاصه به معنى كما اشير اليه بقوله من حيث الخ واما قولهم لمسيلمة الكذاب رحمن اليمامة فمن باب التعصب فى الكفر فهو من الصفات الغالبة غلبة تقديرية اذ لم يستعمل قط منذ وضعه فى غيره تعالى حتى تكون الغلبة تحقيقية ولم يدع انه علم لعدم كونه علما بدليل وقوعه صفة لاموصوفا لكونه موضوعا بازاء المعنى لابازاء الذات فقط و بهذا يحصل الفرق بين الصفات الغالبة والاعلام الغالبة غلبة تقديرية او تحقيقية لكن المراد هنا الغلبة التقديرية كما فى لفظة الله ولهذه النكتة اختير التتميم وترك قياس [٢]المبالغة وقدعرفت ان ظاهر الحال يترك لمقتضى الحال * **قوله** (من حيث [٢]انه لايوصف به غيره) فيناسب مقارنته للفظة الله * **قوله** (لان معناه المنعم الحقيقى البالغ فى الرحمة غايتها وذلك لايصدق على غيره لان من عداه) اى ان ذلك ليس لمجرد الاستعمال بل لمانع معنوى وهو ان معناه المراد هنا مشتمل امرين كونه منعما حقيقيا موجبا للنعم باسرها و بلوغه فى الاحسان غايته وفى الرحمة نهايتها وهو كونه بلاعوض ولا لغرض كما اشار اليه بقوله لان من عداه مستعيض الخ وفيه بحث لانه قد بين اولا انهما اسمان بنيا للمبالغة ثم صرح ثانيا ان الرحمن ابلغ و بين وجه ابلغيته كما و كيفا فما ساقه هنا ان اراد به ان الرحمن كذلك فى اللغة فغير مسلم بل معناه ذات متصفة بالرحمة على وجه المبالغة و كذا معنى الرحيم وان تفاوتا كما و كيفا كما قرره فالمبالغة لاتدل على كون المنعم حقيقيا مالم يعتبر كونه وصفا له تعالى واذا اعتبر ذلك فلا فرق ح بين الرحمن والرحيم اذ الرحيم ايضا اذا اوحظ كونه وصفا له تعالى يكون معناه كذلك اذ المفهوم الكلى من الصفات يتفاوت تحققه بالنسبة الى موصوفه فاذا قيل الله الرحيم يكون معناه المراد المنعم الحقيقى البالغ [٣] فى الرحمة غايتها الى اخر ماساقه فالتفرقة بينهما بهذا الاعتبار مشكلة جدا فانه تعالى منعم بلاعوض ولاغرض سواء عبر عنه بالرحمن او بالرحيم والقول بانه انما يستفاد ذلك اذا عبر بالرحمن دون الرحيم ليس بشئ بل اذا عبر عنه بالراحم يفهم منه ايضا كونه بلاعوض ولا غرض فالاولى الاكتفاء بقوله من حيث انه لايوصف به لما عرفت من انه ابلغ من الرحيم كما و كيفا وترك قوله لان من عداه مستعيض الخ فان هذا التعليل لايثبت به المدعى ولا يعرف به وجه تقديم الرحمن والحاصل ان ابلغية الرحمن اما باعتبار الكمية او باعتبار الكيفية لا باعتبار الذى ذكره هنا [٤] ثم انه قيل وقد ذهب السكاكى الى ان المخصوص به تعالى هو المعرف باللام دون المنكر والمضاف اورود ه لغيره فى اللغة فعلى هذا قولهم لمسيلمة رحمان الدنيا ليس من غلو الكفر فقط بل بحسب اللغة و بعضهم ذهب الى انه مخصوص به تعالى مطلقا معرفا او منكرا مضافا اوغيره بدليل عدهم القول المذكور من غلو الكفر مع انه مضاف * **قوله** (فهو مستعيض) بالعين المهملة اى طالب العوض واما الفاء فلاتناسب هنا وطلب العوض اما بجلب نفع اشار اليه بقوله يريد به جزيل ثواب من الحق فى العقبى او من الخلق فى الدنيا كمن وهب المال القليل لاستجلاب النفع الكثير اوجميل ثناء اى الثناء الجميل فى الدنيا والصيت الحسن بين الاقران والتفوق على الاخوان او بدفع ضر كما اشار اليه بقوله او يزيح عطف على يريد رقة الجنسية اى المرقة الجنسية يعنى يرق قلبه و يتأثر بما يشاهده من احتياج

[٢][٤] عز وجل كما ان الله من الاسماء الغالبة واما قول بنى حنيفة فى مسيلمة رحمن اليمامة وقول شاعرهم فيه • وانت غيث الورى لازلت رحمانا • فباب من تعنتهم فى كفرهم يريد ان الرحمن من الصفات الغالبة غلبة تقديرية لاتحقيقية لان الرحمن لم يستعمل قط من حين وضع وصفا فى غير ذات الواجب تعالى ومعنى كون غلبته تقديرية ان القياس كان يقتضى ان يستعمل فى غيره تعالى بالنظر الى معناه البالغ فى الرحمة ولما اختص به تعالى ولم يستعمل فى غيره مع صحة اطلاقه على الغير قياسا بالنظر الى معناه الوضعى كان كانه غلب عليه من بين ما اقتضى القياس اطلاقه عليه وايضا غلبة الدبران والعيوق من هذا القبيل اى من الغلبة التقديرية لانهما لايستعملان فى غير هذين الكوكبين قطعا وكذا غلبة لفظة الله من قبيل الغلبة التقديرية فلاينافى قوله فيما تقدم واما الله فمختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره يرشدك الله

[٢] واشار بقوله من حيث انه اى الى الفرق بين كون الله كالعلم و بين كون الرحمن كالعلم حيث قال هنا من حيث انه لايوصف به غيره ولم يقل وامتناع الوصف به وعدم تطرق الشركة فيه كما قال هناك فيكون من الصفات الغالبة و اما لفظة الله فمن الاعلام الغالبة وقد تقدم انه يحصل به التوحيد دون الرحمن فلاتغفل سعد

[٤] قيل تحقيقه ان الرحمن كما عرفت صيغة اريد بها الغاية اى الغرض وصيغة مبالغة ابلغ من الرحيم والاولى تقتضى ان تدل على ذات ومعنى يقوم به والثانية تقتضى ان يكون ذلك المعنى فى نفسه بالغا نهاية المرتبة والا لم يكن ابلغ من الرحيم وان يكون قيامه به وانتسابه اليه بطريق الحقيقة بحيث لا يشوبه شائبة تجوز وتوسط غير انتهى قوله والا لم يكن ابلغ الملازمة ممنوعة اذ ابلغيته من الرحيم بطريق الكمية او بطريق الكيفية كما قرره المص وعدم كون ذلك المعنى فى نفسه بالغا نهاية المرتبة لا يستلزم انتفاء الابلغية على ان الابلغية لواعتبرت بهذا الوجه لاستغنى عن بيان ابلغيته من الرحيم كما او كيفا سعد

[٣] وقيل لما ظهر من ابلغيته من الرحيم كونه فى اصل اللغة بمعنى البالغ فى الرحمة غايتها اعتبر فى الاستعمال مع البلوغ الى غاية الرحمة لازمها الذى هو الانعام الحقيق وهو مالاعوض فى مقابلته فاستعمل فى المعنى المركب من الملزوم واللازم وغلب فيه ولايخفى ان هذا المعنى الوصفى لايصدق على غيره تعالى انتهى ولا يخفى مافيه لان اعتبار المركب من اللازم والملزوم لانظير له فى الاستعمال مع انه لاحاجة اليه اذ كون المراد من البالغ فى الرحمة البالغ فى الانعام غايته وهو ما لاعوض فى مقابلته كاف فى المقصود سعد

ابناء جنسه وشدة حالهم وضيق معاشهم فيزيل ذلك الالم عن نفسه باحسانه فيستريح وهذه الحالة من مكارم الاخلاق وشيم الكرام فلما توجد فى اللئام ودفع الالم والحزن عن نفسه غرض صحيح وعوض تام (بلطفه وانعامه يريد به جزيل ثواب اوجميل ثناء او يزيح انفة الخسة اوحب المال عن القلب) اى يزيل حب المال فان ازالة حب المال الذى هو رأس كل خطيئة من معالى الامور ومال اليه الصدور وفى بعض النسخ او يزيح انفة الخسة اى عارها والاستنكاف منها فان من يمسك ماله عن فقير يستحقه بعد خسيسا ولئيما وان اعطى جاها عظيما * **قوله** (ثم انه كالواسطة فى ذلك) شروع فى بيان عدم كون غيره تعالى منعما حقيقيا بعد بيان كونه منعما بالغا فى الانعام غايته ولما كان فى انتفاء كونه منعما حقيقيا مبالغة اذ كونه منعما بالغا فى الانعام غايته اى بلاعوض يتوقف على كونه منعما حقيقيا دون العكس ترقى فى النفى فقال ثم انه كالواسطة ومن هذا ظهر وجه تأخير بيانه مع ان السوق يقتضى تقديمه وانما قال كالواسطة لان الايصال الى المستحق كسب العبد وان كان خلق الرب والفعل ينسب الى كاسبه حقيقة حتى تكون نسبته الى الخالق فيما يتحقق فيه الكسب شبهة مجازية الا ان الايصال المكسوب للعبد لما توقف على امور مخلوقة لله تعالى بلا مدخلية العبد صار كانه واسطة فى ذلك الايصال * **قوله** (لان ذات النعم) اى حقيقتها (ووجودها) الخارجى اى ماهية النعم باعتبار الوجود بمعنى انها متصفة بالوجود من خلقه تعالى فليست ماهية النعم كسائر الماهيات مجعولة ولا وجودها كسائر وجود الماهيات فى انفسها مجعولة بل الماهيات هيئات فى كونها موجودة مجعولة بمعنى ان الفاعل يجعلها متصفة بالوجود لابمعنى ان الفاعل يجعل اتصافها موجودا متحققا فى الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لايجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ فى الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا فى الخارج وهذا المعنى مما لاينبغى ان ينازع فيه هذا خلاصة ماذكره قدس سره فى شرح المواقف فجمعه الذات والوجود فى الذكر اشارة الى ماذكرنا لا لان ماهيتها مجعولة على رأى و وجودها مجعولة على رأى اخر فانك قد عرفت ان الصواب ماذكرناه ومن اراد التفصيل فليرجع الى شرح المواقف * **قوله** (والقدرة على ايصالها) اى القدرة التى يتمكن بها الفاعل من الفعل من خلقه تعالى فانها حادثة مع الفعل عندنا لاقبله ولابعده * **قوله** (والداعية الباعثة عليه) اذ الانعام فعل اختيارى لايتصور وقوعه بلاداع ولاباعث على الايصال لكن كون ذلك الداعى امرا موجودا فى الخارج محتاجا الى الخلق على عمومه محل نظر لاسيما عند من يقول العلم ليس بموجود فى الخارج فان التصديق بفائدة ما من الدواعى مع انه ليس بموجود فى الخارج * **قوله** (والتمكن من الانتفاع بها) اى بتلك النعمة فى جانب المنعم عليه انما تعرض لذلك لان النعمة انما تكون نعمة باعتبار التمكن من الانتفاع بها فان الطعام واللباس وسائر النعم ليست نعمة بالنسبة الى ماليس اهلا للانتفاع بها ولا نعمة ايضا بالنسبة الى من هو اهل لها مالم يتمكن من الانتفاع بها تمكنا مقارنا للفعل حاصله مالم ينتفع بها والمراد بالتمكن والانتفاع الحاصل بالمصدر الموجود فى الخارج لا المعنى النسبى الغير الموجود فى الخارج (والقوى) جمع قوة شاملة للقوة العقلية والحواس الظاهرة واما الباطنة فليست ثابتة عند اكثر المتكلمين وهذا ايضا معتبر فى جانب المنعم عليه لما ذكرناه وعطف القوى على التمكن عطف العلة على المعلول اذ المراد بالتمكن الانتفاع بالفعل وذا لايحصل الا بالقوى قوله من خلقه خبر لان ذات النعم والخلق اما بمعنى الايجاد فمن ابتدائية او بمعنى المخلوق فهى تبعيضية (التى بها يحصل الانتفاع الى غير ذلك من خلقه تعالى * **قوله** (لايقدر عليها احد غيره) فالمنعم الحقيقى هو الله تعالى والعبد كالواسطة ولايتم المقصود بدون لايقدر عليها احد غيره وعن هذا تعرض له * **قوله** (اولان الرحمن لما دل على جلائل النعم) هذا اذا اخذت الزيادة باعتبار الكيفية كما ان الوجه الاول ناظر الى اخذ الزيادة باعتبار الكمية ولقد اصاب حيث قدم ماهو المأخوذ باعتبار الكمية لكونه ماخوذا اولا واخر ماهو المأخوذ باعتبار الكيفية لذلك وذكر ماهو خارج عنهما فيما بينهما والمراد بجلائل النعم عظيمها كالعقل والفهم وماهو وسيلة الى نيل السعادة العظمى (واصولها) كالوجود والحيوة ونحوهما وخرج منهما مادون ذلك وان كان فى حد ذاتها عظيما وجسيما (فذكر الرحيم ليتناول) النعم المستحقرة بالنسبة الى النعم المستعظمة (ماخرج عنها) (فيكون كالتتمة والرديف له) دفعا للتوهم فانه لما دل الرحمن على جلائل النعم حين اخذت الزيادة باعتبار الكيفية ربما يتوهم ان حقاير النعم ودقايقها لاتستند اليه تعالى لحقارتها فازيل ذلك التوهم بذكر الرحيم الدال على دقايقها وانما اختير طريقة التتميم على الترقى الذى يقتضيه القياس لانه المناسب للمقام لان الملتفت اليه فى مقام

قوله فى الرحمن انه لم يستعمل فى غير الله عز وجل وجعله فى المفصل نحو المشترى والمريخ من الغالبة واما غلبة الصعق فمن باب الغلبة التحقيقية لانه كان يستعمل قبل الغلبة فى كل من اصابه صاعقة ومن ذلك انهم يقولون الغلبة اما بالنظر الى الواقع والاستعمال واما بالنظر الى القياس والاستدلال ومن ذلك ماقال الطيبى ان الله والرحمن علمان بحسب الدليل لا الاستعمال

قوله لان من عداه فهو مستعيض اى طالب بانعامه العوض بخلاف رحمانيته تعالى فان انعامه تعالى انما هو من محض جوده والجود هو افاضة ماينبغى لمن ينبغى لالعوض ولالغرض فالرحمة البالغة اقصى غاياتها انما هى له تعالى دون غيره ولذا كان كالعلم المستحق للتقديم على الصفات

قوله ثم انه الخ تحقيق بعد تحقيق لما فى الوجه السابق من ان معناه المنعم الحقيقى البالغ فى الرحمة غايتها وذلك لايصدق على غيره والضمير فى انه لمن عداه فى قوله لان من عداه

قوله اولان الرحمن لما دل على جلائل النعم الخ يعنى لما وصف بما يدل على انه المنعم بجلائل النعم ولم يف هذا الوصف بدقايقها اردفه بالرحيم تتميما لوصفه بكمال الانعام غير خارج عنه من النعم ما جل ودق وحاصل هذا الوجه ان هذا ليس من باب الترقى لان الترقى انما يكون اذا كان الاعلى مشتملا على مفهوم الادنى وزيادة كما فى قولك هو شجاع باسل فان الباسل مشتمل على مفهوم الشجاع وزيادة وذلك انه لو قدم الاعلى لم يكن لذكر الادنى بعده فائدة واما الرحمن والرحيم فهما نوعان متباينان لايشتمل احدهما على الاخر فالقياس يقتضى تقديم الاعلى لكونه اشرف وذكر الادنى بعده للتتميم هكذا قيل اقول لايلزم فى الترقى ان يكون الاعلى مشتملا على مفهوم الادنى فانه اذا قيل الرحيم الرحمن يحصل الترقى لكن لما كان المقام مقام ان تلتفت اولا الى عظم نعم الله التى انعمها على عباده قدم الرحمن ثم ذكر الرحيم بعده على سبيل التتميم وقيل تقديم الرحمن على الرحيم من باب الترقى من الادنى الى الاعلى فان الرحيم ابلغ من الرحمن لان فعيلا لايجئ الامن الافعال الغريزية كشريف وكريم وفعلان يجئ من الافعال المتجددة ورد بان ذلك يجئ من باب فعل بالضم وهذا من فعل بالكسر على ان الرحيم ليس بمشتمل على مفهوم الرحمن

الكبرياء جلائل النعم فيقتضى ذلك ذكر الرحمن اولا لدلالته على جلائل النعم فكان مقتضى الحال بمعونة ذلك تقديم الرحمن فلما قدم جاز التوهم المذكور فدفع بذكره وتمام الدليل يتوقف على ملاحظة ماذكرنا والا فيقال ما الداعى الى اختيار هذا الطريق المؤدى الى ماذكر من التوهم المذكور الدقيق وقد ذكرنا ان الابلغ اذا لم يكن مشتملا على مفهوم الادنى جاز الامر ان الترقى والتتميم نظرا الى مقتضى الحال ومقتضى الحال هنا ماذكرناه والنكتة ههنا ماذكرنا والمراد بالتتميم معناه اللغوى ولو قال كالتكميل لكان على اصطلاح ارباب المعانى واما قال كالتتمة لان اصل التتمة ما يكون متمما للاول وهنا ليس كذلك بل لدفع وهم فيكون كالتتمة له * **قوله** (اوللمحافظة على رؤس الآى) جمع آية والمراد بالرؤس الاواخر فان آخر كل شئ رأس له من ذلك الطرف لا من حيث انه اخر بل من حيث انه اول من ذلك الطرف وهذا مراد من قال اراد رؤسها واخرها متصفة بهيئة مخصوصة دون الحرف الاخير قيل سميت بذلك لان عليها مبانى الايات كما ان الرأس مبنى الانسان انتهى فظهر وجه اعتبار انه اول من ذلك الطرف لا من حيث انه آخر الطرف والمراد بالمحافظة عليها ان يكون تلك الاواخر متناسبة فى هيئة مخصوصة وهى فى هذه السورة الكريمة كون ماقبل الحرف الاخير ياء ساكنة مكسورا ماقبلها كالرحيم والعالمين ويوم الدين ونستعين والمستقيم ولاالضالين فلو قيل الرحيم الرحمن لفاتت تلك المحافظة ولا يخفى ان تلك المحافظة انما تتم فى هذه السورة الكريمة والا انتقض بقوله تعالى الرحمن علم القرأن فان المحافظة بتأخير الرحمن وكانه اراد بهذه هذه السورة بناء على انها اول سورة نزلت فقدم الرحمن هنا للمحافظة وفيما عداها طردا للباب وكون هذه السورة اول سورة نزلت فيه مقال ولعل تأخير هذا الوجه لهذا ومن هذا قيل ان هذا فى غاية الضعف لابتنائه على ان الفاتحة اول نازل فروعى فيها ذلك ثم اطرد فى غيرها وعلى انها آية من السورة قيل ان الكلمة التى هى اخر الاية آية ولولاه لكان يسمى فاصلة لانها يفصل الاية التى هى اخرها عما بعدها ورأس الاية باعتبار انه بوجودها تصير الاية آية ولولاه لكانت الآيتان آية واحدة وان فواصل القرأن منحصرة فى المتماثلة والمتقاربة مثال الاولى والطور وكتاب مسطور فى رق منشور والبيت المعمور والثانية الرحمن الرحيم مالك يوم الدين والقرأن المجيد بل عجبوا ان جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شئ عجيب كذا قاله الامام الرازى وغيره وبهذا رجح مذهب الشافعى فى عد الفاتحة مع البسملة سبع آيات وجعل صراط الذين الى آخره آية واحدة فان من جعل اخر الاية السادسة انعمت عليهم يلزمه عدم مشابهة الفواصل لكن قال الزمخشرى فى كشافه القديم انما يحسن المحافظة بعد القاء المعانى على النهج الذى يقتضيه حسن النظم والتيامه فاما ان يهمل المعانى ويهتم بالتحسين وحده فليس من قبيل البلاغة وبنى على ذلك ان التقديم فى وبالاخرة هم يوقنون ليس بمجرد الفاصلة بل لرعاية الاختصاص وقال عبد القاهر اصل الحسن فى جميع المحسنات اللفظية ان تكون الالفاظ تابعة للمعانى انتهى فمجرد المحافظة على رؤس الاى لايصير نكتة للتقديم الابعد ان يثبت ان المعانى اذا ارسلت على سجيتها كانت تقتضى تقديم الرحمن على الرحيم اعلم ان المصنف عطف النكتة الثانية بالواو لامكان اجتماعها مع الاولى وكذا الرابعة لمخالفتها الثالثة فى كونها لفظية * **قوله** (والاظهر انه غير منصرف) اى الراجح فى الاعتبار ان لفظ الرحمن غير منصرف لانتفاء فعلانة لاختصاصه به تعالى لايطلق على غيره لاعلى مذكر ولاعلى مؤنث وانما قال والاظهر لان من النحاة من اشترط فى عدم انصراف فعلان وجود فعلى وعلى هذا المذهب يكون منصرفا لعدم شرط كونه غير منصرف وهو وجود فعلى لكن الراجح عند المص وهو مختار الكشاف شرط عدم انصراف فعلان انتفاء فعلانة وهذا الشرط يتحقق هنا هذا هو الظاهر وقد بين فى شروح الكافية هكذا لكن لما كان قوله وان حضر الخ لا يلايمه هذا التأويل قيل فى تاويله وبيانه على ماحققه قدس سره انه ان نظر الى انتفاء فعلى وجب ان لايمنع صرفه لان وجود فعلى هو الشرط لمناط الحكم فى الظاهر وان نظر الى انتفاء فعلانة وجب ان يمنع صرفه لان انتفائها هو مناط الحكم فى الحقيقة اذ بانتفائها تحقق مضارعتها لا لفى التأنيث فى عدم قبول التاء الا انه لخفائها جعل وجود فعلى امارة عليه ومناط حكمه فاعتبار الاختصاص يوجب ان يكون ممنوعا من الصرف وغير ممنوع منه وهو محال فوجب ان لايعتبر امتناع التأنيث اى انتفاء فعلى وفعلانة بسبب الاختصاص العارض وان يرجع الى اصل هذه الكلمة قبل الاختصاص ويتعرف حالها وذلك بالقياس الى نظائرها من بابه والى هذا اشار المص بقوله الحاقا له بما هو الغالب

قوله اوللمحافظة على رؤس الآى هذا بناء على ان التسمية آية من الفاتحة والمراد بالمحافظة محافظة صيغ ما فى رؤس الآى لاهى مع رعاية موافقة الحرف الاخير لان الحرف الاخير فى بعضها ميم وفى بعضها نون وصاحب الكشف لم يستحسن ان يكون هذا التعليل وجها مستقلا فى تأخير الرحيم غير كونه ممدا للوجه المستقل حيث قال والتعليل برعاية الفاصلة قصور نعم يحسن ممدا

فى بابه وانما قال بما هو الغالب فى بابه لان رحمن بابه فى الاصل فعل بكسر العين فالغالب فى فعل بكسر العين ان يكون فعلان منه غير منصرف كسكران وغضبان وجاء نادرا منصرفا كخشيان لان مؤنثه خشيانة على ماذكره المرزوقى ورضى به المصنف ومن هذا قال بما هو الغالب انتهى ولا يخفى عليك ان قوله قدس فاعتبار الاختصاص يوجب ان يكون ممنوعا من الصرف غير ممنوع منه وهو محال فيه اشكال لان انتفاء فعلى بالاختصاص ان نظر اليه كان منصرفا لانتفاء شرطه فان هذا مذهب آخر لبعض النحاة فعلى هذا النظر لايلتفت الى انتفاء فعلانة حتى يكون غير منصرف ايضا فان هذا مذهب بعض اخر من النحاة وكذا الكلام فى عكسه اى اذا نظر انتفاء فعلانة يكون غير منصرف لتحقق شرطه على هذا المذهب ولم يلتفت الى انتفاء فعلى حتى يلزم ان يكون منصرفا ايضا فيلزم المحال ولو اعتبر مذهبان اومذاهب فيما اختلف فيه للزم اجتماع النقيضين وارتفاعهما مثلا لو اعتبر مذهب البصريين والكوفيين معا فى الصفات التى لايعتمد على الاشياء لزم كونها عاملة اوغير عاملة وايضا لفظ رب المكفوف بما يجب ان يكون مدخوله ماضيا عند بعض ولا يجب عند بعض آخر فاذا اعتبر معا لزم اجتماع الوجوب وعدمه وله نظائر كثيرة لا يضبطها الافهام ولا الالسنة قيل وتحقيق المقام ان مدار سؤال الكشاف على المذهب الثانى وكذا جوابه ومراد السيد السند فى تحرير الجواب هو ان للمذهب الثانى ظاهرا هو اشتراط وجود فعلى وباطنا هو رجوعه الى انتفاء فعلانة فجلى النظر يقتضى الصرف لعدم فعلى ودقيق النظر يقتضى المنع ولما استحال اجتماعهما وجب المصير الى الاصل فيكون العلامة منفردا بين اصحاب هذا المذهب واما الصرف فبنى على جلى النظر وقد ذهب اليه كثير من النحاة لغفولهم عن دقيقه فلا يرد على التوجيه الشريف انه لاينبغى حينئذ ماذكر فى الكتب من انه اختلف القوم فى الرحمن فمن اشترط وجود فعلى صرفه على الاطلاق ومن اشترط انتفاء فعلانة منعه عن الصرف انتهى مأل هذا التحقيق ان كون الرحمن ممنوعا من الصرف وغير ممنوع عنه يلزم على مذهب واحد لا على اعتبار المذهبين فهو محال فوجب ان لايعتبر امتناع التأنيث اى انتفاء فعلى وفعلانة بسبب الاختصاص العارض وان يرجع الى اصل هذه الكلمة قبل الاختصاص فيكون غير منصرف الحاقا له بما هو الغالب فى بابه فيندفع البحث الذى اورد ناه وانت خبير بان قوله وباطنا هو رجوعه الى انتفاء فعلانة ضعيف لان وجود فعلى لايقتضى انتفاء فعلانة اما عقلا فظاهر واما رواية فان عند بعض بنى اسد يجئ فى كل فعلان فعلى وفعلانة ايضا نحو غضبان وسكرانة كما نقل ٢ عن بعض العلماء فمن اين الاقتضاء على ان تأنيث كلمة بالتاء والالف ايضا كثير شايع ولو سلم فلزوم اجتماع الصرف وعدمه من جهتين كما اعترف به اى جلى النظر واجتماع المتقابلين بالجهتين مما لانزاع فى وقوعه فضلا عن صحته لاسيما اجتماعهما بحسب النظر الجليل والدقيق على انه تدقيق فلسفى لايعبأ به عند ارباب العربية واصحاب الادبية ولو فتح باب هذا التدقيق لاختل كثير من القواعد المقررة فالظاهر ما افاده ابن الحاجب فى الكافية وانما عدلوا الى الاستدلال لانه لم يسمع الا مضافا او معرفا باللام اومنادى وقد شذ قوله * وانت غيث الورى * لازلت رحمانا * مع انه لايصلح شاهدا للصرف ولا لعدمه لاحتمال ان يكون ممنوعا والفه للاطلاق ومصروفا والفه بدل من تنوين المنصوب كقوله تباركت رحمانا رحيما وموئلا * **قوله** (وان حظر) بالحاء المهملة والظاء المعجمة اى منع (اختصاصه بالله ان يكون له مؤنث على فعلى * **قوله** (اوفعلانة الحاقا له بالاغلب فى بابه) ذكرها لبيان الواقع لا لان انتفائه يضر المق فلما كان الحكم باظهرية منع صرفه متضمنا لاعتبار كل من الصرف وعدمه جاز كلمة ان الوصلية المقتضية لكون خلاف الشرط اولى بالجزاء لانه على تقدير عدم منع الاختصاص يكون له مؤنث فعلى اوفعلانة فالحكم عليه باعتبار احد الامرين اولى لانه على تقدير وجود فعلى عدم الصرف يكون اولى وعلى تقدير وجود فعلانة يكون الصرف اولى وهذا الوجه احسن وجوه ذكرت هنا لكن ان الوصلية كونها بالنظر الى المنطوق والى المفهوم فيه تردد اذ الظاهر كونها بالنظر الى المنطوق فالاولى ان قوله اوفعلانة ليس من تتمة الجزاء كقوله تعالى اذا جاء اجلهم الاية فان قوله ولا يستقدمون ليس من تتمة الجزاء بل ذكر بطريق الاستيناف فكذا الحال هنا غايته ان النظم ورد بلفظ الواو وهنا ورد بلفظ او بمعنى الواو وكون او بمعنى الواو مما شاع استعماله وفصل فى مغنى اللبيب صحته * **قوله** (وانما خص التسمية) اى البسملة لانها تطلق عليها والباء فى (بهذه الاسماء) داخلة على المقصور عليه ولو ترك انما الدالة على القصر لكان اولى لان انما ولا يدلان على قصر القلب دون الافراد

٢ لعله غنى زاده عن خطيب زاده
ونقل ٣ عن الامام المرزوقى خشيانة فى خشيان
٣ سيالكوتى عه

قوله وان حظر اختصاصه الخ اى وان منع اختصاصه بالله بان يكون له فى الاستعمال مؤنث على فعلانة حتى يعلم انتفاء شرط منع صرفه ويحكم بانه منصرف اوعلى فعلى حتى يعلم وجود شرط منع صرفه ويحكم بانه غير منصرف ولما اخفى اختصاصه بالله وجود شرط منع صرفه وعدمه واشتبه الحال كان الاولى فى حكم صرفه وعدمه ان يصار الى الاغلب فى بابه ويلحق به فان الغالب فى باب فعل بالكسر ان يكون غير منصرف كسكران وغضبان وعطشان

٢ وفى نسخة ليعلم دون علم العارف فلاغبار فيه سعد

كما فى المطول عن الشيخ عبد القاهر ولايحسن اعتبار قصر القلب هنا * **قوله** (لعلم العارف) الاولى ٢ ليعلم العارف اذ العلية تحصيلى لاحصولى والمراد بالاسماء الثلثة لفظة الله والرحمن الرحيم والتعبير بالاسماء مع ان الاخيرين وصفان لما مر من قوله اسمان بنيا للمبالغة وقدسبق حله ومافيه وماعليه * **قوله** (ان المستحق لان يستعان به) اشار الى ان الباء للاستعانة كما هو المختار عنده لكن الملايم لماسبق لان يستعان بذكر اسمه والفرق بين الاستعانة به تعالى وبين الاستعانة بذكر اسمه واضح وقدسبق بيانه (فى مجامع الامور وهو المعبود الحقيق) اشارة الى ذكر لفظة الجلالة وانه فى الاصل وصف ثم صار بالغلبة التقديرية علما ولذا عبر بالوصف والمراد بجامع الامور المهمة المعزوم عليها اوجيعها وهو الظاهر واستفادة العموم مشكلة لان المتعلق على مااختاره فعل خاص وهو ما يجعل التسمية مبدأله الا ان يقال ان المراد العموم على سبيل الافراد لا على سبيل الاجتماع * **قوله** (الذى هو مولى النعم) اى معطيها وهو اسم فاعل من الافعال اشارة الى الرحمن والرحيم * **قوله** (كلها عاجلها واجلها) الاول اشار الى الرحمن والثانى الى الرحيم نظر الى الكمية * **قوله** (جليلها) معنى الرحمن (وحقيرها) معنى الرحيم بحسب الكيفية ولوقال اوجليها الخ لكان اوضح فى الاشارة الى الاحتمالين ووجه افادة التخصيص المذكور هذا العلم هو تعليق الاستعانة بالوصف الصالح للعلية فيشعر بعليته وكون لفظة الله وصفا باعتبار اصله كما مر والاخيران ظاهر وهذا مما لا يقف عليه الا العارف بخواص التركيب او المراد بالعارف من امعن النظر فى دلائل التوحيد وبراهين التفريد فلا يرى شيئا الا رأى الله تعالى معه اوقبله اذ التوجيه المذكور انما يناسبه واما العارف بمزايا التركيب فقط فمعزول عن ذلك وكم من رئيس من العارف المذكور لايتخطى خطط النكات ولم يهتد الى روضات المعارف بالآيات * **قوله** (فيتوجه) عطف على ليعلم فيكون منصوبا والعطف بالفاء تنبيها على السببية * **قوله** (بشراشره) اى بكليته والانفصال عن نفسه بملاحظة جمال الله تعالى وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة تحت قدرته فى جنب قدرته الكاملة فكل علم مستغرق فى علمه الشامل وهذا نهاية مراتب القوة العلمية نسأل الله تعالى الهداية الى وصول تلك المرتبة العلمية والى هذا التفصيل اشار المصنف بقوله فيتوجه بشراشره الخ الشراشر جمع شرشرة بالفتح ويستعمل بمعنى النفس والجسد يقال القى عليه شراشره اى نفسه حرصا ومحبة وتحقيقه انه فى الاصل اطراف الاجنحة والذنب فكنى به عن الجملة كما يقال اخذه باطرافه وتمثل به لمن يتوجه الى الشئ بكليته فيقال القى عليه شراشره كما قال الاصمعى كأنه لتهالكه طرح عليه نفسه بكلية * **قوله** (الى جناب القدس) اى الى جناب الله المقدس والمنزه عن شوائب النقصان فوصف بالمصدر مبالغة الجناب فى الاصل الفناء وماقرب من محلة القوم ومن هذا قيل كناية عن الذات تعظيما انتهى ولك ان تقول مجاز عنه عند من يقول بشرط امكان المعنى الحقيقى فى الكناية كحضرة البارى فانه كناية او مجاز عنه للتعظيم واظهار علوه بحيث لايوصل الا بقربه المعنوى وفى غيره تعالى بقربه المكانى ولعل هذا مراد من قال انه مقحم للتعظيم والا فكون الزائد مفيدا للتعظيم ليس بواضح * **قوله** (ويتمسك بحبل التوفيق) اى التوفيق الذى هو كالحبل كلجين الماء واستعارة مكنية وتخييلية ويحتمل التمثيل شبه توجيهه الى اعالى قربه بملاحظة ملكه وملكوته والنظر الى جبروته فى خلواته وجلواته بالتوجه الى ترقى من تمسك بالحبل المتين الى العلو المبين فاستعمل فى المشبه ماهو موضوع للمشبه به وكذا يمكن هذا فى الاول ايضا شبه الهيئة المأخوذة من العارف وتوجهه بانواع القربات والمبرات والابتهال بالتضرع والمناجات الى الله تعالى العزيز الجليل بالهيئة المنتزعة من شخص يطلب الوصل والقرب الى جناب ملك عضوض بانواع التحف والهدايا الاجل الامتياز من بين البرايا فاستعمل ماهو الموضوع للهيئة المشبه بها فى الهيئة المشبهة فلا حاجة الى ماارتكبوه من التكلف والتعسف وقد يكتفى فى الاستعارة التمثيلية من الفاظ المشبه به على ماهو العمدة فيها كقوله تعالى • اولئك على هدى من ربهم • الآية بل الامر كذلك فى اكثر مواضع التمثيلية فاحفظ هذه القاعدة الشريفة فانها تنجيك عن الاضطراب فى مواقع عديدة * **قوله** (ويشغل) المبنى للفاعل من الافعال منصوب عطف على ماقبله اى ليعلم العارف ويجعل (سره) مشغولا (بذكره والاستمداد به) بحيث لايطمئن قلبه الا بذكره وفكر عزه وجلاله ثم التفكر فى جبروته او بذكر رحمته بعد القلق من خشيته او بذكر دلائله الدالة على وحدانيته وكمال قدرته حتى ينسلك فى سلك من له حسن مآب فى جنات مفتحة لهم الابواب المراد بالسر الباطن سمى به لكونه خفيا واصل السر الخفى قيل وفى كتاب البدائع لابن القيم نقلا عن ابن عقيل

ان من قال بين الله وبين فلان سر فقد كفر وكذلك قولهم اسألك بالسر الذى بينك وبين انبيائك واوليائك حماقة واى سر بين الله تعالى وعبده ورده ابن الجوزى بانهم يعنون العبادة المستورة عن الخلق ونحوها انتهى قال المصنف فى تفسير الم وقيل انه سر استأثر الله تعالى بعلمه وقد روى عن الخلفاء الاربعة وغيرهم مايقرب منه ولعلهم ارادوا انها اسرار بين الله تعالى ورسله ورموز لم يقصد بها افهام غيرهم اذ يبعد الخطاب بما لا يفيد انتهى فمن اكفر من قال ذلك يخشى عليه امر عظيم الا ان يوجه مراده بوجه مستقيم وقيل والذى يظهر لى من السر انه اسماء الله تعالى وصفاته ونحوهما مما اوقف الله عليها بعض خاص عباده واعلمهم انه متى سئل بها اجاب كما ورد فى الآثار الصحيحة اسألك بكل اسم هو لك استأثرت به او علمته احدا من خلقك ٩ وقد اشتهر ان الاسم الاعظم الذى به يجاب الدعاء لايعلمه كل احد انتهى ومانقله من الاثر الصحيح يكون عليه لاله قوله (عن غيره) متعلق بيشغل باعتبار التضمين اى يجعل سره مشغولا بذكره معرضا عن غيره حتى عن نفسه وذاته فضلا عن احبائه وقرة عينه وفى كلام المصنف اشارة الى حظ العارف من هذين الوصفين وهو ان يتوجه بكليته الى جانب قدسه الى آخر ماذكره فيصرف الظالم عن ظلمه بالطريق الاحسن وينبه الغافل بالاسلوب الالين وينظر الى العاصى بعين الرحمة والرأفة دون الازدراء ويجتهد فى ازالة المنكر على احسن مايستطيعه ويسعى فى سد خلة المحتاجين بقدر وسعه وطاقته والاحسان فى مقابلة الاساءة والعفو عمن ظلمه بعد الاستطاعة وستر العيوب وعدم افشاء الذنوب مالم يؤد الى عدم رضاء علام الغيوب ١٢ * **قوله** (الحمد هو الثناء) قال الجوهرى اثنى عليه خيرا والاسم الثناء يعنى ذكر الثناء واريد به اثنى عليه خيرا على انه اسم مصدر ولايستعمل الثلاثى منه بمعنى الوصف بالجميل وفهم من كلامه انه مختص بالخير واستعماله فى الشر للمشاكلة ونحوها من التهكم كما صرح به شراح الحديث فى شرح قوله عليه السلام من اثنيتم عليه خيرا وجبت له الجنة ومن اثنيتم عليه شرا وجبت له النار وقال ابن القطاع انه يستعمل فى الخير والشر لكن الاصح هو الاول كما قال له ابن السيد وفهم ايضا من شرح الحديث ان العام هو الثناء بتقديم النون فوقع منه الغلط لكن فى القاموس الثناء والثنية وصف بمدح او ذم او خاص وهو الذكر الجميل الا انه قد يستعمل بمعنى اظهار صفات الكمال كما ورد فى الحديث لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك لكن ترك المصنف النداء مخالفا للكشاف ٢ يشعر انه اختار العموم ولم يشترط الذكر باللسان وهو الارجح اذ حقيقة الحمد كما صرح غير واحد من المحققين اظهار صفات الكمال سواء كان باللسان او بغيره قوله وتقول حمدت زيدا الخ لا يفيد التخصيص فانه توضيح له بالاعرف الاشهر عندهم لكن يخدشه ان مورد الحمد اللغوى هو اللسان كما صرح به القوم قاطبة فهذا يقتضى اختصاصه بالذكر اللسانى واطلاق الحمد بالمعنى اللغوى على اظهار صفة الكمال كونه مجازا هو الاولى لذا قاله الفاضل الرومى فى حاشية المطول من ان اختصاص الثناء باللسان غير مجزوم به ضعيف فحينئذ ذكر النداء كما فى الكشاف فى غاية الحسن والبهاء وتركه المصنف لان الفاظ التعريف غير متناولة للمجاز فلا يتناول الثناء ذلك الاظهار حتى يحترز به عنه ولكل وجهة وكلام المصنف فى بيان النسب كالصريح فى ذلك كما ستعرف هنالك فحينئذ لايتناول حمده تعالى ولاضير فيه اذ التعريف لحمد المخلوق او اطلاق الحمد بهذا المعنى على حمده تعالى مجاز كالرحمة وكذا حمد الجمادات مجاز فلا يضر عدم تناول التعريف له وذهب المحقق صدر الشريعة الى ان تسبيحها حقيقة فحينئذ يكون التعريف شاملا له يجوز ان يكون الحمد والثناء مصدرا مبنيا للفاعل او للمفعول او الحاصل بالمصدر كما هو المشهور فاحسن التأمل فيه فلام الملك على الاول لاختصاص المتعلق بكسر اللام بالمتعلق بفتح اللام وعلى الاخيرين لاختصاص الصفة بالموصوف هذا فى المحمودية ظاهر واما فى الحاصل بالمصدر فلانه بالمعنى المعظمية ثم التعريف تعريف اسمى وقيل هذا تعريف لفظى للحمد لانه بيان للمعنى اللغوى وظاهره يخالف مااشتهر من كونه بالمفرد الا ان يؤول بالتمحل قوله على الجميل هو صفة مشبهة من جمل الرجل بالضم او الكسر جمالا فهو جميل اى حسن فالجميل بهذا المعنى يوصف به الذوات والافعال فلذا ترك الفعل لكن قيد الاختيارى يخرج الذوات والغير الاختيارى اعلم انه لما كان الفعل متصفا بالجمل والحسن لزم قيام العرض بالعرض وهذا خلاف المذهب ولايمكن الجواب هنا بمثل الجواب عن هذا الاشكال فى باب صفة الصفة وهو ان للاحكام الشرعية حكم الجواهر بل الجواب بان القيام المذكور جائز بل واقع مثل الحركة السريعة والبطيئة كما اختاره المحقق فى التوضيح لكن

٩ اسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك او انزلته فى كتابك او علمته احدا من خلقك او استأثرت به فى علم الغيب عندك (هكذا فى الحزب الاعظم) (لعلى القارى)

٢ وفى الكشاف وهو الثناء والنداء على الجميل فعقب الثناء بالنداء وهو رفع الصوت سعد

قوله والمدح هو الثناء على الجميل مطلقا جعل رحمه الله الحمد اخص مطلقا من المدح وصاحب الكشاف رحمه الله جعلهما اخوين حيث قال الحمد والمدح اخوان ومن الشايع فى كتبه انه اراد بلفظ الاخوين فى امثال هذا المقام معنى الاشتقاق الكبير وهو ان يكون بين اللفظين اشتراك فى الحروف الاصول من غير ترتيب مع التناسب فى المعنى كالجبذ والجذب او معنى الاشتقاق الاكبر وهو ان يشترك اللفظان فى اكثر الحروف فقط كالفلق والفلج مع اتحاد فى المعنى او تناسب فمجرد الحكم بانهما اخوان لا يدل على انهما مترادفان لكن سوق كلامه فى الكشاف وصريح كلامه فى الفايق حيث قال فيه الحمد هو المدح والوصف بالجميل يشعر بان مراده بالاخوين انهما مترادفان ولذا جعل نقيض الحمد الذم الذى هو نقيض المدح حيث قال والحمد نقيضه الذم والشكر نقيضه الكفران قال الشريف الجرجانى رحمه الله فى بيان قوله الحمد والمدح اخوان اى هما مترادفان ويدل على ذلك انه قال فى الفايق الحمد هو المدح والوصف بالجميل اقول لا دلالة لقوله هذا على ذلك المعنى لصحة مثل هذا الحمل فى كل عام مع الخاص كقولك الانسان هو الحيوان وزيد هو الانسان مع انه لاترادف بين لفظى العام والخاص فيجوز ان يكون المدح اعم من الحمد ويكون قوله الحمد هو المدح من قبيل حمل العام على الخاص فعلى هذا من اين يدل قوله الحمد هو المدح والوصف بالجميل على انهما مترادفان ويمكن ان يجاب عنه بان مراده انه تعريف اسمى معناه ان مسمى الحمد هو مسمى المدح وحينئذ يكونان مترادفين لان المعرف يساوى المعرف سواء كان فى التعريف الحقيقى او الاسمى قال الطيبى رحمه الله قوله الحمد والمدح اخوان اى متشابهان لا مترادفان واعلم ان ههنا الفاظا متقاربة المعنى متداينة المقرى وهى الثناء والحمد والمدح والشكر فالثناء الذكر بالخير مطلقا قال الراغب الثناء مايذكر من محاسن الناس فتثنى حالا فحالا قال الجوهرى اثنى عليه خيرا والاسم الثناء والشكر الثناء على المحسن بما اولى له من المعروف والحمد نقيض الذم ٢٤

الجمهور على خلافه * **قوله** (على الجميل الاختيارى) كلمة على كهى فى صلوا عليه وهذا الكلام اشارة الى المحمود عليه والكلام ساكت عن المحمود به فلا يعلم حينئذ ان الاختيارى شرط فيه ام لا واعتذر بعضهم بان الثناء يدل عليه وعلى قيد على جهة التعظيم انتهى ولو سلمت دلالته على المحمود به فانما تدل عليه التزاما وهو مهجور فى التعريف كلا او بعضا والقول بالتضمن خلاف المتبادر الان يقال ان معناه على الاصح الذكر بالخير والخير جزء مفهومه لكن الظاهر ان التقييد داخل والقيد خارج كالبصر فى تعريف العمى واما دلالته على جهة التعظيم ليخرج الاستهزاء اذ المتبادر من الثناء ما وافق فيه الجنان والاركان والفاظ التعريف يجب حملها على المتبادر فطابقة الاعتقاد والجوارح شرط لكون فعل اللسان حمد الاجزأ منه ولا جزئيا له كما فى حاشية المطالع والبحث المذكور وارد عليه ايضا ولا يندفع هنا بما يندفع به هناك فالاولى اعتبار قيد الحيثية والمعنى على الجميل الاختيارى من حيث انه جميل اختيارى فيخرج السخرية لان الثناء بالجميل حينئذ ليس من انه جميل بل من حيث انه ذريعة الى الاستهزاء والسخرية واعلم ان المحمود عليه والمحمود به قد يتحدان بالذات ويتغايران بالاعتبار فانه اذا وصف الشجاع بشجاعته ٩ فهى من حيث انها كان الوصف بها كانت محمودا بها ومن حيث قيامها بمحلها كانت محمودا عليها وينكشف منه نكتة اخرى لترك ذكر المحمود به صريحا فان المحمود عليه والمحمود به هنا متحدان ذاتا ومتغايران اعتبارا كما هو الظاهر (فان قيل يفهم منه حينئذ اشتراط كون المحمود به اختياريا وهو خلاف المشهور (قلنا لعله اختاره وان خالف المشهور اذ الحق احق ان يتبع وهنا سؤال مشهور وهو انه اذا خص الحمد بالافعال الاختيارية لزم ان لا يكون وصفه بصفاته الذاتية حمدا له تعالى سواء جعلت عين ذاته اوزائدة عليها بل على انعاماته الصادرة عنه بالاختيار واجيب بان الذات لما كانت كافية فيها جعلت بمنزلة الافعال الاختيارية او الاختيارى كما يجئ بمعنى ما صدر بالاختيارى يجئ بمعنى ما صدر من المختار ولكونها مبادى افعال اختيارية اعطى لها حكم غايتها اوانها صادرة بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بمعنى صحة الفعل والترك فيشمل ما صدر بالاختيار وبالايجاب فالاختيار بالمعنى الاول اعم والثانى اخص اولا نسلم كون الصفات الذاتية غير صادرة بالاختيار لجواز ان يكون سبق الاختيار ذاتيا كسبق الوجود على الوجوب لا زمانيا حتى يلزم حدوثها وقيل بالنظر الى حمد البشر فالمراد ما جنسه اختيارى كما قيل فى قيد اللسان فى الثناء وان لم يشترط فيه الاختيارية فالامر كذا قالوا والكل ضعيف اما الاول فلان تلك الصفات انما يحسن جعلها بمنزلة الافعال الاختيارية اذا كانت صادرة مثل صدور الافعال الاختيارية وليس كذلك فان كل فعل اختيارى انما يصدر بعلم فاعله وقدرته وارادته والصفات ليست كذلك على انه يستلزم اعتبار المجاز الغير المتعارف فى التعريف وهو مهجور واما الثانى فلان الاختيارى بهذا المعنى غير مشهور والنسبة تكون مجازا فيما صدر بالايجاب اذ الحقيقة ما يكون صادرا بالاختيار بخصوصه فيلزم ايضا استعمال المجاز الغير المتعارف واما الثالث فلانه مذهب الفلاسفة وقد ابطل فى محله بالبراهين الساطعة فكيف يحسن اعتباره فى العلوم الشرعية خصوصا فى توجيه كلام الله تعالى المختار فى افعاله العلية على ان اعتباره فى صفاته الذاتية خصوصا فى الارادة والمشيئة غير ظاهر واما الرابع فلانه قول اختاره الآمدى والكلام على مذهب الجمهور فانه المؤيد المشهور فلا تقع فى توجيه غير مرضى عندهم واما الخامس فهو راجع الى الجواب الثانى فى الحقيقة على انه يرد ايضا استعمال المجاز الغير المتعارف فالاولى فى الجواب ٧ ان وصفه تعالى بتلك الصفات مدح لا حمد بالنظر الى اللغة وان كان حمدا نظرا الى العرف والكلام فى اللغة فلا اشكال بانه ضعيف لانه يطلق عليه الحمد عرفا اذ ثناء كثير يطلق عليه الحمد عرفا لا لغة * **قوله** (من نعمة اوغيرها) اى من انعام بقرينة ان الحمد على الفعل الجميل الاختيارى والنعمة ليست منه وايضا الحمد على الانعام بالذات وعلى النعمة بالواسطة لكن النعمة كما يجئ الحالة المستلذة وما يتلذذ به فهى مجاز فى الانعام وقدمر مرارا ان المجاز الغير المتعارف لا يحسن فى التعريف ومن هذا قال بعضهم فيه اشارة الى انه ليس المراد بالجميل الفعل بالمعنى المصدرى وفيه ما فيه فالاحسن انه مجاز متعارف مستعمل فى الشرع فى هذا المعنى ويؤيده قول الكشاف فى تفسير سورة المزمل النعمة بالفتح التنعم وبالكسر الانعام وبالضم المسرة كما نقله بعضهم واشار اليه هنا ايضا حيث قال اولا على الجميل من نعمة وغيرها ثم قال تقول حمدت زيدا على انعامه انتهى فعلم ان استعمالها فيه شايع والاشتراك خلاف الاصل فيكون مجازا متعارفا واما قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما

٧ هذا الجواب لصاحب لباب التفسير ومن قلده منه

(محمودا)

٢٤ والمحمد الذى كثرت خصاله المحمودة والمدح الثناء الحسن فالثناء هو القدر المشترك بين المعانى الثلاثة قال الامام المدح اعم من الحمد لان المدح يحصل للعاقل وغيره والحمد لا يحصل الا للفاعل المختار على ما يصدر منه من الاحسان والفضائل ومن ذلك قول المصنف رحمه الله الحمد هو الثناء على الجميل الاختيارى من نعمة اوغيرها والمدح هو الثناء على الجميل مطلقا قال الراغب كل شكر حمد وليس كل حمد شكرا وكل حمد مدح وليس كل مدح حمدا وقال الامام وانما خص الحمد ههنا دون المدح ليؤذن بالفعل الاختيارى ودون الشكر ليعم الاحسان والفضائل قال الطيبى رحمه الله ولعمرى ان المقام يقتضى ما قاله الامام لما اسلفنا ان الفاتحة هى ام القرأن لاشتمالها على المعانى التى فى القرأن وانها تنبئ عن اجمال ما يحتويه القرأن وانها واقعة فى مطلع التنزيل والبلاغة فيه ان تتضمن ما سبق الكلام له فينبغى ان لا يقيد شئ من كلماتها ما امكن الحمل على الاطلاق فنحن بعون الله نراعى هذه الشريطة فى التقرير فيما وافقنا المص فيها ونتبعه وفيما خالفنا نقف عنده ونجرى الكلام على سننه نعم فيها كلمات ثلاث خصت بمعان مهمة فى التوحيد فيقضى مزيد اختصاص به تعالى احدها اللام فى لله والكلمتان الاخريان الصيغتان المنصوبتان وهما اياك نعبد واياك نستعين فانهما مخصوصتان لغة ومعنى وتركيبا والتاء فى انعمت فانظر الى اسرار كلام الله المجيد ولله در القايل

* انعى اليك قلوبا طالما هطلت *

* سحايب الوحى فيها ابحر الحكم *

(٩ والتفصيل فى حاشية المطالع منه)

قوله وقيل هما اخوان قائله العلامة صاحب الكشاف الظاهر من نقله فى مقابلة ما اختاره من ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا انه فهم من الاخوة معنى الترادف وقد يستدل عليه باستعمال الحمد فى مقابلة الذم كما فى قول الشاعر

* لا تحمدن امرأ حتى تجربه *

* ولا تذمه من غير تجريب *

فاورد عليه بان الحمد مختص بالفعل الاختيارى والمدح يعمه وغيره فاجاب عنه صاحب الكشف بان قال ان العلامة صرح فى تفسير قوله تعالى • ولكن الله حبب اليكم الايمان • ان المدح لا يكون بفعل غيره وتأول التمدح بالجمال وحسن الوجه ونقل عن محققه النقاد انه خطأ فلا دخل عليه بناء على ما ذهب اليه ولذلك جعل مقابله ومقابل المدح واحدا ٢٥

محمودا فقيل انه حال من يبعثك فلا اشكال اونعت لمقاما فيرد عليه انه ليس باختيارى فاجيب بانه على الحذف والايصال اى محمودا فيه الله تعالى لتفضله عليه بالشفاعة اومحمودا انت فيه لشفاعتك فاسند الى المقام مجازا مثل نهاره صائم واما القول بانه تعالى يستحق الحمد لذاته ٢ وقيد الاختيارى ينافيه ٣ فمعناه انه يستحق لصفاته الذاتية ٤ فانها لكونها ليست غير الذات وان لم تكن عينها ايضا اعطيت حكم الذات وقد عرفت معنى الحمد على الصفات الذاتية **قوله** والمدح لما فسر الحمد حاول تفسير المدح لاتحادهما فى حروف الاصول والقرب منه فى المعنى وللتمهيد لبيان وجه اختيار الحمد من بين الفاظ الثناء ولهذا تعرض لتفسير الشكر ايضا والنسبة بينهما توضيحا لذلك فقال (والمدح هو الثناء على الجميل مطلقا) اختياريا كان اوغير اختيارى ثم استشهد على ذلك بقوله (تقول حمدت زيدا على علمه وكرمه) لكونه فعلا اختياريا لكن فى كون العلم اختياريا نظر وان كان بالمعنى المصدرى لانه من الكيفيات النفسانية الغير الاختيارية كما حقق فى محله وعده من الاختيارية باعتبار مباديه لا يفيد هنا اذ التعريف للاختيارى الحقيقى فالاكتفاء بكرمه اى اكرامه واحسانه اولى (ولا تقول حمدته على حسنه بل مدحته) لكون الحسن غير اختيارى فهو اعم من الحمد بحسب التحقق ولظهوره لم يتعرض له (وقيل هما اخوان) اى مترادفان قائله صاحب الكشاف والمثال المذكور مصنوع غير حسن عنده فلا يتم الاستشهاد به ما لم ينقل عن البلغاء ولما كان هذا محتملا للوجهين بين ما هو المراد فى الحاشية وقال اى مترادفان لاختصاصهما بالافعال الاختيارية وهو اختيار صاحب الكشاف فى تفسير قوله تعالى •ولكن الله حبب اليكم الايمان• حيث قال لا يمدح شئ بفعل غيره والمدح بالحسن والجمال مأول وهو قول المعتزلة ومذهب علمائهم فى الاصول انتهى نقله بعض المحشين وحمل البعض بناء على ظاهر كلامه على ان المراد انهما مترادفان بان لا يعتبر الاختيارى فيهما انتهى هذا تفسير لا يرضى قائله لان كلام الزمخشرى فى تفسير قوله تعالى ولكن الله الاية يكذبه وكذا ينفيه القول بانه اراد بالاخوة اتلاق فى الاشتقاق لا الترادف لانه الشايع فى كتبه ولان الحمد مخصوص بالجميل الاختيارى والمدح يعمه وغيره انتهى فكانه لم يطلع على تحقيقه فى تفسير الاية المذكورة فان من قال لا يمدح شئ بفعل غيره الخ كيف يقال ان المدح عنده اعم من الاختيارى وغيره وكلامه هنا ايضا ناطق به حيث قال اولا والحمد والمدح اخوان ثم قال وهو الثناء والنداء الى اخره غايته انه ترك الاختيارى اما لتبادره من الجميل او الجميل صفة للفعل والفعل الجميل يكون اختياريا اوللاعتماد على الامثلة والامران المجتمعان فى تعريف واحد لا يكونان الا مترادفين وكلامه فى سورة الحجرات كالتصريح بذلك فلا مساغ للاحتمال الاخر وان امكن الحمل على غير ذلك بالعناية لكن يأبى عنه الرواية فحينئذ لا حاجة فى بيان ذلك الى التمسك بقوله فى الفائق الحمد هو المدح وانه جعل ههنا نقيض المدح اعنى الذم نقيضا للحمد كما جنح اليه قدس سره فان فيه اشكالا وجوابا اما الاشكال فهو ان ما نقله من الفائق لا يدل على الترادف لجواز ان يكون المدح اعم ويكون حمله عليه من حمل العام على الخاص كما فى قولك الانسان هو الحيوان وجوابه انه يأباه مقام التعريف لاشتراط المساوات فيه انتهى والتعريف لفظى وقد جوز فيه استعمال الاعم فى الاخص والعكس فالتعويل على ما ذكرناه من ان كلامه فى سورة الحجرات يأباه واعترض ايضا على ما ذكره قدس سره من جعل الذم نقيضا للحمد انه يجوز ان يكون النقيض بالمعنى اللغوى فيصح ان يكون امر واحد نقيضا لغويا للامرين واجيب عنه بان النقيض بالمعنى اللغوى بمعنى المقابل وكون امر مقابلا للامرين غير ظاهر فان قيل نقيض المدح هو الهجو دون الذم قلنا المدح يطلق على الثناء الخاص وهو الوصف بالجميل ويقابله الذم فلما جعل المدح هنا الوصف المذكور كان نقيضه الذم فلا اشكال وقد يختص بعد المآثر والمناقب ويقابله الهجو وهو عد المثالب ولا كلام فيه هنا وانما رضه لان المدح على غير الاختيارى شايع فى كلام الموثوق بهم وحمله على التمثيل والتنزيل خلاف الظاهر حتى قال الآمدى وناهيك به ما نصه جمال الوجه وحسنه مما يتمدح به لانه تيمن به ويدل على الخصال الحميدة فالترادف كما اختاره العلامة ضعيف ثم قوله اخوان استعارة لطيفة فكن على بصيرة * **قوله** (والشكر مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا) الواقع فى النسخ عطف العمل والاعتقاد بالواو وهو المروى عن المص فى الحواشى كما هو الظاهر فان المراد الشكر اللغوى كما ان المراد بالحمد المعرف هنا اللغوى وبيان النسبة بينهما يقتضيه كما ستعرفه فالشكر اللغوى وهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما عبارة عن كل واحد منهما بشرط موافقة الاخر لئلا يكون سخرية ولذا اختير الواو الواصلة تنبيها على ذلك وما وقع فى بعض النسخ بلفظة او الفاصلة

٣ وقيد الاختيارى ينافيه مربوط بقوله يستحق الحمد لذاته منه

٢٥ اعنى الذم ثم ان الاخوة لا تقتضى الترادف وانما لم يقيد بالاختيارى مع انه كذلك لانه اراد الفعل الجميل وقوله من نعمه اى على المثنى وغيرها يرشد الى ذلك ومن جعل مقابل المدح الهجو فلم يفرق بين المدح بمعنى عد المآثر والمدح بمعنى الثناء الخاص فهو مقابل الاول ومنه « احثوا التراب على وجوه المداحين » والكلام فى الثانى الى هنا كلامه قال العلامة فى تفسير تلك الآية فى سورة الحجرات ومعنى تحبب الله وتكريهه اللطف والامداد بالتوفيق وسبيله الكناية على ما سبق وكل ذى لب وراجع الى بصيرة وذهن لا يعيى عليه ان الرجل لا يمدح بغير فعله وحمل الآية على ظاهرها يؤدى الى انه ينبئ عليهم بفعل الله وقد نعى الله هذا على الذين انزل اليهم • ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا • ثم قال فان قلت فان العرب تمدح بالجمال وحسن الوجوه وذلك فعل الله وهو مدح مقبول عند الناس غير مردود قلت الذى سوغ ذلك انهم رأوا حسن الرواء ووسامة المنظر فى الغالب يسفر عن مخبر مرضى واخلاق محمودة ومن ثمة قالوا احسن ما فى الدميم وجهه فلم يجعلوه من صفات المدح لذاته ولكن لدلالته عليه على ان من محققة النقاد وعلماء المعانى من دفع صحة ذلك وخطأ المادح به وقصر المدح على النعت بامهات الخير وهى الفصاحة والشجاعة والعدل والعفة وما يتشعب منها ويرجع اليها وجعل الوصف بالجمال والرأفة وكثرة الحفدة والاعضاد وغير ذلك مما ليس للانسان فيه عمل غلطا ومخالفة عن المعقول

٢ وفى بعض الحواشى لا يقال فى لزوم تعلق الحمد بالفعل الاختيارى يقتضى ان لا يتحقق الاستحقاق الذاتى للحمد وهو خلاف ما صرح بوابه لانا نقول استحقاقه تعالى للثناء والتعظيم بازاء فعله الاختيارى وصف يقتضيه ذاته كسائر الصفات الكمالية اذ لا فاعل فى الوجود الا هو فاستحقاقه لهذا التعظيم وصف ذاتى له انتهى وفيه ما فيه منه

٤ لصفاته الذاتية وهذا من قوله قدس سره وهو ان الاستحقاق الذاتى هو الاستحقاق بجميع الاوصاف لكنه يرد عليه استغناؤه عما ذكر بعده من الاستحقاق بصفة الانعام ويحتاج الخ الجواب بانه كالتصريح بما علم ضمنا لاجل كذا وكذا منه

قوله والشكر مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا وفى بعض النسخ اوعملا اواعتقادا باو الفاصلة ٢٦

الاشارة الى ماذكرنا من انه عبارة عن كل واحد منها لكن لا يفهم حينئذ اشتراط كل منها بالاخر من العبارة على ان عبارة اوالفاصلة ينافى مانقل عنه رح فعبارة الواو والواصلة افصح واحسن فعلم من هذا التقرير ان حمل الواو على او الفاصلة بناء على الغفول عن سبب ايراده وهو الاشارة الى اجتماع الاقسام بطريق الاشتراط لا بطريق الجزئية والحاصل ان الشكر هنا كلى ٧ صادق على كل واحد منها باشتراط كل منها بالاخر وكل واحد جزئى له فبالنظر الى الاعتبارين يصح الايراد بالحرفين قوله قولا الخ احوال من ضمير الظرف الراجع الى الشكر كذا قيل ولايخفى مافيه فهو منصوب بنزع الخافض اى بالقول اوعلى التمييز اوخبر كان المقدرة واضافة المصدر الى المفعول والنعمة بمعنى الانعام او بمعناها والمقابلة بمعنى المكافاة اى مكافاة الانعام اوالنعمة الواصلة الى الشاكر من جهة المنعم فالاضافة اما للجنس اوللاستغراق وان اضافة المصدر يفيد الحصر اى كل مقابلة النعمة بالقول والشكر فلابد من اجتماعها بطريق اشتراط كل منها بالاخر والايلزم الاهمال بسبب الاجمال فيرد عليه السخرية بطريق الجدال واما القول بان التعريف للماهية وبالماهية فلا يحسن الاستغراق فمدفوع بما وقع به فى قوله التوابع كل ثان معرب الخ ثم معنى مقابلة النعمة به ان يورد المنعم عليه احد الامور الثلثة للمكافاة فيرجع الى القول بانه فعل ينبئ الخ فلا تسامح فى العبارة وانما عدل عنه ٨ اما اولا فلا تنبيه على ان الفعل فى التعريف المشهور عام لا مخصوص بالجوارح كما هو المتبادر والواجب حمل الفاظ التعريف على المتبادر فيختل التعريف فنبه به على ان المراد العموم واما ثانيا فللتنبيه على اشتراط كل منها بالاخر والتعريف المشهور ساكت عنه واما ثالثا فللتمهيد على بيان ان الشكر بالقول رأسه وينكشف منه وجه تقديم قولا ٩ (والقول واخويه يجوزان يكون مصادر بالمعنى النسبي اوالحاصل بالمصدر لكن الحاصل بالمصدر لكونه موجودا فى الخارج اولى بالاعتبار اذ المراد بالقول الثناء باللسان لانعامه والعمل ان يخدمه بالجوارح والتعظيم بها والاعتقاد التصديق بصفات الكمال والمحبة لانعامه والاعتقاد باستحقاق التعظيم والتصديق وان كان من الكيفيات النفسانية يطلق عليه الفعل فانه فعل القلب مراد به مقابل الانفعال قيل والمراد بالقول واخويه الحاصل بالمصدر فيوافق ماقيل من انه فعل ينبئ عن تعظيم المنعم سواء كان عملا اولا فان المراد بالقول والعمل فيه المعنى المصدرى واما الاعتقاد فجعله شكرا على التسامح والمراد تحصيله ويصدق على المعنى المصدرى انه فى مقابلة النعمة الحالة بالمصدر والواو بمعنى اوللمامر انتهى وانت تعلم ان الواو محمولة على معناه لما ذكرناه وما الاشكال بان الاعتقاد امر خفى فلا يرد على المص اذ المقابلة فى نفس الامر متحققة وهذا كاف فى كونه شكرا فليكن هذا وجها اخر للعدول عن تعريف المشهور والجواب عن الاشكال الوارد على التعريف المشهور بان الاعتقاد يشعر فى حد ذاته بحيث كلما اطلع عليه علم تعظيمه ولا يضر فيه الجهل بالمنبئ على انه يجوز ان يطلع على اعتقاد الشاكر باخبار الغير او بالالهام او باخبار المعتقد بنفسه او بفعله او يكون المنبئ بلا واسطة عن تعظيم المنعم بالنظر الى الغير لى كل من انتقادير هو الاعتقاد لاغير تكلف بل تعسف لايلتفت اليه سيما فى التعريف فاختاره المص اولى واحرى * قوله (قال) اى الشاعر (افادتكم النعماء منى ثلثة * يدى ولسانى والضمير المحجبا) قيل هذا البيت لم يذكر اصحاب الشواهد قائله ولا ما قبله ولا ما بعده وفى بعض الحواشى انه لاعرابى اتى عليا رضى الله تعالى عنه سائلا فاعطاه درهما فلما استقله ولم يكن عنده غيره دعا له ناولها اياه فامتدحه بشعر هذا من جملته ولست على ثقة منه انتهى فحينئذ الخطاب بالجمع للتعظيم او للخطاب له ولامثاله واستعمال الافادة هنا للمشاكلة التقديرية كما هو الظاهر ويؤيده قول البعض افاد من الفائدة وهى الزيادة تحصل للانسان ومعناه اعطى يقال افدته مالا اعطيته وافدت منه مالا اخذته وكرهوا ان يقال افاد الرجل مالا افادة واستفادة وبعض العرب يقوله كما فى المصباح والمعنى اظهرت انعامكم على ثلثة واخبرتكم للمكافاة فالاسناد الى الاعضاء الثلثة مجاز عقلى والظاهر انه اراد به انشاء المدح والشكر بهذا لا الاخبار عما تحقق فيما مضى والنعماء بفتح النون والمد النعمة بمعنى الانعام قال المص فى سورة الانعام البأساء والضراء هما صفتا تأنيث لامذكر لهما انتهى والظاهر ان النعماء كذلك وذكر المحقق التفتازانى المراد التمثيل لجميع شعب الشكر لا الاستشهاد والاستدلال على ان لفظ الشكر يطلق عليها وقال الشريف قدس سره هذا استشهاد معنوى على ان الشكر يطلق على افعال الموارد الثلثة فانه جعلها بازاء النعمة جزاء لها متفرعا عليها وكل ماهو جزاء النعمة عرفا يطلق عليه الشكر لغة ومن لم ينتبه لذلك زعم ان المقصود مجرد التمثيل لجميع شعب الشكر لا الاستشهاد على ان لفظ الشكر يطلق عليها فانه

٢٦ فالاول لوهم ان افعال الجوارح المذكورة اجزاء للشكر لا جزئياته فهذا ملايم لمعناه الاصطلاحى الذى هو صرف العبد جميع ما انعم الله واولاه الى ما خلق لاجله والثانى يناسب معناه اللغوى فيكون كل واحد من الافعال هذه الجوارح جزئيا من جزئياته لكن تعريفه بقوله فهو اعم منها من وجه واخص من وجه آخر مبنى على معنى اوالفاصلة

٧ والحاصل ان الشكر هنا كلى هكذا وقع فى كلام البعض اشتراط كون القول شكرا بموافقة الاركان والجنان ظاهر وكذا كون الافعال شكرا مشروط بعدم مخالفة الجنان واما اشتراط موافقة اللسان فى الافعال وفى الاعتقاد وايضا عدم مخالفة الاعمال اشتراطه فى كون الاعتقاد شكرا غير ظاهر الا ان يقال معناه انه اذا تكلمه يشترط فيه الموافقة للاعتقاد والاعمال وكذا اذا عمل يجب ان لا يخالف فى جنانه احترازا عن اعتقاد العدو اتصافه بالكمال والجمال
منه

٨ وانما عدل عنه الخ وعدل عن الفعل الى العمل اذ الفعل هو الذى يكون زمانه يسيرا ولم يتكرر بخلاف العمل فانه الذى يوجد من الفاعل فى زمان مديد بالاستمرار والتكرار كذا فى شرح البخارى للقسطلانى عن الجوبى فالعمل انسب بمقام الشكر لانه على الاستمرار لكن هذا على تقدير تمامه محمول على انه الاصل والا فقد يستعمل كلا منهما مقام الاخر
منه

٩ واما رابعا فلان المقابلة لكونه فعلا يدل على القصد الذى هو شرط فى الشكر دون ينبئ فان الانباء عن الشئ لا يستلزم تحققه ولو سلم ذلك لا يدل على القصد الذى هو شرط الا ان يقال مع ملاحظة كونه فعلا يدل على القصد وان لم يدل لفظ الانباء فتأمل منه
قوله يدل اى اعضائى وجوارحى ولما كان اليد العاملة مختصة بالانسان آلة لقدرته بها على عامة ص ومنها اكثر منافعه عبر بها عن جميع الاعضاء ثم المراد بها الاعمال الصادرة منها مجازا ففى اليد مجازان
منه

٢ ولسانى اى القول الصادر باللسان فهو مجاز ايضا اخره مع انه مقدم فى التعريف لما سيجئ من انه رأس الشكر لمحافظة الوزن والقول بانه ذكر فى الوسط لان خير الامور اوساطها لايلايم تقديمه فى التعريف قوله والضمير المحجبا اى الاعتقاد والضمير القلب ووصفه بالمحجبا للمبالغة مثل ليل الليل وسوادا اسود وقيل لانهم ملكوا ظاهره وباطنه ولا يخفى مافيه
منه

غير مذكور ههنا توضيحه ان المصنف ادعى ان اعمال الموارد الثلثة يطلق عليها الشكر لغة اذا جعل فى مقابلة النعمة ثم استشهد عليه بوروده هكذا فى كلام من يوثق به ويستشهد بكلامه على ثبوت القواعد كما استشهد فيما سبق على ان اصل الله لاه مصدر لاه يليه بقول الشاعر كحلفة من ابى رباح * يشهدها لاهه الكبار غاية الفرق ان الشكر غير مذكور هنا ٢ ولذا قال قدس سره هذا استشهاد معنوى وقيل فى توضيحه ان البيت يدل على مقدمة تجعلها صغرى لمقدمة كلية معلومة لنا من الخارج فينتظم قياس منتج لما هو المطلوب من اطلاق لفظ الشكر على تلك الافعال فكانه قيل كل من هذه الافعال يقع فى مقابلة النعمة جزاء لها وكل ما يقع فى مقابلة النعمة جزاء لها يطلق عليه الشكر فكل من هذه الافعال يطلق عليه الشكر اما الصغرى فلما ذكر فى البيت واما الكبرى فلما بين فى اللغة اذ المحققون من ائمة اللغة متفقون على ان الشكر ما كان فى مقابلة النعمة فبمعونة ذلك كان الشكر مذكورا فى البيت فاندفع قول المحقق فانه غير مذكور هنا ولايخفى ان المدعى اطلاق الشكر على الافعال الثلثة وما جعله جزء الدليل اطلاق الشكر على كل ماهو جزاء النعمة والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل اظهر من ان يخفى ومثل هذا لا يعد من الدور ٣ والا فيبطل الشكل الاول الذى هو العمدة فى اثبات المطالب فان كبراه تتضمن المدعى كما قرر فى محله والقول والعجب ان هذا القائل يعنى قدس سره قال بعد هذا الكلام توهم كثير من الناس ان الشكر فى اللغة باللسان وحده فاصدر عن غيره قليل كيف يندفع بمجرد الدعوى بلا دليل مدفوع بما نقلناه عن المحققين من الائمة اللغويين والكلام معهم فلا يضره من خالفهم وان كثروا ٤ فى انفسهم لكن اتباع الجمهور هو المعتمد عند ارباب العقول الا يرى ان ارباب التصنيف يصرحون بعموم مورده فى بيان النسبة فى المعقول والمنقول وقيل فى بيانه والبيت استشهاد على عموم الشكر من حيث المورد لما فى التفسير الكبير من ان الشكر اللغوى مورده اللسان فقط والفرق بين الحمد والشكر ان الشكر مختص بالانعام الواصل الى الشاكر بخلاف الحمد وتقريره ان الشاعر صاحب اللسان جعل فى مقابلة النعمة الواصلة اليه كلا من الامور الثلثة بقرينة مقام التمدح اذ افادة المجموع لاتقتضى افادة كل واحد منها بخلاف العكس ومعلوم انه ليس بحمد ولا مدح اذ هما مختصان باللسان فهو شكر اذ لا رابع انتهى قوله ومعلوم الخ غير مسلم وقوله اذ هما مختصان باللسان لا يفيده لان اختصاص الحمد باللسان لا ينافى جمعه مع الامرين بطريق الشرط الخارج بل يجب جمعه على ما بيناه سابقا وانما المنافى جمعه معهما بطريق الجزئية ولا يلزم ذلك من الجمعية فالتعويل على ماذكره قدس سره مع ان فيه نظرا بعد فليتأمل ٦ * قوله (فهو) اى الشكر اللغوى (اعم من الحمد والمدح من وجه) بحسب الصدق لان مورده يعم الثلثة على ما اختاره المص وهو المشهور عند الجمهور بخلاف ما اذا خص باللسان ايضا كما ذهب اليه البعض واختاره الامام الفخر واما الحمد والمدح فمورد هما اللسان فقط اتفاقا واخص منهما من وجه لان متعلقه يختص بالانعام اتفاقا بخلافهما وهذا مقتضى تعريفهما فلذا رتب عليهما بالفاء اى اذا كان معنى الحمد والمدح ذلك ومفهوم الشكر هذا فهو اعم الخ لا على تعريف الشكر فقط ولهذا تحقق تصادقهما فى الحمد باللسان فى مقابلة الاحسان وتفارق الحمد فى الوصف بالشجاعة وتفارق الشكر فى الاعتقاد بالجنان ٧ فى مقابلة الانعام واما النسبة على ما اختاره البعض (ف) هو (اخص) مطلقا من الحمد لتصادقهما فى الثناء باللسان فى مقابلة الاكرام وتفارق الحمد فى الوصف بالجميل على علم زيد وشجاعته وهذا اى بيان النسبة على الوجه المذكور صريح فى ان الاطلاق على كل واحد من الثلثة لا على المجموع فلا حاجة الى العناية التى ارتكبها قدس سره من ان الشكر يطلق على اللسان اتفاقا وانما الاشتباه فى اطلاقه على فعل القلب والجوارح حتى توهم كثير من الناس ان الشكر فى اللغة باللسان وحده ولما جمعه الشاعر مع الاخيرين وجعلها ثلثة علم ان كل واحد منها شكر على حدة فان الواو بمعنى او فى قولهم الحيوان انسان وفرس لا فى قولهم السكنجبين خل وعسل انتهى فانه مع ما فيه من النظر كما عرفت انما يستغنى عنه ببيان النسبة بالوجه المذكور (من اخر) * قوله (ولما كان الحمد) اشارة الى وجه اختيار الحمد على الشكر مع انه اعم موردا واحسن موقعا فبين اختياره فقال ولما كان الحمد الخ فحينئذ السؤال المقدر يكون استفسارا والى ماذكرنا اشير اليه فى الكشاف كما يظهر لمن له فكر صائب ونظر ثاقب واكثر المحشين ذهبوا الى انه جواب سؤال على جعل النسبة بينه وبينهما بالعموم من وجه لان النبى عليه السلام جعل الحمد رأس الشكر فيكون جزأ فيكون الحمد اعم مطلقا منه او مساويا له كما هو شان الجزء وقال ايضا عليه السلام ما شكر الله عبد لم يحمده وهو ايضا يقتضى عمومه او مساواته لان الاعم

٢ لو كان عدم ذكر الشكر باعثا على عدم الاستشهاد لكان سببا لعدم كونه تمثيلا لجميع شعب الشكر
منه

٣ ويؤيده قول البعض الدعوى يتوقف اثباتها على الاستشهاد وجعلها جزأ لاثباته لا يستلزم الدور نعم جعلها جزأ لنفس الاستشهاد اى ذكرها فيه لا فى اثباته يستلزم الدور والفرق واضح على انه لم يجعل الدعوى جزأ لاثبات الاستشهاد ايضا اذ اثباته بان البيت ذكر لاثبات اطلاق الشكر على الافعال المذكورة وكل ماهو كذلك يكون استشهادا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان كلا من الثلثة جزاء للنعمة وكل ماهو جزاء للنعمة فهو شكر فالدعوى مقدمة لدليل صغرى اثبات الاستشهاد واما العلاوة فمندفعة كيف وكون الشكر اعتباره فى مقابلة النعمة اظهر من ان ينكر ولو سلم فغاية ما يلزم العلامة ايراد النقل وقول الطيبى مع ورود هذا المعنى فى اللغة وشيوعه غير مسموع وقوله وتوهم كثير كيف يصير منشأ للتعجب مع تصريحه بانه مردود عنده بل يعلم منه عدم صحة الاستشهاد بقول الطيبى ايضا
منه

٤ كصاحب التيسير والمرزوقى فى شرح الحماسة والطيبى وصاحب مجمل اللغة
منه

٦ لانه يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون حمدا لغويا وذكر الموردين الاخرين لكونهما شرطا لكون الثناء باللسان حمدا لا لكونهما موردين على حيالهما للشكر اللغوى فقوله وكل ما يقع جزاء فى مقابلة النعمة يطلق عليه الشكر ان اراد به انه يطلق عليه الشكر لاغير فهو ممنوع والمستند ظاهر والا فهو مسلم لكن لا يفيده والحق ان البيت يحتمل الاستشهاد والتمثيل فلكل وجهة ومثل هذا مقام خطابى يكتفى فيه بالظن
منه

٧ وهذه العبارة اولى من اللسان بالجنان كما وقع فى المطول يعرفه ذو والعرفان
منه

من وجه لايكون جزأ من الاخص من وجه ولايلزم من انتفائه انتفاؤه فاجاب بقوله ولماكان الحمد الخ وهذا ضعيف لان جعل الحمدرأس الشكر لايشعر بالجزئية فضلا عن الاقتضاء فان مثل هذا يراد به العمدة والكمال فيه كقوله عليه السلام حب الدنيا رأس كل خطيئة اى منشاؤه ومنبعه والرأس فى مثل هذا لايراد به الجزء المخصوص ولا ماهو فى منزلته كماهو الشايع فى الاستعمال وايضا قوله عليه السلام ماشكر الله الخ نفى الكمال وهذا شايع فيه وايضا ولواريد به نفى اصله لماكان للتخصيص وجه لان سائر الاركان كذلك فنشأ الاعتراض فى غاية الوهن ومن استيلاء الوهم والعلامة الزمخشرى جعل كون الحمد احدى شعب الشكر منشأ لقوله عليه السلام الحمد رأس الشكر فكيف يكون هذا القول الشريف منشأ للوهم السخيف * **قوله** (من شعب الشكر) اى من افراد الشكر وجزئياته عبر بها مع انها ملايمة للاركان تنبيها على اشتراط كل منها بالاخر كمامر مرارا فالشعب استعارة للافراد بعد اعتبارها كالاجزاء وهى جمع شعبة من تشعب بمعنى تفرق ويكون بمعنى تجمع فهو من الاضداد واصل الشعبة الخشبة ٢ المتشعبة قيل قال قدس سره هو احدى شعب الشكر باعتبار المورد وان كان الشكر احدى شعبه باعتبار المتعلق وعبر عن الاقسام بها لتشعبها من مقسمها فاذا لم يعترف العبد بانعام المولى ولم يثن عليه بمادل على تعظيمه لم يظهر منه شكر ظهورا كاملا وان اعتقد وعمل لم يعد شاكرا لان حقيقة الشكر اظهار النعمة والكشف عنها كما ان كفرانها اخفاؤها وسترها والاعتقاد امر خفى فى نفسه وعمل الجوارح وان كان ظاهرا الا انه يحتمل خلاف مايقصد به اذا لم يعين له بخلاف النطق فانه ظاهر فى نفسه ومعين لما اريد به وضعا فهو الذى يفصح عن كل خفى فلاخفأ فيه ويجلى عن كل مشتبه فلا احتمال له وكما ان الرأس اظهر الاعضاء واعلاها وعمدة لبقائها كذلك الحمد اظهر انواع الشكر واشملها على حقيقته اذا فقد كان ماعداه بمنزلة العدم انتهى وهذا البيان منه قدس سره على مذاق صاحب الكشاف والا فهو مخالف صريحا لماحققه فى حاشية المطالع من ان الاعمال ادل على الشكر ٣ وفى كلامه اشارة الى ان الشكر بمنزلة الجسد والحمد بمنزلة رأسه كما اوضحه لكن بعد كونه بمنزلة الكل والحمد بمنزلة الجزء فحينئذ يكون استعارة مكنية وتخييلية شبه الشكر فى النفس بالجسد فى القوام باشياء كثيرة فهذا التشبيه استعارة بالكناية واثبات الرأس له الذى هو من لوازم المشبه به تخييلية هذا مقتضى كلامه ولايخفى ان فيه تكلفا فان هذا يناسب كون الشكر كلا والحمد جزأ حقيقة وهذا بناء على الادعاء كما اشرنا فالاولى ان يجعل الرأس مستعارا لماهو عمدة واصل للشئ استعارة مصرحة كما اشار اليه المصنف بقوله والعمدة فيه عطف عليه عطف تفسير * **قوله** (اشيع للنعمة) اى اكثر اشاعة واظهارا من سائر شعبه وهو افعل التفضيل من الافعال وهو مذهب سيبويه ومختار الكوفيين وعليه الرضى لكثرة استعماله مثل ابلغ من المبالغة والجمهور على انه نادر موقوف على السماع وقيل معناه اكثر شيوعا وتناولا اذ ما نعمة الا ويمكن التعبير عنها والتحميد بازائها بخلاف العمل والاعتقاد وفيه نظر لانه غير مسلم فى نفسه اذ الاعتقاد اكثر تنا ولا منه مع انه لايلايم قوله لخفاء الاعتقاد الخ فالاول هو المناسب للمقام وكفى بسيبويه قدوة لنا ٧ قوله اشيع خبر بعد خبر او الاول حال او صفة والثانى خبر (وادل) * **قوله** (على مكانها) اى وجودها ٤ مصدر ميمى من الكون بمعنى الوجود ٨ قوله للنعمة اى التعظيم الناشئ من النعمة وانما اختاره تنبيها على ان الحمد اى الثناء باللسان يلزم ان يكون فى مقابلة النعمة اذا اعتبر فردا من الشكر وان لم يلزم ان يكون فى مقابلتها اذا اخذ حمدا لغويا * **قوله** (لخفاء الاعتقاد) فكونه فعلا يشعر عن تعظيم المنعم قدمر توضيحه لكن هذا بالنسبة الى المخلوق واما بالنسبة الى الخالق فهو غير تام والحمد والشكر لايكونان الا للخالق حقيقة فحينئذ يكون الشكر بالقلب اساس سائر الشكر وموقوفا عليه لصحة ماسواه كما قرر فى موضعه فالاولى ان يقال ٦ ان الحمد اى الثناء باللسان لدلالته على الاعتقاد بالجنان جعل رأس الشكر اذ به يظهر اعتقاده الذى هو العمدة فى التعبد وبه يحصل سعادة الدارين والنجاة من عقوبة الكونين ولذا قال عليه السلام الحمد رأس الشكر لدلالته على اساس الشكر اذ من اعتقد ولم يقر مع تمكنه من الاقرار فاعتقاده هدر عند بعض الائمة ولم ينفعه فى الآخرة وان ذهب المحققون الى اعتباره فى بعثه وعند ربه مع شرط فيه سيجئ توضيحه بعونه تعالى فى قوله تعالى • الذين يؤمنون بالغيب • الآية ولاينفعه فى دنياه ومن هذا قال عليه السلام ماشكر الله من لم يحمده اما فى الدنيا فظاهر واما فى الاخرة فعند بعض الائمة وهذا المعنى مما خطر بالبال الفقير والعلم عند الله الملك الخبير * **قوله** (ومافى اداب الجوارح من الاحتمال جعل رأس الشكر والعمدة فيه فقال عليه السلام « الحمد رأس الشكر ماشكر الله من لم يحمده) الاداب بالهمزة

(٦ كلام على المصنف سعد)

٢ فيه استعارة مكنية وتخييلية شبه الشكر فى الذهن بالشجرة العالية فى العلو والارتفاع وكثرة الانتفاع مكنية واثبت له ماهو رديفها اعنى الشعب استعارة تخييلية اوشبه افراد الشكر بالشعب فى تشعبهما من اصل واحد وكونهما سببا زينة وقوامهما بهما فهى استعارة مصرحة سعد

٣ اذ الافعال تدل على المراد دلالة قطعية والقول دلالة وضعية ويجوز تخلف المدلول عن الدال دلالة وضعية دون الدلالة العقلية مع ان فى اللفظ احتمال الاستهزاء ولذا قيد بالتعظيم والاحتمال مشترك بينهما مع قوة الدلالة فى الاعمال وما ارتكبوه فى الجواب لايخلو عن كدر سعد

٤ قيل ٥ ومكان النعمة المراد به النعمة على طريق الكناية المجلس العالى كناية عمن هو فيه اولفظ مكان مقحم لورودها كذلك فى كلام العرب ثم قال واما كونه مصدرا ميميا بمعنى الكون والثبوت فبعيد انتهى لم يبين وجه بعده كما هو عادته من ادعاء شئ وعدم اتيان شئ معتد به واستعماله فى كلامهم بهذا المعنى بحيث يعد انكاره مكابرة ولالمكان الالتباس قال ماقال سعد (٥ شهاب سعد)

قوله ولما كان الحمد من شعب الشكر اشيع للنعمة الخ كون الحمد من شعب الشكر انما هو باعتبار المورد وان كان هو اعم منه باعتبار المتعلق فيكون الشكر باعتبار المتعلق احدى شعبتى الحمد وعبر عن الاقسام بالشعب لانها متشعبة عن المقسم هكذا قيل لكن اخذ معنى الجزء من لفظ الشعب اظهر من اخذ معنى الجزئى ولفظ اشيع افعل من المزيد فهو من النوادر والمعنى اشد اشاعة واظهارا للنعمة وانما كان الحمد اشيع للنعمة لان الالفاظ اظهر دلالة على المعانى لان الالفاظ موضوعة بازاء المعانى فاذا ذكرت افادت معانيها الموضوعة التى هى لها قطعا من غير احتمال معنى آخر غير معناها بخلاف الاعتقاد لخفائه واحتجابه وبخلاف افعال الجوارح لان الافعال اذا وجدت لايتعين منها المقصود بلا احتمال امر آخر لانها ماوضعت بازاء المعانى ولهذا يحتمل خلاف ماقصد بها فانك اذا قمت تعظيما لاحد احتمل قيامك امرا آخر غير التعظيم له لان القيام لم يعين للتعظيم واما النطق فهو يفصح عن كل خفى وجلى وكل مشتبه فليس فيه احتمال بل هو ظاهر فى نفسه ومظهر لما اريد به معينا ولذلك كان الحمد رأس الشكر فكما ان الرأس اظهر الاعضاء واعلاها واصل لها وعمدة لبقائها كذلك الحمد اظهر انواع الشكر واشهرها واشملها على حقيقة الشكر واظهار النعمة حتى اذا فقد الحمد كان ماسواه بمنزلة العدم قال صاحب ٤٤

والدال المهملة واخره موحدة كالاتعاب لفظا ومعنى والجوارح اعضاء الانسان لانه بها يكسب الاعمال من جرح بمعنى كسب قال الله تعالى • و يعلم ماجرحتم بالنهار • الاية قيل هذا الحديث رواه ٩ عبد الرزاق من طريق الديلمى عن قتادة عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما وانكار الطيبى له وقوله لم يوجد فى الاصول لايلتفت اليه ٢ * **قوله** (والذم نقيض الحمد) والمراد الذم بمعنى الوصف بالقبح وعيوب على وجه التحقير نقيضه اى مساو لنقيضه الذى هو لاحمد اذ وضع مساوى النقيض اوالاخص منه بوضع النقيض كثير شايع وقد قرر فى موضعه ان للتصورات نقيضا بمعنى التخالف لابمعنى التمانع فهما متخالفان وانما قال نقيضه مع ان الظاهر انه ضده لكون كل منهما وجوديا اذ التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب وفى غيرهما من الاقسام انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر كما فى المواقف والاشارة الى ذلك قال والذم نقيض الحمد ولم يقل ضده فاما المدح بمعنى عد المآثر فهو نقيض الهجو والفرق بين المدح بالمعنى الاول وبينه بالمعنى الثانى وايضا الفرق بين الذم والهجو يحتاج الى التأمل * **قوله** (والكفران) الذى هو عبارة عن جحود النعمة وسترها (نقيض الشكر) بالمعنى الذى اوضحناه والكفران انما يتحقق بالسلب الكلى كما ان الشكر يتحقق بالايجاب الجزئى فانه اذا تحقق باحدى الموارد الثلثة لم يتحقق الكفران قال الله تعالى • لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابى لشديد • فعلم ان الكفران مقابل الشكران ثم ان الحمد كون نقيضه الذم بناء على الترادف كما اختاره الزمخشرى واما اذا جعل الحمد اخص من المدح كما اختاره المصنف ففيه اشكال لانه نقيض المدح ونقيض العام انما يكون نقيض الخاص اذا اريد الصدق بين نقيض احدهما على جميع مايصدق عليه نقيض ٣ الآخر وهذا ليس بمطلوب والمطلوب كون احد المفهومين عين نقيض المفهوم الآخر وهو ليس بمتحقق هنا اذ اللاحيوان الذى هو نقيض الاعم ليس عين اللاانسان الذى هو نقيض الاخص كيف وهما مفهومان متغايران يمكن تصور كل منهما بدون الاخر نعم يصدق مفهوم اللاانسان على كل مايصدق عليه اللاحيوان لان نقيض الاخص اعم مطلقا من نقيض الاعم كيف ولو استلزم صدق احد المفهومين على كل مايصدق عليه الاخر اتحادهما لاتحد الحيوان مع الانسان لان كل انسان حيوان ثم التعرض لبيان النقيض اذ الاشياء تنكشف باضدادها فهو فى الحقيقة توضيح للحمد * **قوله** (ورفعه بالابتداء) تعرض لذلك مع ظهوره وشهرة امره لدفع مايتوهم من ان المجرور معمول المصدر واللام للتقوية فيكون ظرفا لغوا ٤ والخبر محذوفا اوللتمهيد لبيان اصله (وخبره لله) اذ لو تعلق بالحمد مثل قولنا وجب الحمد لله لكان الخبر محذوفا واختل المراد اذ المق ان الحمد مستحق او مخصوص له تعالى لا ان حمد الله ثابت اذ الغرض ٦ انشاء الحمد باخبار ثبوت جنس الحمد او كل حمد له تعالى ولايحصل الا بان الحمد ثابت له تعالى ولايحصل بان حمد الله ثابت وفى قوله وخبره لله تنبيه على ان المسند مجموع الجار والمجرور مسامحة ٧ وان القصر من قبيل قصر الموصوف على الصفة والمعنى ان جنس الحمد او كل حمد مقصور على الاتصاف بكونه له تعالى لايتجاوز الى الاتصاف بكونه لغيره تعالى قصرا غير حقيقى اذ قصر الموصوف على الصفة لايكاد ان يوجد قصرا حقيقيا فان من صفاته كونه عرضا ومصدرا وملفوظا الى غير ذلك ومن قال ان القصر حقيقى اراد به قصر الصفة على الموصوف كما ذهب اليه البعض اى قصر الحمد عليه تعالى فانه حقيقى مع ان فيه مناقشة لبعض المحققين وكلامنا فى قصر الموصوف على الصفة كما هو الصواب وتمام البحث فى شرح التلخيص فى اواخر بحث المسند * **قوله** (واصله النصب) لان الشايع فى نسبة المصدر الى الفاعل والمفعول هو الجملة الفعلية سيما وقد شاع استعماله منصوبا باضمار الفعل قال سيبويه من العرب من ينصب المصادر بالالف واللام ومن ذلك الحمد لله ينصبها عامة بنى تميم وكثير من العرب وفى شرحه للسيرافى اذا ادخل الالف واللام على المصدر حسن الابتداء كما فى الحمد لله والويل لك فاذا انكر ضعف الابتداء به الا ان يكون فيه معنى المنصوب نحو سلام عليكم والمراد بمعنى المنصوب هو اخبار فاذا نصب فمعناه احمد الله حمدا فاذا رفع فكانه قال اجرى وشانى فيما افعله الحمد لله انتهى ملخصا قال قدس سره انما كان اصله النصب لان المصادر احداث متعلقة بمحالها فتقتضى ان تدل على نسبتها اليه والاصل فى بيان النسب والتعلقات هو الافعال فهذه مناسبة تقتضى ان تلاحظ مع المصادر افعالها وتأيد ذلك بكثرة النصب فى بعضها والتزامه وقد ينزلونها منزلة افعالها لفظا فتسد مسدها وتستوفى حقها لفظا ومعنى فلايستعملونها معا ويجعلون ذكر افعالها كالشريعة المنسوخة فى انه خروج عن طريقة معهودة الى طريقة

٩ لعل العبارة مقلوبة صوابها مارواه الديلمى من طريق عبدالرزاق انتهى (لراقمه)

٤٤ الكشف تحقيق قوله عليه السلام الحمد رأس الشكر ان الحمد باللسان رأس الشكر لكن انما يعتد به اذا واطأ القلب والا فهو كذب واستهزاء فلاشتماله على عمل القلب واللسان يكون افضل من عمل القلب وحده

٢ قال مولانا خسرو وهذا الحديث رواه باسناده الامام البغوى فى آخر سورة بنى اسرائيل سعد

٤ فيكون ظرفا لغوا كما ذهب اليه البعض وذهب بعض الى ان الحمد مرفوع بالجار والمجرور فاعلا بناء على عمل الظرف وان لم يعتمد وان الفاعل مقدم والتقدير لله الحمد وكون ذلك مما توهم بعض صرح به منلا خسرو سعد

٣ اعترض بانه على تقدير عدم الترادف بين المدح والحمد يكون كل منهما نقيضا وضدا للذم اذ التضاد من الطرفين وقد تقرر عندهم ان ضد الواحد لايكون الا واحدا فالاولى ان المراد من النقيض المنافى ومنافى العام مناف للخاص او يقال ان قول المصنف وهما اخوان الى هنا داخل تحت مقول قيل وحكاية لكلام الكشاف وهو مبنى على الترادف فلا يرد عليه شئ مما ذكر وهذا الاخير ضعيف لان كلام الكشاف مغاير لكلام المصنف وانت خبير بان السواد ضد للبياض والحمرة والصفرة والخضرة وبالعكس فلا يعرف وجه ماقاله من ان ضد الواحد لايكون الا واحدا سعد

٦ اشارة الى ان قول القائل الحمد لله ليس بحمد اذ اخبار ان الحمد ثابت له تعالى ليس بحمد بل خبر استعمل لانشاء الحمد وهذا مراد من قال ان الجملة خبر لفظا وانشاء معنى سعد

٧ مسامحة قد مر الكلام فيه فى بحث باء البسملة سعد

قوله ومافى اداب الجوارح اى فى ابقائها

قوله والذم نقيض الحمد هذا مبنى على ان يكون الحمد والمدح مترادفين واما اذا كان الحمد اخص من المدح فلان نقيض الحمد هو اللاحمد واللاحمد لايلزم ان يكون ذما لجواز ان يكون مدحا بفعل غير اختيارى ويمكن ان يراد بالنقيض المقابل فان الذم مقابل الحمد من حيث ان الحمد وصف بالمناقب والخصال الجيدة والذم وصف بمايقابلها بعد ان كان كلاهما باللسان فعلى هذا يكون الذم نقيضا للحمد سواء كان الحمد اخص من المدح اوكانا مترادفين

قوله والكفران نقيض الشكر اى مقابله لان معنى الكفران الستر اى ستر للنعمة وفعل ينبئ عما يضاد تعظيم منعمها وذلك يكون بالقول والاعتقاد اوالجوارح كالشكر بعد ان كانا فى مقابلة النعمة

مهجورة يستنكرها المتدين بعقائد الائمة انتهى وهذا كله بناء على ظاهر الحال ومقتضى قاعدة اللغة واما مقتضى الحال فقد يستدعى خلاف ذلك والنظر عندار باب البلاغة الى مقتضى الحال وعن هذا قال وانما عدل عنه الخ فمعنى قوله واصله اى اصله فى حد ذاته و بالنظر الى كونه صفة قائمة بالغير النصب واما بالنظر الى مقتضى المقام فقد تكون الجملة الفعلية راجحة وقد تكون الجملة الاسمية مختارة بل واجبة ولذا تراهم ان بعضهم اختار النصب والجملة الفعلية لاقتضائها اعتبار نكتة لايخلو حسنها عنده والبعض الاخر رجح الجملية الاسمية لارادة لطيفة مرجحة اوموجبة لذلك واختلاف العبارات باعتبار الاختلافات شايع ذايع فى مقام الخطابيات لكن النكتة التى اقتضت كون الجملة اسمية اقوى النكات ولذلك اختيرت فى انتظم الجليل كما قرره المصنف بقوله ليدل الخ وتحية سيدنا ابراهيم عليه السلام حيث قال سلام بالجملة الاسمية عدت مبالغة من تحية الملائكة عليهم السلام بقولهم سلاما و به ظهر علو مقامه ورفعة شانه من مقامهم عليهم السلام نفعنا الله تعالى بشفاعتهم قوله (وقد قرئ به) اى قرأة شاذة منسوبة لهارون بن موسى العتكى ومراده التأييد بكون النصب اصلا ولايخفى ضعفه اذلايقاوم القرأة المتواترة فضلا عن دلالته على اصالته * **قوله** (وانما عدل عنه) ٢ لان اصله بناء على مقتضى اللغة حمدت اواحمد الله حمدا حذف الفعل لدلالة المصدر عليه وادخلت اللام عليه وعدل عن النصب (الى الرفع) وقدم الحمد وجه العدول ماذكره واما بالنظر الى العلة المقتضية فلا عدول * **قوله** (ليدل على عموم الحمد) ٧ اى بواسطة اللام جنسا كان اواستغراقا ودلالة المجموع بالوضع النوعى وفيه اشارة الى ان النصب لمادل على الفعل المقدر والمقدر كالملفوظ امتنع قصد العموم لدلالته على النسبة الى الفاعل المعين وينكشف منه ان النسبة اذا اعتبرت الى فاعل ما لايمتنع قصد العموم كيف وقد ذهب ائمة الشافعى الى ان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا فلا عموم لكنه يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ومقام الحمد قرينة واضحة على العموم ومانقل عن المص هنا كما كتبنا ٣ فى الهامش منظور فيه اذ قوله اذ يمتنع انشاء الحمد لله الذى يقوم بغيره فكذا فى حالة الرفع ضعيف اذ الحامد انشاء الحمد باخبار ان كل حمد من كل حامد اوجنسه مختص ثابت له تعالى فالحمد لله الذى انشاء الحامد يقوم بنفسه ولا عموم فيه بل العموم فى اخباره ان كل حمد قائم بكل احد مستحق له وهذا الخبر ليس بحمد بل هو محمود به و يحصل بذلك الاخبار الحمد والثناء وهذا ظاهر ولعل هذا المنقول افتراء عليه واعترض بان اللام اذا قارنت النصب ايضا يحمل على العموم فاجيب بان ذلك عموم حمد المتكلم وليس بمقصود والمقصود العموم على الاطلاق وليس بلازم ولو قدر نحمده فلا عموم ايضا لانه ان سلم عمومه بالنسبة الى العباد لايتناول حمده تعالى واما الاعتراض بانه ايضا لا يتناول محامد العباد الواقعة فى الماضى ضعيف لان المراد انشاء لا اخبار كالجملة الاسمية فكما انها محمود بها لا حمد كذلك الجملة الفعلية محمود بها يحصل بها الحمد من الحامد بانشاء بانا نحمد معاشر المخلوقات باسرها فيراد به الاستمرار فيتناول الماضى ايضا وبه يظهر ضعف ماقيل ان المفعول المطلق يدل على الحدث ولا يصدر عن الفاعل الا حقيقة ذلك الحدث فى ضمن فرد دون الافراد فيكون لامه لام الحقيقة دون الاستغراق انتهى لانا بينا ان هذا اللفظ ليس بحمد بل محمود به فيفيد الحمد بالنصب ان حقيقة الحمد من حيث تحققه فى ضمن كل فرد فرد فيحصل بهذا الثناء حمد قائم بالحامد ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين الحمد و بين ما يحصل به الحمد بل دلالة [illegible] الجنس على العموم فى مثل هذا اقوى من لام الاستغراق * **قوله** (وثباته له دون تجدده وحدوثه) دون تجدده حال من ثباته اى متجاوزا عن التجدد والحدوث قيد بذلك لان الفعل يدل على الثابت المقارن بالتجدد والحدوث لما فى مفهومه من الزمان كذا قيل فلو قال ليدل على الدوام والثبوت احترازا عنه لكان اخصر على ان الثبوت اسم مصدر من ثبت الشئ يثبت اذا دام واستقر كما فى المصباح وشموله للدوام التجددى غير ظاهر وصاحب الكشاف اكتفى بثبات المعنى وعطف عليه استقراره عطف تفسير لما عرفت مما نقل من المصباح قوله وحدوثه عطف تفسير للاشارة الى ان التجدد بمعنى الحدوث لا التقضى شيأ فشيأ فان الفعل لايفيده الا من قرينة خارجية واستعماله فى الامور الثابتة كعلم الله قيل انه مجازى ولايخفى ضعفه المصنف فى تفسير قوله تعالى ﴿كنتم خير امة﴾ الاية دلت على خيريتهم فيما مضى ولم تدل على انقطاع طرف كقوله تعالى ﴿وكان الله غفورا رحيما﴾ الاية انتهى واما يعلم ان اريد به التعلق الحادث الذى يترتب عليه الجزاء وهو العلم بالشئ موجودا فلا اشكال وان اريد به اثبات المعلوم كناية فلا اشكال فى تجدده ايضا

٢ الاولى وانما عدل عنه وادخل اللام الا ان يقال الكلام فى الحمد مع اللام سعد

٣ قيل ان هذا على تقدير ان يكون اللام فى المبتدأ للعموم وفيه نظر لانه اريد به معناه الذى يفيد النصب من انشاء الحمد من نفس الحامد واللام فى النصب متعين للجنسية اذ يمتنع انشاء الحمد الذى يقوم بغيره فكذا فى حالة الرفع كذا نقل عن المص وفيه نظر يعرف بالتأمل سعد

قوله واصله النصب وقد قرئ به اى اصله النصب باضمار فعل تقديره نحمد الله الحمد ليوافق ﴿اياك نعبد واياك نستعين﴾ قال الزجاج الحمد رفع بالابتداء وهو الاختيار لان السنة تتبع القرأن ولايلتفت الى غير الرواية الصحيحة التى قرأبها المشهورون بالضبط والثقة ويجوز الحمد لله يريد احمد الله الحمد الا ان الرفع احسن وابلغ فى الثناء على الله تعالى وهذه القراءة ماذكرها ابن جنى قال صاحب الانصاف يدل على ذلك ان سيبويه اختار فى قول القائل فاذا له علم علم الفقهاء الرفع وفى قوله فاذا له صوت صوت حمار النصب لاشعار النصب بالتجدد المناسب للاصوات واشعار الرفع بالثبوت الذى هو فى العلم مدح

قوله وانما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته المراد العموم بالنسبة الى الحامد لا العموم بالنسبة الى افراد الحمد فان ذلك انما يستفاد من اللام الاستغراقية مع معونة المقام لا من الرفع الا يرى اذا قلنا احمد الله الحمد بالنصب وجعلنا اللام لاستغراق الجنس يفيد الشمول والاحاطة بالافراد وانما كان اصله النصب لان المصادر احداث متعلقة بمحالها التى هى صادرة عنها لانها معان غير قائمة بانفسها محتاجة فى قيامها الى المحل فكانت هذه المصادر تقتضى ان تدل على نسبتها الى محالها اقتضاء ذاتيا والاصل فى الدلالة على النسب والتعلقات هو الافعال الاصطلاحية فهذه المناسبة تستدعى ان تلاحظ مع المصادر افعالها الناصبة لها وقد تأيدت هذه المناسبة فى مصادر مخصوصة بكثرة استعمالها منصوبة بافعال مضمرة كقولهم شكرا وكفرا وعجبا وسقيا ورعيا ومنها سبحانك ومعاذ الله ولايكاد تستعمل معها افعالها الناصبة لها وقد كان استعمالها معها عند اهل اللغة كالشريعة المنسوخة فى انه خروج عن طريقة مسلوكة الى طريقة متروكة

والجملة الاسمية لاتدل على الدوام والثبوت وضعا وهو الذى اراد الشيخ عبد القاهر نفيها وتدل على ذلك عقلا فى مقام التمدح ونحوه على ماذكره الرضى فى الصفة المشبهة انها لما لم تدل على التجدد ثبت الدوام بمقتضى العقل اذ الاصل فى كل ثابت دوامه اى لم يظهر مايقطعه وهذا هو مراد المصنف بقوله ليدل على ثباته الخ فلا منافاة بين نفى الشئ واثبات غيره لكن يلزم اجتماع الدلالة العقلية والوضعية فى لفظ واحد باطلاق واحد والمصنف ممن يجوز عموم المشترك لكن كون مانحن فيه من هذا القبيل محل نظر واما الاشكال بان الجملة الاسمية التى خبرها فعلية تفيد التجدد كالجملة الفعلية وكذا اذا كان خبرها ظرفا اذ عند الاكثر مأولة بجملة فعلية فمدفوع بان هذا اذا لم يوجد داع الى قصد الدوام والثبات واما اذا وجد ذلك فلابل يقدر باسم الفاعل نظرا الى الداعى قال المصنف فى سورة هود فى تفسير قوله تعالى ﴿ولايلتفت منكم احد الا امرأتك﴾ والاولى جعل الاستثناء فى القرأتين عن قوله ولايلتفت مثله فى قوله تعالى ﴿مافعلوه الا قليل﴾ ولابعد ان يكون اكثر القراء على غير الافصح انتهى فغير الافصح اذا مال اليه اكثر القراء بالقراءة المتواترة ميلا الى المعنى وتصحيحا له فاختيار مذهب البعض لقصد الدوام والثبات جوازه وحسنه ليس بمستنكر لدى الثقات وقيل دلالة تلك الجملة الاسمية على الدوام بقرينة العدول اذ لابد فى العدول من نكتة والنكتة هنا الدلالة على الدوام والثبوت * **قوله** (وهو من المصادر التى تنصب بافعال مضمرة لاتكاد تستعمل معها) قيل لان هذه المصادر ان لم يبين بعدها ما تعلقت به فاعل اومفعول اما بحرف جرا واضافة المصدر اليه فليست مما يجب حذف فعله بل يجوز نحو سقاك سقيا وان بين فاعله اومفعوله كذلك فيجب ٢ نحو شكرا لك وابيك وسبحانك وهذا قول البعض من النحاة والبعض الاخر حمل الكلام على اطلاقه وقالوا مثل حمدت الله حمدا وعجبت عجبا ليس من كلام الفصحاء صرح به العارف الجامى وكلام المص يميل الى هذا القول حيث ابقى الكلام على اطلاقه وكذا كلام الزمخشرى على اطلاقه حيث قال انه من المصادر التى تنصبها العرب بافعال مضمرة فى معنى الاخبار كقولهم شكرا وكفرا وعجبا وما اشبه ذلك ومنها سبحانك ومعاذ الله ينزلونها منزلة افعالها ويسدون بها مسدها ولذلك لايستعملونها معها ويجعلون استعمالها معها كالشريعة المنسوخة انتهى فاطلق وبالغ فى عدم الاستعمال معها واشار الى ان الاستعمال معها كالتمسك بالشريعة المنسوخة وقول الكشاف فى معنى الاخبار اى لا الانشاء ولذا فصل عنه سبحان الله ونحوه لانه فى معنى الانشاء كذا فى الكشف ولم يبين وجه تقييده فى معنى الاخبار فان الانشاء كما اعترف به صاحب الكشاف مما يجب حذف فعله ولا يظهر لطف قوله اى لا الانشاء قيل وذهب ابن مالك والشلوبين الى انه يجب فى الانشاء دون الخبر وفى كلام الكشاف ميل له ولذا قال المدقق اى صاحب الكشف فى قوله فى معنى الاخبار لا الانشاء الى اخره انتهى وهذا غريب لان المنفهم من كلام الكشاف عكس ذلك والمخلص ماذكرناه وان كلام المص مطلق سواء كان انشاء اواخبارا وسواء كان مع اللام اوالاضافة اولا وشرط بعضهم ان لايكون ذلك المصدر لبيان النوع احترازا عن قوله ومكروا مكرهم وسعى لها سعيها انتهى وكلام المص ساكت عنه ايضا وكلام الرضى وهو ٣ والضابط هنا ماذكرناه من ذكر الفاعل اوالمفعول بعد المصدر مضافا اليه اوبحرف الجر لا لبيان النوع ناطق بذلك الشرط * **قوله** (والتعريف فيه للجنس) اخره لانه مؤخر معنى وان كان مقدما لفظا ذهب المحققون الى ان التعريف يقصد به معين عند السامع من حيث هو معين فهو اشارة الى تعين معنى اللفظ وحضوره فى الذهن وهذا القدر متحقق فى جميع معنى اللام وقولهم من حيث هو معين احتراز فان النكرة يقصد بها التفات النفس الى المعين من حيث ذاته ولايلاحظ فيها تعينه وان كان متعينا فى نفسه ومعلوما للمخاطب لان الكلام فى العالم بالوضع و بين مصاحبة التعين وملاحظته فرق واضح فاذا دخلت اللام على اسم الجنس فاما ان يشار بها الى حصة معينة فردا كان اوافرادا مذكورة تحقيقا اوتقديرا تسمى لام العهد الخارجى ونظيره العلم الشخصى واما ان يشار بها الى الجنس نفسه فاما ان يقصد الجنس من حيث هو كما فى التعريفات فاللام تسمى لام الحقيقة والطبيعة ومنه قولنا الرجل خير من المرأة ونظيره علم الجنس واما ان يقصد الجنس من حيث هو موجود فى ضمن جميع الافراد وتسمى لام الاستغراق ونظيره كل مضاف الى نكرة اوفى ضمن بعض الافراد الغير المعينة وتسمى لام العهد الذهنى ونظيره النكرة فى الاثبات فان قلت اذا كان التعريف يقصد به معين عند السامع واشارة الى تعين معنى اللفظ فى جميع اقسام التعريف فلم لم يجعل العهد الخارجى راجعا الى الجنس كاخويه قلنا ان فيه مانعا عن ذلك الجعل وهو كون معرفة حصة

٢ وبعضهم ذهب الى ان وجوب الحذف فى مثل حمدا فيما استعمل باللام والسر فى وجوب حذف فعله اذا كان مستعملا باللام كثرة استعماله بها دون غيرها والاضافة فى مثل اللام وقيل حتى لايلزم الاجتماع بين العوض والمعوض عنه لان اللام عوض عن الفعل سعد

٣ اى كلام الرضى سعد

قوله ومعناه الاشارة الى مايعرفه كل احد من ان الحمد ماهو فيه اشارة الى ان تعريف الحقيقة راجع الى تعريف العهد الذهنى كما عليه المحققون اعلم ان المشهور عند الجمهور ان لام التعريف ثلاثة اقسام لان لكل شئ ماهية وهى مغايرة للعموم والخصوص فاللام اما ان تدل على الماهية من حيث هى هى فهو تعريف الجنس نحو الرجل خير من المرأة اوعلى الماهية المخصوصة فاما ان تكون تلك الماهية مذكورة فيما سبق فى اللفظ تحقيقا اوتقديرا فهو العهد الذهنى اوعلى الماهية العامة فهو تعريف الاستغراق واما عند صاحب الكشاف فهو قسمان لان لام التعريف هى اللام التى تدل على حضور شئ فى ذهن السامع فاما ان يكون ذلك الشئ جزئيا اوكليا فان كان جزئيا فاللام لتعريف العهد خارجيا ان سبق له ذكر لفظا اوتقديرا اوذهنيا ان لم يسبق وان كان كليا فهو لتعريف الجنس ثم انه يحتمل للقلة والكثرة فهو فى جانب الكثرة ذاهب الى غير النهاية فى المفرد والجمع واما فى جانب القلة فينتهى الى الواحد فى المفرد الى الثلاثة فى الجمع وارادة الاستغراق وعدمه بحسب القرينة وذلك لان اللام لايعرف الا مادخلت عليه ومادخلت عليه هو الماهية لا افرادها والاستغراق انما هو باعتبار الافراد فهو ليس بمدلول اللام اصلا وهذا انما هو المنقول عن صاحب الكشاف فى الحواشى من ان اللام لاتفيد شيئا سوى التعريف والاسم لايدل الا على نفس الماهية المسماة بالحقيقة فاذن لايكون ثمة استغراق اى استغراق مستفاد من اللام

قوله اذ الحمد فى الحقيقة كله له وانما لم يذكر علة كون التعريف فيه للجنس وذكر علة افادته الاستغراق لان افادة لام التعريف لمعنى الجنس بالوضع لايحتاج فى افادتها له الى التعليل بخلاف افادتها للاستغراق فانها لا بالوضع بل بقرينة خارجة عن الوضع فلابد فى افادتها للاستغراق من دلالة الحال اوالمقال فعلل افادتها ههنا للاستغراق بدلالة الحال قال صاحب الكشاف والاستغراق الذى ٢٢

معينة من المسمى شرطا فيه ولايكفى فيه كون المسمى معلوما مثل الاستغراق والعهد الذهنى فان المراد فيهما المسمى ومعرفته كافية فيهما لايحتاج الى معرفة اخرى فالفرق ظاهر ومثل هذا جعله تحكما من سوء الفهم اومن استيلاء الوهم نعم يحتاج فى الاستغراق اوالعهد الذهنى الى قرينة معرفة كون الجنس المعلوم متحققا فى ضمن جميع الافراد اوفى بعض الافراد والفرق بين الاحتياج الى معرفة اخرى غير معرفة الجنس و المسمى كما فى العهد الخارجى و بين الاحتياج الى قرينة معرفة تحقق المسمى المعلوم فى ضمن جميع الافراد او بعضها جلى على كل غبى فضلا عن ذكى ومن لم يفهم ذلك الفرق فليتهم وجدانه الايرى انهم قالوا ان فى العهد الخارجى وضعا آخر فيكون المعرف بلام العهد الخارجى موضوعا بازاء كل فرد معهود بوضع عام بخلاف الاستغراق والعهد الذهنى فان المراد كما مر فيهما المسمى المعلوم لاالافراد كلا او بعضا لكن يقع فى الخارج على الافراد كلا او بعضا بقرينة خارجية والفرق بين مايقصد باللفظ من الاطلاق والاستعمال و بين مايقع عليه باعتبار الخارج واضح لاسترة فيه وصرح به التحرير فى المطول فى بحث الاستعارة بل جميع ماذكرنا مسطور فيه كما يظهر على من تصفح كلامه وامعن نظره واما اذا اريد باللام الماهية بشرط لا شئ كما فى مثل الانسان نوع اواذا قصد بها الماهية فى ضمن الفرد كما فى القضية المهملة سواء كان فى ضمن جميع الفرد او البعض بلا قرينة على احدهما فالاول من فروع تعريف الجنس لكنهم لم يعدوها منها ولم يلتفتوا اليها لقلة استعمالها لاسيما بالنظر الى الاحكام وكذا الثانى من فروعه ايضا لكنهم لم يتعرضوا لانه فى الحقيقة اما متحقق فى ضمن الجميع فيكون استغراقا اوفى ضمن البعض فيكون العهد الذهنى اوهو داخل فى العهد الذهنى اى تحققه فى ضمن بعض الافراد متيقن على التقديرين لانه متيقن نظيره رفع الايجاب الكلى فانه للسلب الجزئى لتيقنه فلايكون قسمان اخران ومن فروع لام الجنس ادعاء العينية نحو البطل المحامى وادعاء الاشتهار بمدلول المعرف ووالدك العبد * **قوله** (ومعناه الاشارة الى مايعرفه كل احد ان الحمد ماهو) اى معنى تعريف جنس الاشارة الخ اى الاشارة الى الماهية من حيث هى هى اى لابشرط شئ اعم من المخلوطة والمجردة مع وصف المعلومية والحضور فى الذهن وتميزها من سائر الماهيات هناك بخلاف المنكر لما مر من انه وان دل على ماهية حاضرة فى الذهن بالنسبة الى العالم بالوضع لكن لااشارة فيه الى حضور فيه ومنشاؤه الوضع شخصيا كان اونوعيا فلاتغفل فان الواضع وضع النكرة بازاء الماهية والمعنى مع قطع النظر عن معلوميته واما المعرف بلام التعريف فوضعه بازاء الماهية ٢ و المفهوم من حيث معلوميته ومعهوديته فيكون الاشارة على وفق الوضع فالذهن لايلتفت من سماع النكرة الاالى ذاته لاالى تعينه واما المحلى باللام فالذهن لايلتفت الامع تعينه وعن هذا ظهر الفرق بين النكرة والضمير الراجع اليها و بين ماالموصولة والموصوفة فراده بكل احد كل احد عالم بالوضع اذلاترجيح للبعض فيحسن ارادة الجميع على سبيل المناوبة كالخطاب العام باعلم مثلا والمراد بالموصول جنس الحمد والاشارة اليه تعريفه و يؤيده كون ان الحمد ماهو بيان ما فى قوله مايعرفه والمعنى الاشارة الى مايعرفه من حيث انه كذلك فيرجع الى الاشارة الى معلومية مفهوم الحمد فلاتسامح ولاحذف مضاف ورجحه بناء على ان المتبادر الشايع فى الاستعمال لاسيما فى المصادر الجنس او بناء على ان اللام لايفيد الاالتعريف ٣ فى مدخوله عند عدم القرينة على العهد الخارجى والاسم لايدل الا على مسماه فلا مقتضى للحمل على الاستغراق فاذن ترجح الحمل على الاشارة الى الماهية المذكورة وتعينها ولذا اكتفى صاحب الكشاف بهذا لان مؤدى الاستغراق حاصل فى الجنس لان اختصاص الجنس يستلزم اختصاص جميع المحامد بطريق برهانى فان فردا من افراد الحمد اذالم يختص به تعالى فالجنس متحقق فى ذلك الفرد فيلزم عدم اختصاص الجنس لكن المصنف بعد الاشارة الى رجحانه لما ذكرنا جوز الاستغراق فقال اوللاستغراق وفى نسخة وقيل للاستغراق تنبيها على ضعفه * **قوله** (اوللاستغراق) اى اللام لتعريف الجنس لكن لامن حيث هى هى بل من حيث تحققها فى ضمن جميع الافراد بقرينة خارجية وهى ان ملاحظة شمول الافراد واستغراقها صريحا فى مقام تخصيص الحمد به تعالى ادخل فى التعظيم واقوى فى التفخيم فحينئذ لم يكن اللفظ مستعملا فى المطلقة بل فى المخلوطة فيكون مجازا كما نقل عن صاحب كشف الكشاف وغيره من المحققين ولذا قال صاحب الكشاف والاستغراق الذى توهمه كثير من الناس وهم اذ مدلول لام التعريف ومعناه الحقيق هو المسمى والمفهوم ولاقرينة صارفة عنه الى الاستغراق الذى هو المعنى المجازى لالان الاستغراق

٢٢ يتوهمه كثير من الناس وهم منهم قال صاحب اللباب ان اللام لايفيد شيئا سوى التعريف والاسم لايدل الا على نفس الماهية المعبر عنها بالجنسية فاذن لايكون ثمة استغراق وقال الطيبى رحمه الله ماادرى كيف ذهل هذا الفاضل عن كلام صاحب المفتاح من ان الحقيقة من حيث هى هى صالحة للتوحد والتكثر لاجتماعها مع كل واحد منهما فاذا اجتمعت فى المفرد والجمع فى المقام الخطابى حملت على الاستغراق والحق ان الحمل على الجنس اوعلى الاستغراق انما يظهر بحسب المقام ثم ان هذا المقام آب من الاستغراق لان اختصاص حقيقة الحمدية به تعالى ابلغ من اختصاص افرادها جمعا وفرادى لاستلزام الاول الثانى و سلوك طريقة البرهان افضى لحق البلاغة وايضا اصل الكلام نحمد الله حمدا فيكون المراد بالحمد حمدنا وحمدنا بعض الحمد لاكله وفى اختصاص الجنس اشعار بان حمد كل حامد لكل محمود حمد لله على الحقيقة لانه انما حمده على الصفة الكمالية المفاضة عليه من الفياض الحق جل وعلا فهو فعله على الحقيقة والحمد على الفعل الجميل وهذا وان لم يكن مذهب صاحب الكشاف لانه يجعل العبد مستقلا موجدا لفعله الاختيارى جميلا كان اوقبيحا لكن لايمنع ان الاقدار والتمكين من الله تعالى فمن ذلك الوجه يمكنه ان يعمم الحمد ويحمله على الاستغراق فى بعض المقامات المقتضية له وقد صرح بهذا المعنى فى اول التغابن فقال قدم الظرفين ليدل بتقديمهما على معنى اختصاص الملك والحمد بالله ثم قال واما حمد غيره فاعتداد بان نعمة الله جرت على يده وبما ذكرنا سقط اعتراض صاحب الفرايد بانه قال اراد بقوله وهم منهم ان ليس بعض الحمد لله بناء على مذهبه وليس كذلك فانه لاحمد الالله تم كلامه ووجه آخر على اصله رحمه الله هو ان الحمد المستغرق لايجوز ان يختص به تعالى بل الحمد الحقيقى الكامل الذى يقتضيه اجراء هذه الصفات فاللام للحقيقة ويراد اكمل انواعها فهو من باب ذلك الكتاب وحاتم الجواد لانه الذى يحق ان يطلق عليه الحقيقة كانه كل الحقيقة لالانها للاستغراق فى المقام الخطابى ٢٣

٢ اى وضعا نوعيا منه

٣ قيل نقل عن المص فى حواشيه ان اللام لاتفيد سوى التعريف والاشارة الى حضوره والاسم لايدل الا على مسماه انتهى منه

ينافى مذهبه لانهم وان كانوا قائلين بان العبد خالق لافعاله لكنهم يعترفون بان الاقدار والتمكين منه تعالى فيصح حصر جميع المحامد واختصاصه به تعالى عندهم وقد صرح به صاحب الكشاف فى سورة التغابن وتمام البحث فى اوائل المطول وحواشيه له قدس سره ولكون الاستغراق مجازا متعارفا فى المقامات الخطابية جوز المصنف مخالفا للكشاف مع الاشارة الى ضعفه لما ذكرنا ولضعفه وجه آخر وهو ان اللام الموضوعة لتعريف الحقيقة يلزم ان تكون موضوعة لغير التعريف وذلك لان الاستغراق معنى مغاير للتعريف لوجوده حيث لايتوهم هناك تعريف نحو كل رجل وكل رجال ولارجل ولا رجال وايضا يلزم من الجمع بين لام الحقيقة ولفظ المفرد الجمع بين المتنافيين لدلالة اللام على الكثرة ولفظ المفرد على الوحدة عند من يقول ان اسم الجنس المفرد موضوع للماهية مع الوحدة لابعينها وان لم يلزم ذلك عند من اختار كونه موضوعا للماهية من حيث هى هى واجيب عن الاخير بان اللام انما تدخل عليه مجردا عن معنى الوحدة او يراد به كل فرد فرد لامجموع الافراد كما فى شرح المفتاح له قدس سره وجواب الاول ان الاسم موضوع للماهية بلاشرط شئ وهى تتحقق فى ضمن الماهية المخلوطة فالمستعمل فيه ليس الاالماهية لا بشرط شئ واستغراق الافراد انما فهم من القرينة ومن معونة المقام لاسيما فى المقام الخطابى والماهية المأخوذة بلاشرط شئ معهودة اشير الى حضورها وتعينها فى الذهن باللام ولايضره وجود الاستغراق فى مثل كل رجل اذ الماهية المأخوذة فيه لايعتبر عهديتها وحضورها فى الذهن وان كانت معهودة فى نفس الامر و بهذا ينكشف الجواب عن كونه مجازا كما اختاره صاحب الكشاف و رضى به مثلا خسرو وجه الانكشاف ان اللفظ ح مستعمل فى معناه الموضوع له وهو الماهية بلا شرط شئ والافراد مستفادة من القرينة وقد سبق ان الفرق بين مايقصد باللفظ من الاطلاق والاستعمال و بين مايقع عليه باعتبار الخارج واضح * **قوله** (اذ الحمد ٢ فى الحقيقة كله له) ومعنى الحقيقة هنا وفى امثاله نفس الامر لامقابل المجاز اذ الحمد وان كان بحسب الظاهر منسوبا الى غيره تعالى كسبا لكنه فى الحقيقة له تعالى لانه خالق الاشياء كلها فالحمد على الكاسب راجع الى خالقه اذ الخلق غالب على الكسب اذالايجاد واعطاء الوجود يصح انفراد القادر به دون الكسب فانه لايصح انفراد القادر به فلا يعبأ به بالنسبة الى الخلق فلااشكال بان من صلى وصام و قام يحمد عليه بالفعل الجميل الاختيارى فيكون حمدا فلايصح اختصاص الحمد به تعالى سواء كان بلام الجنس كما هو المختار او بلام الاستغراق كما هو الملتفت اليه مرجوحا وجه الاندفاع ظاهر مما قررناه واستفادة اختصاص جميع المحامد به تعالى من لام الاستغراق ظاهرة واما من لام الجنس فلان المبتدأ اذا كان محلى باللام يفيد قصره على الخبر فيفيد ان جنس الحمد مقصور على الاتصاف بكونه له تعالى فيكون القصر اضافيا لما بيناه سابقا لكن لما كان هذا الاختصاص مستلزما لاختصاص الحمد به تعالى ذهبوا الى ان اختصاص الحمد به تعالى حقيقى وانه من قبيل قصر الصفة على الموصوف والقول بانه من قبيل قصر المتعلق على المتعلق اما راجع الى قصر الصفة على الموصوف اوالى عكسه اذالقصر لايخلو عن هذين القسمين كما بين فى فن المعانى فالمراد بالحمد امامبنى للفاعل اومبنى للمفعول او الحاصل بالحمد اى الحامدية والمحمودية فالاخير اى المحمودية هو المناسب للمقام اذ العهد الخارجى مع عدم تعرض الشيخين له بعيد عن المرام اذ قدمر ان هذا اللفظ ليس بحمد بل هو محمود به ولايحصل الا الاخبار ان كل حمد اوجنسه من كل شخص مخصوص به تعالى واخبار ان حمدا معهودا مقصور عليه وان حصل به الحمد لكنه ليس بمرتبة الاخبار المذكور قيل ويرد على ماقاله المصنف ان حمد العبد بصفة جميلة على الجميل الاختيارى القائم به ليس حمدا لله تعالى لامتناع وصفه بصفات العباد وان خلقها والمتبادر من كون الحمد لله تعالى انه المستحق له اوانه محمود له انتهى قد عرفت وجه اندفاعه بان المراد المحمودية وهو وصف له تعالى ومعنى كونه مستحقا له انه تعالى مستحق لكونه محمودا اومتعلقا للحمد لانه مستحق للقيام به وان مثل هذا الكلام فى غاية السقوط ولايصدر مثله عن مثل المص فلايليق عزوه اليه اذ اركان الحمد حامد ومحمود ومحمود به ومحمود عليه فالحمد القائم بالعباد متعلق برب العباد وكون المراد بالحمد المحمدة بناء على ان كل محمدة له تعالى اما لكونه صفة له اوصادرة منه تعالى مخالف لماسبق من قوله وهو من المصادر الخ والتعريف للجنس ومعناه الخ فانه ظاهر فى ان المراد ماهية الثناء والوصف بالجميل وقوله اذ ما من خير الخ بيان ان سبب الحمد وهو العطاء والكرم والنعماء ليس الامنه تعالى فالحمد جنسه اوجميع افراده مختص به تعالى ايضا فلادلالة فيه على ان المراد المحمدة قوله (اذ ما من خير) اى نفع ٢ فيه

٢ اذ الحمد فى الحقيقة الخ تعليل للاستغراق والجنس فان مؤدى الجنس مؤدى الاستغراق و كونه اصلا لاينافى ذلك اذ التعليل لبيان صحة مؤداه لالبيان صحة حمله على الجنس فانه اصل مستغن عن البيان منه

٣ وظاهر هذا الكلام لايتناول الحمد على صفاته تعالى الا ان يقال انها لكونها مبدأ للافعال الجميلة والمنافع الجزيلة فى حكم خير منه

٢٣ وتنزيل غير ذلك منزلة العدم فانه تطويل للمسافة مع قصرها وفى اللطايف القشيرية اللام فى الحمد للجنس ومقتضاها الاستغراق بجميع المحامد لله تعالى اما وصفا واما خلقا فله الحمد لظهور سلطانه وله الشكر لوفور احسانه ومن اراد الاطناب فعليه بمطالعة تفسير الامام فى سورة الانعام

قوله وقرئ الحمد لله بالكسر وهى قرأة الحسن وقرأة ابراهيم ابن ابى عبلة الحمد لله بضم اللام لاتباعها الدال وفى الكشاف والذى جسرهما على ذلك والاتباع انما يكون فى كلمة واحدة كقولهم منحدر الجبل ومغيرة تنزل الكلمتين منزلة كلمة لكثرة استعمالها مقترنتين واشف القراءتين قرأة ابراهيم حيث جعل الحركة البنائية تابعة للاعرابية التى هى اقوى بخلاف قرأة الحسن ثم كلامه وقوله اشف القراءتين اى افضلهما وانما كانت تلك القرأة افضل مع كون الحركة البنائية اثبت والزم من الاعرابية لان الاخلال بالاعراب المجتلب لتميز المعانى المقتضية له يؤدى الى اللبس المنافى للغرض من وضع الاعراب وهو الافادة والابانة عما فى الضمير وفى لفظ جسر اشعار بان هاتين القرأتين انما هما محض متابعة اللغة بلا روايات وقراءة السلف مأخوذة بخصوصيات عن روايات وصلت اليهم وقول المص رحمه الله تنزيلا لهما الخ بيان لعلة جسارتهما على تينك القرأتين

قوله الرب فى الاصل بمعنى التربية يريد ان الرب فى الاصل مصدر من ربه يربه ربا ثم وصف به للمبالغة مثل رجل صوم ورجل عدل وقيل هو نعت من ربه يربه اى قيل انه صفة مشبهة من فعل متعد الا انه اخذ منه بعد جعله لازما بالنقل الى فعل بالضم الحاقا له بالغرايز التى منها يؤخذ امثال هذه الصيغة ولما كان مجئ الصفة المشبهة على فعل من فعل يفعل بفتح العين فى الماضى وضمها فى المستقبل نادرا غريبا استشهد له بمثال فقال نم الحديث نمه بالضم والكسر ٢٤

للعباد (الاوهو) تعالى (موليه) معطيه * قوله (بوسط) وهو ما الاختيار العبد مدخل فيه كالعلم وسائر المعارف من مكسوبات العبد (او بغير وسط) وهو ما لا مدخل فيه لاختيار العبد اصلا كالحسن والشجاعة والقوى المدركة والمحركة وتناسب الاعضاء وغير ذلك من النعم الموهبية كما فصل فى تفسير انعمت عليه والى هذا اشار بقوله (كما قال الله تعالى وما بكم ٣ من نعمة فمن الله) الاية وكون النعم الموهبية مما يحمد عليه قدمر بيانه فان قيل اذا كان بوسط فذلك الوسط يستحق ايضا الحمد فلا يكون كله له تعالى قلنا قدسبق جوابه من ان الكسب بالنسبة الى الخلق لا يعبأ به وان كان فى ذاته مدار الثواب والعقاب وهذا مراد من قال ان ذلك راجع اليه تعالى باعتبار كون الاقدار والتمكين منه تعالى واليه اشار المصنف بقوله فى الحقيقة ولما كان الشر مقضيا بالعرض وانه متضمن للخير لم يقل ما من خير وشر مع ان مقام الحمد يقتضى تخصيصه بالخير فلا مفهوم وان كان القائل ممن يقول به قوله تعالى "وما بكم من نعمة فمن الله" فانه يدل على ان المؤثر فى النعم كلها هو الله تعالى فان معنى كونها من الله صدورها منه تعالى وهذه الاية برهان ساطع على ان الحمد لغيره تعالى ليس بحمد بل بحسب الظاهر فافهم من اثبات الحمد لغيره تعالى مثل قوله ذما للكافرين ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا الاية فانه يدل بمفهومه ٤ على انهم ان احبوا ان يحمد وابما لم يفعلوا من الافعال الحسنة استحقوا هذا الذم فهو محمول على ظاهر الحال * قوله (وفيه اشعار بانه تعالى حى قادر مريد عالم) اى فى اثبات الحمد له تعالى لان الحمد يقتضى ان يكون المحمود عليه اختياريا بخلاف المدح والفعل الاختيارى لا يصدر الا من الموصوف بتلك الصفات وعن هذا قال (اذ الحمد لا يستحقه الا من كان هذا شانه) وفيه اشارة الى ان الحمد بمعنى الوصف بالجميل لا بمعنى المحمدة فمن حمل الحمد عليه هنا فقد غفل عن اشارته فى مواضع عديدة من كتابه ولا اشعار فى المدح ولذا اختير الحمد ولعل الاولى ترك هذا البيان ٥ والله المستعان والحيوة حقيقة فى القوة الحساسة اوما يقتضيها واذا وصف بها البارى تعالى اريد بها صحة اتصافه بالعلم والقدرة اللازمة والقدرة صفة ازلية تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها وقال المص هى التمكن من ايجاد الشئ وقيل قدرة الله عبارة عن نفى العجز عنه والقادر هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والقدير الفعال لما شاء على ما يشاء ولذلك قلما يوصف به غير البارى تعالى كذا قاله فى سورة البقرة فالاولى هنا حى قدير والارادة والمشيئة عندنا عبارتان عن صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين فى احد الاوقات ٦ والعلم صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقه بها ولو قال حى عالم قدير مريد لكان احسن سبكا وابهى نظما * قوله (وقرئ الحمدِ لله) بكسر الدال (ب) سبب (تباع الدال اللام) فيكون اعرابه تقديريا كما صرح به الدماميني قارئه الحسن ٧ البصرى رح قوله (وبالعكس) اى وقرأ ابراهيم ابن ابى عبلة الحمدُ لُله بضم اللام لاتباعها الدال قال صاحب الكشاف والذى جرهما على ذلك والاتباع انما يكون فى كلمة واحدة كقولهم منحدر ٨ الجبل ومغيره تنزل الكلمتان منزلة كلمة واحدة لكثرة استعمالهما مقترنتان والمصنف اشار الى هذا بقوله (تنزيلا لهما من حيث انهما يستعملان معا منزلة كلمة واحدة) ثم قال واشف القرائتين اى افضلهما قراءة ابراهيم حيث جعل الحركة البنائية تابعة للاعرابية التى هى اقوى بخلاف قراءة الحسن انتهى فلو قدمها المص على قراءة الحسن لكان تنبيها على قوتها ورجحانها قيل وعدل عنه المص لما فيه من الاشارة الى ان القراءة تكون بالرأى وسيأتى رده مع ان ماذكره قد رد بان الاكثر فى اللغة جعل الثانى متبوعا ان ٢ غير اللازمة تابعة اولى من عكسه وكون الحركة الاعرابية اقوى غير مسلم والاتباع يتعدى الى مفعول واحد والى اثنين واختلفوا فى ان ما كان فاعلا له قبل الهمزة هل يكون مفعولا اولا او ثانيا فيحتمل كون الدال تابعا وعكسه تدبر انتهى ولا يخفى عليك انه لا اشعار فى كلام الكشاف الى ان القراءة تكون بالرأى وانه رجح احدى القرائتين المرويتين على الاخرى بالبيان ومنع كون الحركة الاعرابية اقوى ضعيف ١٧ * قوله (الرب فى الاصل) اى فى اصل اللغة اما (مصدر) اطلق على الفاعل للمبالغة اطلاقا مجازيا كقول الخنساء وانما هى اقبال وادبار بلا تأويل باسم الفاعل ولا تقدير لانه يفوت المبالغة ويكون الكلام كالشئ المغسول وكلام عامى مرذول ومعنى تقدير المضاف فى هذا انه لو كان الكلام قد جئ به على ظاهره ولم يقصد به المبالغة المذكورة لكان حقه ان يجاء بلفظ المضاف لانه مراد كذا فى المطول نقلا عن الشيخ صاحب دلائل الاعجاز وكذا الكلام فى تأويله بالمشتقات اى معنى تأويله باسم الفاعل ونحوه عين ماذكر فى معنى تقدير المضاف وانما خص الشيخ الكلام فى تقدير المضاف لانه فى حل معنى اقبال وادبار

٢٤ فى المضارع فهو نم ولا بد فيه من النقل الى فعل ايضا لانه متعد مثل ربه قدم صاحب الكشاف هذا الوجه اى كونه صفة مشبهة على الوجه الاول نظرا الى كثرة استعماله نعتا حتى كاد فى الندرة ان لا يوجد رب فى الاستعمال بمعنى المصدر وحين ما وجد يحمل ذلك ايضا فى الاكثر على الوصف مبالغة والمص رحمه الله قدم كونه بمعنى المصدر ولو نادرا على كونه صفة مشبهة نظرا الى شدة المبالغة فى الوصف بالمصدر حتى كانه عين التربية لا شئ ذو تربية

قوله ولا يطلق على غيره تعالى الا مقيدا اى لا يطلق اطلاقا سايغا والا فقد يطلق على غيره تعالى على الندرة مجردا عن الاضافة كما فى قول الحارث بن حلزة وهو الرب والشهيد على يوم الجزاء والدين والبلاء بلاء واما لفظ الارباب فقد جاء تقييده بالاضافة والاضافة كرب الارباب وقال تعالى ءارباب متفرقون كلا هذين المثالين من الاطلاق لا من التقييد فسبب اطلاقه على غير الله بلا اضافة عدم جواز اطلاقه هكذا جمعا على الله تعالى

٢ امابوسط كالنعم الواصلة الينا من يد غيرنا فاذكر اولا هو الاولى سعد

٣ وفى هذه الاية اشكال سيأتى دفعه من المصنف فالاشتغال بتوضيحه هنا خارج عن المقام سعد

٤ او على ان المؤمنين ان احبوا ان يحمد وابما فعلوا من الايمان والاحسان لم يستحقوا الذم وهذا اولى مما ذكر اولا سعد

٥ اذ الحمد لا يكون الا بعد العلم بانه حى قادر مريد عالم فلو علم ذلك بالحمد لزم شائبة الدور والجواب بالَّمِيَّة والانية لا يدفع ظاهر المحذور سعد

٦ بالوقوع مع استواء القدرة الى الكل سعد

٧ والقرأة المنسوبة الى ابراهيم والحسن شاذة سعد

٨ الانحدار الانهباط منحدر بفتح الدال وجاء الضم للاتباع ومغيره بكسر الميم اتباعا للغين سعد

٢ ثم جعل الحركة متبوعة سعد

٣ لانها علم لمعانى مقصودة يتميز بها بعضها عن بعض ولولا الاعراب لاختل المقصود ولا يفهم الاحكام على وجه الاحكام وماذكروه ط فى ترجيح البنائية لا يقاومه سعد

ط من قولهم جعل الحركة اللازمة متبوعة وغير اللازمة تابعة اولى من العكس سعد

* قوله (بمعنى التربية) اى الرب والتربية ٦ مترادفان كما هو الظاهر من تعريف اللفظى وان كان ذلك التعريف يجوز ان يكون بالاعم والاخص ٧ على قلة واما القول بان زيادة اللفظ تدل على زيادة المعنى فليس بكلى بل اكثرى كما سبق فى الرحمن (وهى) اى التربية ٨ (تبليغ الشئ الى كماله) اى كماله الذاتى والعرضى والكمال ما يتم به النوع فى ذاته او فى صفاته والكمال فى ذاته كهيئة السرير فانها كمال للخشب السريرى اذ لا يتم السرير فى حد ذاته الا بها والكمال فى صفات الشئ كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يتم فى صفته الا به وكالعلم وسائر المعارف للانسان فهو تعالى مكمل جميع ماسواه من الموجودات ذاتا وصفة * قوله (شيئا فشيئا) اى تبليغا تدريجيا كتبليغ النطفة الى مرتبة الانسانية تدريجا فى اطوار الخلق قال الله تعالى وقد خلقكم اطوارا ويفهم منه ان تبليغه الموجود الى كماله دفعيا لا تدريجيا لا يكون تربية وفيه اشكال لانه رب العالمين ومنهم من خلق دفعيا تاما كاملا لكن ليس له حالة منتظرة كالملائكة عليهم السلام قوله شيئا فشيئا حال اذ المعنى متدرجا مترتبا والظاهر من كلام المصنف ان التدريج معتبر فى مفهوم التربية سواء عبر بالتفعيل الدال على التدريج كالتربية اولا كالرب وما قيل وفيه اشارة الى ان التفعيل يدل على التدريج ضعيف فانه لا ينتظم فى لفظ الرب بل قيل الضمير فى وهو تبليغ الشئ على ما فى بعض النسخ راجع الى الرب والتعريف له وعلى هذا فاضافته معنوية يصح ان يقع صفة * قوله (ثم وصف به للمبالغة) اى ثم وصف المربى به للمبالغة فى اتصافه بالتربية حتى كانه عين التربية فيكون مجازا عقليا اسند الى غير ما هو له وقدمر توضيحه آنفا وانما قال ثم وصف به لان استعماله محمول على الذات بعد استعماله ٩ مصدرا غير محمول على الذات للمبالغة (ك) بما ان استعمال (الصوم والعدل) محمولان على رجل بعد استعمالهما بمعنى الحدث غير محمولين على الذات للمبالغة والظاهر انه وصف مسند الى ضمير مسند اليه تعالى والاسناد الى الجار والمجرور مرجوح * قوله (وقيل هو نعت) قائله صاحب الكشاف وهو قائل بالاول ايضا لكنه اخره والمصنف قدمه ورجحه ونسب اليه ضعفه لاحتياجه الى النقل من المتعدى الى اللازم كما فعل فى الرحمن اذ الظاهر ان مراده الصفة المشبهة مع فوات المبالغة المذكورة الراجحة لدى ارباب البلاغة ولا يعدل عنها ما امكنت المساغة ثم الاولى وقيل هو صفة والقول بانه من شانه ان ينعت به يشعر بضعفه ولم يصرح بكونه صفة مشبهة وان ذهب اليه شراح الكشاف لان شارح التسهيل منع كونه صفة مشبهة وقال الظاهر انه من مبالغة اسم الفاعل او اسم فاعل واصله راب فخفف بحذف الالف فصار ربا وعدم تعيينه للاشارة الى ذلك الاحتمال * قوله (من ربه يربه فهو رب) اى من المتعدى ذكر ذلك للتنبيه على تعديته ولو لم يذكر مضارعه لكفى فى ذلك والقول بانه للاشارة الى بابه اى باب فعل يفعل بفتح العين فى الماضى وضمها فى المضارع غير تام لعدم التصريح بذلك ولكون مجئ الصفة المشبهة من هذا الباب نادرا استشهد له فقال (كقوله نم ينم فهو نم) والنميمة رفع الحديث على وجه الافساد اى نم الحديث ينمه بالضم كما هو الظاهر من الاستشهاد ويحتمل الكسر ولا بد فيه من النقل ٢ ايضا وفى ترك المفعول اشارة اليه كذا قاله قدس سره ولا يخفى ان الاول احرى بالاشارة اليه فالاولى من رب يرب والاستشهاد انما يتم اذا كان ذلك الكلام كلام من يوثق به مع انه يحتمل كونه من مكسور العين فى مضارعه فلا يحصل التأييد وينبغى ان يكون فعلا بكسر العين فادغم لا فعلا لانه جمع على ارباب وافعال لا يقاس عليه قاله بعض شراح الكشاف وعلى هذا ينبغى ان يكون على وزن خنق ان اعتبر مصدرا * قوله (ثم سمى به المالك) وان لم يكن مربيا اى نقل له بعد ما كان مصدرا بمعنى التربية او نعتا بمعنى المربى او المعنى ثم سمى به المالك مجازا للعلاقة المذكورة وهذا اولى لان النقل يقتضى كون الاول مهجورا وليس كذلك ويدل عليه قوله ثم وصف به للمبالغة والاستعمال ناطق بذلك وذهب بعض المفسرين الى ان الرب لغة يطلق بالاشتراك اللفظى على المالك والسيد والمربى والمنعم والمصلح والمعبود ولكون الاشتراك خلاف الاصل اختار المص كونه مجازا فيه * قوله (لانه يحفظ ما يملكه ويربيه) اى صورة وكسبا فى صورة كون المالك عبدا مخلوقا فكما ان اطلاق المالك عليه مجاز فكذلك اطلاق التربية عليه مجاز ايضا ثم التربية فى الجمادات غير ظاهرة بالنسبة الى العبد واما الحفظ فهو شامل فلو اكتفى به لكان اولى * قوله (ولا يطلق على غيره تعالى الا مقيدا) اى لا يطلق فى اللغة بدون التقييد بالاضافة اطلاقا مستفيضا على غيره تعالى وان جاء نادرا فى الجاهلية كقول الحارث ابن حلزة ٣ وهو الرب والشهيد على يوم الجارين والبلاء بلاء قوله (الا مقيدا باضافة) اى باضافة شئ تصح الاضافة اليه فلا اشكال

٦ والياء مقلوبة من الباء اصله ربيب فقلبت الباء الثالثة ياء مثل تقضى البازى واصل التربية تربية بوزن تذكرة فقلبت ياء فصار تربية سعد

٧ كقولهم سعدان نبت سعد ٨ فهى من الصفات الفعلية سعد

٩ بعد استعماله خبر ان قوله غير محمول حال والمعنى لان استعماله حال كونه محمولا على الذات كائن بعد استعماله حال كونه مصدرا وليس بمحمول على الذات للمبالغة فكلمة ثم للتراخى فى الزمان سعد

٢ او هو مصدر نقل الى الذات كالرب وهو الظاهر المعتمد عليه سعد

٣ ومدح المنذر بن ماء السماء ملك من ملوك العرب كذا قيل ٥ سعد (٥ ابن صدر الدين سعد)

بانه يلزم منه صحة ان يقال فلان رب العالمين ورب الخلق اجمعين على انه لايصح رب الدار اذا لم يكن لها مالكا اوملا بسالها فضلا عن صحة مثل رب العالمين كما هو الشائع المتبادر وغيرها مما يدل على ربوبيته بخصوصه فيقال رب الدين ٢ ورب المال وفى التنزيل *فيسقى ربه خمرا* ولا يجوز استعماله بالالف واللام للمخلوق بمعنى المالك لان اللام للعموم والمخلوق لايملك جميع المخلوقات وهذا معلوم من انه لايطلق على غيره الا مقيدا واستعمال الحارث ابن حلزة بقوله فهو الرب نادر كما مر مع كونه فى الجاهلية وكلامنا فى الاسلام ٣ لايكاد يوجد الا مقيدا هذا فى المفرد واما الجمع اى الارباب قال قدس سره فحيث لم يطلق على الله وحده جاز تقييده بالاضافة كرب الارباب واطلاقه كقوله تعالى *ءارباب متفرقون* الاية انتهى ورب الارباب كونه مثالا للاضافة مشكل اذ المضاف ليس بجمع والجمع ليس بمقيد بالاضافة والتوجيه بان المراد كونه واقعا فى التركيب الاضافى ليس بمفيد واما فى الشرع فاطلاقه مقيدا بالاضافة مكروه على ماروى فى الصحيحين اى البخارى والمسلم عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه عن النبى عليه السلام انه قال لايقل احدكم اطعم ربك وضئ ربك اسق ربك ولايقل احدكم ربى وليقل سيدى ومولاى لكن اختلف فقيل ذلك النهى للتنزيه فلا يدل على عدم الجواز ولوسلم فيدل على الوقوع قبل النهى والالم يفد فائدة معتدا بها ويؤيد الاول قول يوسف عليه السلام (كقوله ارجع الى ربك) الآية فانه يدل على الجواز فى الجملة والامر المكروه قد وقع من النبى عليه السلام تنبيها لجوازه وهذا القول من يوسف عليه السلام من هذا القبيل على انه صدر منه قبل النبوة على اصح الاقوال فشرع من قبلنا شرع لنا اذا قصه الله تعالى ورسوله بلا انكار وقيل انه مخصوص جوازه بزمانه كالسجدة قال الله تعالى *وخروا له سجدا* لكن اثبات كونه من خصائصه اصعب من خرط القتاد واذا عرفت ذلك فقول المصنف ولايطلق على غيره تعالى الامقيدا على اطلاقه امامبنى على ان النهى للتنزيه اومخصوص بغير المكلف وانت تعلم ان الاشتباه فى اطلاقه مضافا الى المكلف دون غيره مثل رب الدار ورب الناقة فلاوجه لماقيل من انه لم ينكر احد من ائمتنا استعمال رب المال استعمالا واسعا فظهر ان الحديث محمول عندهم على التنزيه قطعا فلا يسوغ لنا حمله على التحريم انتهى فانه غفلة عظيمة من مورد الحديث فانه ليس مطلقا بل المكلف بقرينة الاطعام والاسقاء والتوضى فهو محتمل للتحريم ايضا لكن التنزيه هو الراجح لماذكرنا ٤ ثم السر فى اختصاص المطلق به تعالى انه لما قصد به المبالغة تعين ان يراد به الرب الحقيق اذ حقيقة التربية التى هى التبليغ المذكور مختصة بالايجاد وهذا اذا اريد به الحقيقة الاصلية واما اذا اريد به المالك مجازا اوحقيقة عرفية فكذلك مختص به تعالى ايضا اذ المالكية حقيقة لاتوجد فى غيره * قوله (والعالم) لمابين المضاف وهو الرب اولا لعدم توقف معناه على المضاف اليه شرع فى بيان المضاف اليه وقدم فى بعض المواضع بيان المضاف اليه لتوقف معرفة المضاف على معرفته (اسم) لاصفة (لمايعلم به) اى لمايعلم به الشئ مطلقا فانه مشتق من العلم لا العلامة قال الراغب الفاعل كثيرا ما يجئ فى اسم الآلة يفعل بها الشئ (كا) لطابع ٦ (والخاتم والقالب) فجعل بناؤه على هذه الصيغة لكونه كالآلة فى كونه علامة على صانعه انتهى فكان هذا مراد من قال وهو اسم آلة مشتق من العلم كالخاتم من الختم لكنه ليس بمطرد ولذا لم يذكر فى علم التصريف والافكونه اسم آلة كالمفعل والمفعال مشكل كالخاتم والقالب بفتح التاء فى الاول وهو اسم لمايختم به الشئ وبفتح اللام فى الثانى ويجوز كسرها آلة معروفة يفرغ فيها الجواهر المذابة وايراد النظيرين للتنبيه على كثرته كما مر من الراغب وهو فى الاصل غير عربى معرب كالب كما فى بعض كتب اللغة وقيل عربى اسم لما يقلب به الشئ فانه يقلب الشئ من شكله الاصلى الى شكل نفسه * قوله (غلب) بتخفيف اللام خبر بعد خبر اى كثر استعماله (فيما يعلم به الصانع) بعد ما كان عاما قيل فلا يطلق العالم على مايعلم على غير الصانع كالدوال الاربع مثلا وفيه نظر (اعلم ان بعض العلماء انكر اطلاق الصانع على الله تعالى لعدم ورود الشرع بذلك واجيب بانه ورد فى الحديث الشريف اخرج الحاكم وصححه والبيهقى فى كتاب الاسماء والصفات من حديث حذيفة رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى صانع كل صانع وصنعته واخرج الطبرانى ايضا حديثا اخره اتقوا الله فان الله تعالى فاتح لكم وصانع قيل لكن يرد عليه ان الشرط فى صحة الاطلاق كون السنة متواترة وهذا الحديث خبر الواحد والمحققون منعوا صحته بخبر الواحد بانه راجع الى اعتقاد مايجوز ويستحيل على الله تعالى وطريق ذلك ليس الا القطع نعم قال القاضى عياض الصواب

٢ رب الدين وفيه تأييد لماقلنا من ان التربية لاتوجد فى كل مالك اذلاتربية فى الدين سعد

٣ قال امثالم يسمع اطلاق المطلق على غيره تعالى فى الاسلام وسمع فى الجاهلية نادرا سعد

٤ فلاوجه لماقيل ايضا لايجوز اطلاق الرب على غيره تعالى شرعا لا مطلقا ولامقيدا استدلالا بالحديث المذكور فانه من سوء الفهم اواستيلاء الوهم لماذكرنا من ان الحديث الشريف وارد فى حق المكلف كمابيناه سعد

٦ قياس العالم على العالم والطابع يستدعى صحة اطلاقه على شخص واحد لكنه لايطلق عليه عند الجمهور وسيجئ تفصيله سعد

قوله والعالم اسم لمايعلم به كالخاتم والقالب اى هو فى الاصل اسم لما يعلم به الشئ اى شئ كالخاتم لما يختم به والقالب لما تقلب به ثم غلب استعماله فيما يعلم به الصانع خاصة قال صاحب الكشاف اسم لذوى العلم من الملائكة والثقلين وقيل كل ما علم به الخالق من الاجسام والاعراض ثم قال فان قلت لم جمع قلت ليشمل كل جنس مما سمى به فقال بعض شراح الكشاف لمافسر العالم بمجموع الموجودات العالمة اولمجموع الموجودات المعلومة به الخالق ولاشك ان مجموع الموجودات لايتعدد قال ولم جمع فاجاب بما اجاب اقول معنى كلام الكشاف ليس كما فهمه هذا الشارح لان صاحب الكشاف ماجعل لفظ العالم اسما للمجموع اما على الوجه الاول فظاهر واما على الثانى فلان قصده ليس الى ان العالم اسم للكل من حيث هو كل بحيث لايطلق على البعض حتى يقال ان المجموع لايتعدد بل معنى كلامه ان العالم اسم لمايعلم به الخالق سواء كان جنسا واحدا او مجموع اجناس اوفردا ومجموع افراد فهو اسم للقدر المشترك بين الاجناس وافرادها وبين جميع الاجناس وبعضها فاذا دخل عليه اللام وقصد الاستغراق نعم كل مايتناوله معناه ويصدق عليه فمع افادة لفظ واحده المقصود لم جمع فاجاب بانه جمع ليشمل كل جنس ماسمى به اى جمع ليفيد شمول الاجناس المختلفة جزما من غير احتمال يعنى لووجد لربما توهم انه مستغرق لافراد جنس واحد فقط دون اجناس مختلفة فجمع ليعم جميع الاجناس والحاصل ان لفظ العالم اسم جنس من حيث هو مطلقا قابل لان يراد به بعض من الجنس اوجميع افراد ذلك الجنس لادلالة فيه على الشمول وعدمه فقصد شموله لجميع مايتناوله ٢٤

جوازه لاشتماله على العمل لكنه ليس بصحيح لان اشتماله على العمل لاينافى اشتماله على الاعتقاد ايضا فالصواب ان الاذن ههنا حاصل بالاجماع والحديث سنده ٧ انتهى قال قدس سره فى شرح المواقف قدورد فى الحديث الحنان والمنان والتام والقديم والشديد والكافى وغيرها انتهى ولايخفى عليك انها ثابتة باخبار الاحاد اذ الحديث المتواتر اللفظ قليل جدا فمن شرط ذلك فقد اشكل عليه اطلاق القديم والكافى وغير ذلك مما هو مشتهر بين الالسنة بل لايثبت صحة الاطلاق بالحديث اصلا اذ لايرد المتواتر فى شان اطلاق الصحة بل قال ابن الصلاح ان شان المتواتر على التفسير المتقدم يعز وجوده الاان يدعى ذلك فى حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وكذا ابن حبان والحازمى ذهبا الى عدمه ومنع ابن حجر العسقلانى ذلك ليس بوارد اذ المانعون انما منعوا التواتر اللفظى والمثبتين جوزوا التواتر المعنوى كذا قاله العلى القارى فى شرح النخبة فقول المشايخ يصح اطلاق الاسماء عليه تعالى بالحديث قول لايوجد له مثال حينئذ اصلا فالصواب ثبوته بالخبر الواحد واما قوله فالصواب ان الاذن ههنا حاصل بالاجماع فضعيف لانه ان اراد الاجماع الذى هو منقول بالتواتر فممنوع والافيرد عليه ماأورده على الخبر الواحد وايضا يرد عليه ان كل من اطلق اسما عليه تعالى يمكن ان يدعى انه ثابت بالاجماع وسند الاجماع وان كان لازما لكن لايلزم الاطلاع عليه فيؤدى الى مفسدة عظيمة فالصواب ان لايدعى من تلقاء نفسه الاجماع على امر ما بل الواجب النقل عن الثقاة والائمة الهداة ٩ * قوله (وهو كل ماسواه) فيه اشارة الى ان المراد ما سوى الله من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم هذا مذهب الجمهور واختاره المصنف وسيجئ القول بان زيد عالم لكن الاشخاص من غير اولى العلم ليست بعالم اتفاقا وفى كلامه تلويح الى ان العالم اسم للقدر المشترك بينها وهو المفهوم الكلى اعنى مايعلم به الصانع وموضوع له بالوضع العام فيطلق على كل واحد من تلك الاجناس وعلى كلها لا اسم للكل والالما صح جمعه والقول بانه يجوز ان يكون مشتركا بين الكل وبين القدر المشترك فحينئذ يصح الجمع باعتبار المعنى الثانى ضعيف اذ الاشتراك اللفظى خلاف الظاهر لايصار اليه مالم تمس حاجة اليه على ان كونه موضوعا للقدر المشترك بينها يغنى عن ذلك لانه داخل فى الموضوع له فلاحاجة الى وضع آخر له بخصوصه وفى بعض التفاسير العالم ماحواه الفلك ثم كل جنس منه عالم على حدة عند التفصيل وبيانه ان الجن عالم والانس عالم والمواشى عالم وكذا كل جماعة كثيرة عالم من كل جنس وبيانه ان العرب عالم والعجم عالم واهل كل عصر عالم وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى ثمانية عشر الف عالم وان دنياكم منها عالم واحد وقال مقاتل ان الله تعالى ثمانين الف عالم اربعون الف فى البر واربعون الف فى البحر ٢ وقال كعب لايحصى عدد العالم الا الله تعالى *ومايعلم جنود ربك الا هو* والمناسب هو القول الاخير كيف لا وقد اعترفوا ان كل جماعة كثيرة من كل جنس يسمى عالما ولاريب فى عدم تناهيها بمعنى لايقف عند حد فكيف يدعى الانحصار والانحصار المنقول اما محمول على الاجناس فقط كما يؤيده قوله عليه السلام وان دنياكم منها عالم مع ان الدنيا مشتملة على العالم الكثير بحيث يكاد ان لايتناهى اوالمراد التكثير لا التحديد وبهذا يندفع المخالفة بين قول مقاتل وبين الحديث الشريف السديد فقول المصنف (من الجواهر) يشمل جميع المذكورات شمولا ظاهرا باهرا والجواهر عامة للجواهر الفردة وهى الاجزاء التى لاتتجزى وما يتركب منها اى الاجسام فهذا احسن من عبارة الكشاف من الاجسام (والاعراض) لعدم تناولها الجزء الذى لايتجزى الا ان يقال ان وجودها بدون الاجسام غير ثابت اولكونه جزأ من الاجسام اكتفى عنه بذكرها واما المجردات فليست بثابتة عندنا فالقول بتناولها ميل الى مذهب بعض المتكلمين وترك مسلك الجمهور من الاكابرين * قوله (فانها لامكانها وافتقارها) اى العالم والتأنيث باعتبار معناها او الجواهر والاعراض وفى المواقف المحوج الى السبب عند المتكلمين هو الحدوث لا الامكان وقيل هو الامكان مع الحدوث وقيل هو الامكان بشرط الحدوث وقد قال اولا قال الحكماء الامكان محوج الى السبب انتهى وماذكره المصنف موافق لمذهب الحكماء فالاولى لحدوثها اولامكانها مع الحدوث او بشرط الحدوث قوله وافتقارها لايفهم منه الحدوث بل فائدته التنبيه على ان المراد الامكان الخاص لا العام وغاية التوجيه ان مراده امكانها مع حدوثها كما يدل عليه اخر كلامه وفيه دليل على ان الممكنات كما هى الخ فظهر ضعف القول بان المصنف اختار مذهب الحكماء وان اوهمه كلامه فى الطوالع حيث قال ان الامكان محوج للممكن الى السبب المؤثر لان الممكن لما استوى طرفا وجوده وعدمه امتنع وجوده لا لمرجح والعلم به بديهى وذلك المرجح يجب ان يكون واجبا لذاته والا لكان ممكنا فيحتاج

٢٤ فادخل عليه اللام الاستغراقى ليشمل جميع افراد الجنس وجمع ليشمل جميع الاجناس قطعا يدل على ان قصد العلامة من كلامه هذا ماذكرنا انه سال بكلمة لم الطالبة للفائدة ولم يسال بكلمة كيف الطالبة لوجه الصحة فانه لوقصد به مافهم من المعنى المذكور لكان الانسب ان يقول كيف جمع وقد ذكروا فى حل كلام الكشاف فى هذا الموضع وجوها لاطايل فيها غير الاطالة فخذ الزبدة واغن بها عن سواها

٧ قيل ولك ان تقول ليس اطلاق اللفظ بطريق الاسمية حتى يحتاج الى التكلف بل بطريق الوصفية فلا محذور على مااختاره الامام الغزالى من انه يجوز اطلاق ماعلم اتصافه به تعالى على طريق الوصفية دون الاسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الالمانع بخلاف التسمية فانها تصرف فى المسمى ولاولاية عليه الاللاب والمالك ومن يجرى مجريهما وهو تعالى منزه عن ان يتصرف فيه انتهى ولايخفى ان هذا لامساس له هنا كما لا يخفى سعد

قال قدس سره فى شرح المواقف الاسم اما ان يؤخذ من الذات اومن جزئها اومن وصفها الخارجى او من الفعل الصادر عنه ثم ينظر الى مايمكن فى حق الله تعالى اما المأخوذ من الذات ففرع تعقله فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوزله تعالى اسما مأخوذا من ذاته انتهى فعلم منه ان مراد الامام الغزالى الاسم الذى وضع بازاء حقيقته فالنزاع فى الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فالصانع من هذا القبيل لا الاول سعد

٩ ولم ينقل الاجماع منهم فمن اطلع فليبينه من محله سعد

٢ روى ان الله تعالى خلق مائة الف قنديل وعلقها بالعرش والسموات والارض وما فيها حتى الجنة والنار كلها فى قنديل واحد ولايعلم مافى باقى القناديل الا الله تعالى كذا قيل ٥ سعد (٥ سيالكوتى سعد)

الى مرجح آخر فاما ان يتسلسل او يدور فالمجموع المشتمل على التسلسل والدور ممكن ايضا فيحتاج الى مؤثر واجب انتهى لكن كلامه هنا كما هى مفتقرة الى المحدث حال حدوثها ظاهر فى انه اختار مذهب البعض من المتكلمين وهو كون السبب المحوج الامكان مع الحدوث او بشرط الحدوث والقول بان كون الامكان محوجا للممكن الى السبب المؤثر مذهب قدماء الحكماء كما صرح به مولانا منلا خسرو احسن من القول بانه اختار مذهب الحكماء فاتضح مما ذكره فى الطوالع وجه دلالة الجواهر والاعراض على وجود صانعها ووجه تسميتها بالعالم والمصنف قرر البرهان فى تفسير قوله تعالى • ان فى خلق السموات والارض • الاية من سورة البقرة على وجه لا مزيد عليه فراجع اليه فانه ينفعك فى هذا المقام وينكشف به المرام * **قوله** (الى مؤثر واجب لذاته) اى واجب ولازم وجوده لذاته بحيث لا يسند الى غيره كما سبق تحريره * **قوله** (تدل على وجوده) اى على وجوده اللازم لذاته وتدل على وحدانيته وكمال قدرته وشمول علمه فالاكتفاء بوجوده لكفايته فى بيان وجه تسميته بالعالم قيل وهذا مبنى على كون المحوج هو الامكان وهو مختار المصنف فى الطوالع ومن حكم بانه الحدوث او الامكان معه او بشرطه انسد عليه باب اثبات الصانع لجواز ان يكون علة الحوادث ممكنا قديما ولا حاجة الى سبب على هذا التقدير ولذا قيل من تمسك بالحدوث فى اثبات الصانع ولم يجعل الامكان وحده محوجا للمؤثر ما اثبت الا قديما تنتهى اليه الحوادث كما صرحوا به وبهذا ظهر ضعف ما نقل هنا عن المصنف رحمه الله تعالى وهو قوله لو قال بدل ٢ لامكانها لحدوثها الخ كما ذكرنا تماما فى الهامش قال فى شرح المواقف قال المتكلمون المحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر فى خروجه من العدم الى الوجود اعنى الحدوث اذ ماهيته لا تنى بذلك انتهى فالمتكلمون والحكماء اتفقوا على ان الممكن ما استوى فيه طرفا الوجود والعدم فالممكن المفروض قدمه ان كان من جملة العالم وهو الجواهر والاعراض يثبت حدوثه فيحتاج الى واجب وجوده والا فان كان وجوده من ذاته فيكون واجبا خلاف المفروض مع انه مطلوبنا وان كان وجوده من غيره فيحتاج الى مؤثر يقتضى ذاته وجوده وهو الواجب لذاته وان فرض كونه قديما فان يلزم انسداد باب اثبات الصانع ولذا قال النحرير التفتازانى والمحدث للعالم هو الله تعالى اى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح دليلا على وجود مبدأه انتهى وقال الفاضل الخيالى هذا طريق الحدوث انتهى وقيل فى توضيحه ان مبدأ العالم لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الذى هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا لكان الشئ علة لنفسه لكونه محدثا ٣ فاللائق للعاقل ان يحترز عن مثل هذا التشكيك ويجتهد فى وصول مراد المشايخ ولم يتبادر الى تخطئة الائمة الثقاة والهداة قال الله تعالى • فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون * **قوله** (وانما جمعه ليشمل ما تحته من الاجناس المختلفة) وفى الكشاف فان قلت لم جمع قلت ليشمل كل جنس مما سمى به قال قدس سره حاصل الجواب ان الافراد وان كان اصلا اخف الا انه لو افرد معرفا باللام لربما توهم ان القصد الى استغراق افراد الجنس الواحد او الى الحقيقة اى القدر المشترك فلما جمع واشير الى تعدد الاجناس واستغراق الافراد بالتعريف زال التوهم بلا شبهة وفهم الحق بلا مرية انتهى وهذا البيان لا يلايم قولهم استغراق المفرد اشمل فلو اعتبر مثل هذا التوهم الناشئ لا عن دليل لا يحسن هذا القول منهم لجريان مثل هذا التوهم فى كل موضع يكون المفرد فيه محلى باللام وقد روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان الكتاب اكثر من الكتب الا ان يقال انه لما كان اسما للقدر المشترك وكان يصح ان يطلق على كل جنس مما يعلم به الخالف وان يطلق على جنسين فصاعدا ايضا جمع دفعا لتوهم ان القصد الى استغراق افراد الجنس الواحد لما عرفت من صحة اطلاقه عليه والمراد استغراق جميع الاجناس واستيعاب افرادها بحيث لا يشذ فرد منها والوافى بهذا المقصود الجمع لدلالته على التعدد ولعدم قرينة البعض فيحمل على الاستيعاب المذكور واما الافراد فليست نصا فى ذلك التعدد بل محتملة له فكان مقتضى الحال ايراده بالجمع فى المقال واما سائر الالفاظ المفردة فلما لم تكن موضوعة للقدر المشترك بين كل جنس وجنس وبين المجموع فاستغراق مفرده اشمل من جمعه مع انه منظور فيه اوضحه النحرير فى شرح التلخيص فعلم ان قولهم استغراق المفرد اشمل عام خص البعض منه وهو مثل العالم فان استغراق جمعه اشمل وبهذا البيان ينحل اشكال البعض بان العالم بدون التقييد لا يستعمل الا فى القدر المشترك او المجموع فتوهم ان القصد الى استغراق

٢ نقل عن المص انه قال لو قال بدل قوله لامكانها او ضم له الحدوث لكان احسن لان علة الافتقار هى الحدوث او الامكان بشرط الحدوث او كلاهما ويجوز على بعد حمل كلام المص على ما يوافق مذهب المتكلمين بان يقال اراد بالافتقار سببه المستلزم له وهو الحدوث او يقال جعل جهة الدلالة الامكان والافتقار ولم يجعل الافتقار مسببا عنه وحده فلعله مسبب عنهما والوجه ما تقدم انتهى ولعدم الاعتماد عليه وجهنا كلامه بما ذكرناه فى الاصل منه

٣ غاية الامر ان طريق الامكان اوضح من طريق الحدوث منه

كلام عليه قدس سره مع دفعه منه

افراد جنس واحد مما وجه له ومجرد صدق العالم بالمعنى الكلى على كل جنس لا يصير منشأ لذلك انتهى وجه الانحلال ان مجرد صدق العالم على كل جنس كونه منشأ لذلك امر واضح والانكار مكابرة ثم قال قدس سره فان قلت العالم لا يطلق على واحد من الجنس المسمى به كزيد مثلا فاذا عرف امتنع استغراقه لافراد جنس واحد فان اللفظ المعرف لا يستغرق الا افرادا ينطبق على كل منها وكذا اذا جمع وعرف لم يتناول الا الاجناس التى ينطبق عليها دون افرادها قلنا لما كان العالم منطبقا على الجنس باسره نزل منزلة الجمع ومن ثمه قيل انه جمع لا واحد له من لفظه فكما ان الجمع اذا عرف استغرق احاد مفرده وان لم يكن صادقا عليها كقوله تعالى والله يحب المحسنين اى كل محسن وقولك لا اشترى العبيد اى واحدا منهم كذلك العالم اذا عرف يشمل افراد الجنس المسمى به وان لم يكن منطبقا عليها كانها احاد مفرده المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما ان لفظ الاقاويل يتناول كل واحد من احاد الاقوال كذلك العالمون يتناول كل واحد من احاد الاجناس فقوله يشمل كل جنس اى افراده انتهى وانما حمله قدس سره على ذلك وتمحل فى توجيهه اذ الربوبية لا تتعلق الا بالافراد دون الاجناس والانواع والاصناف فلا جرم ان مراده لا افراد وانما لم يعبر المصنف والزمخشرى بالافراد مع انه يحكم عليها دون الاجناس لما عرفت من ان العالم لا يطلق على فرد ولذا قال قدس سره كانها احاد مفرده المقدر * **قوله** (وغلب العقلاء) من التغليب وهو ترجيح احد المعلومين على الاخر فى اطلاق لفظ عليهما والقيد الاخير لاخراج المشاكلة ولا بد ان يكون بين المعلومين نوع تعلق كمصاحبة ومشابهة ونحوهما وهو من المجاز المرسل كالمشاكلة وقيل التغليب وضع احد الشيئين موضع اعلاهما فى الاسم كالعمرين والصفة كالقمرين كذا قاله صاحب التبيان كما نقله البعض ولشرافة العقلاء غلبوا على غيرهم فجمع العالم الشامل للعقلاء وغيرهم بالجمع المخصوص بالعقلاء مجازا اذ جميع باب التغليب مجاز صرح به فى المطول فاريد به معنى مجازى شامل للمعنى الحقيقى والمجازى فلا جمع بين الحقيقة والمجاز (منهم فجمعه بالياء والنون * **قوله** (كسائر اوصافهم) اى كيفية اوصافهم اى لما كان الجمع بالواو والنون مختصا بصفات العقلاء وما فى حكمها من الاعلام فان العلم يأول بالمسمى بهذا الاسم على رأى بعض ليجانس مسمياته ولفظ العالم وان كان اسما لكنه فى حكم الصفة كما هو الظاهر من تعريفه لكونه بمعنى الدال على شئ ويعلم به الشئ لم يصرح به لكن نبه عليه بقوله كسائر اوصافهم وبين ايضا ان العالم وان لم يكن صفة مختصة بالعقلاء لكن لما اعتبر التغليب صار كانه من صفات العقلاء فجمع بالجمع المخصوص بصفات العقلاء فعلم ان المراد باوصافهم اعم من الحقيقة وما هو بمنزلتها والحاصل ان ههنا مطلبين الاول بيان ان العالم اسم لكنه بمنزلة الصفة لافادته مؤداها كما مر والمصنف لظهوره لم يتعرض له صراحة بل اشار اليه بقوله كسائر اوصافهم وصاحب الكشاف تعرض له حيث قال فان قلت فهو اسم غير صفة وانما يجمع ٢ بالواو والنون صفات العقلاء او ما فى حكمها من الاعلام قلت ساغ ذلك لمعنى الوصفية فيه وهى الدلالة على معنى العلم ولم يتعرض لاختصاصه بالعقلاء والمصنف عكس الامر تعريضا عليه بانه ترك الاهم واشتغل بالمهم والمطلب الثانى ان هذا الجمع مع كونه مختصا بصفات العقلاء استعمل ههنا فى الاعم منهم ٣ ومن غيرهم للتغليب وقيل نزل ما ليس له العلم لكونه دالا على معنى العلم منزلة ماله العلم فجمع بالواو والنون كما فى قوله تعالى • اتينا طائعين • وقوله تعالى • رأيتهم لى ساجدين • انتهى فعلى هذا لا حاجة الى اعتبار التغليب لجريانه فى غير العقلاء الغير المجموع مع العقلاء كما فى الايتين المذكورتين وما اختاره المصنف هو المختار المعول عليه قيل وتقديم فائدة الجمع مطلقا على صحة الجمعية المفيدة لان بيان فائدة المطلق مقدم على بيان وجه صحة المقيد انتهى ولك ان تقول اخره لان فيه خلافا منهم من اختار التغليب وبعضهم رجح عدم التغليب ولطول ذيله ينبغى التأخير * **قوله** (وقيل اسم وضع لذوى العلم) اى اسم للقدر المشترك بينهم وبين كل جنس من اجناسهم فلا يطلق على فرد منها والبحث السابق فى تصحيح جمعية جار هنا سوى التغليب فانه لا يحتاج اليه اللبيب * **قوله** (من الملائكة والثقلين) بيان لذوى العلم لمزيد التوضيح وللتنبيه على ان اطلاقه على اجناسه دون افراده يقال عالم الملك وعالم الانس وعالم الجن دون جبرائل عالم وميكائل عالم وكذا فى الثقلين سمى الانس والجن بذلك لثقلتهما على الارض او لرزانة رأيهم وقدرهم او لانهما مثقلان بالتكليف قاله المصنف فى سورة الرحمن قدم الملائكة لان قائله صاحب الكشاف والملك افضل عندهم لان قواهم العقلية خالصة غير مشوبة بالقوة الغضبية والشهوانية وبهذا الاعتبار احق بالتقديم او لوجودهم

٢ وانما يجمع بالواو والخ انما قال المص فجمعه بالياء والنون رعاية لما وقع فى النظم منه

٣ قيل ولا يخفى انه غلب فيه الذكور ايضا وفى قوله منهم تغليبان منه

قوله من الملائكة والثقلين الثقلان الانس والجن وانما سميا بذلك لانهما ثقلا الارض اى لثقلهما فيها وعن بعضهم جعلت الارض كالحمولة والجن والانس شبها بثقل الدابة

اولا * قوله (وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع) جواب سؤال مقدر اى العالم وان كان موضوعا لذوى العلم خاصة لكن يتناول غيرهم من الحيوانات والجمادات فالربوبية شاملة للكل ايضا لكن التناول بطريق الاستتباع اى الاستلزام من غيران يقصد من اللفظ يدل عليه بطريق دلالة النص كدلالة مجئ الامير على مجئ جنوده اذ العقلاء اصل وذوشرف فتربية الاعلى يستلزم تربية الادنى فلا يتصف اللفظ بالنظر اليه بكونه حقيقة اومجازا اوكناية ٢ مرضه لان هذه الصيغة موضوعة لما يكون آلة لمبدأ اشتقاقه اى لما يكون آلة بين الفاعل والفعل كالقالب والطابع دون الفاعل نفسه فلا وجه لجعله اسما للفاعل ثم قصد التناول بطريق الاستتباع كذا قيل وفيه نظر لان قوله اسم لذوى العلم لا يستلزم كونه فاعلا بل هو كالاول اسم شبيه بالالة اعنى ما يعلم به الصانع بل وجه تمريضه انه ان اراد انه حقيقة فيه خالف اللغة وان قيل انه مجاز لم يفد فائدة كذا قيل ويمكن دفعه بانه اراد انه حقيقة لانهم من افراد العالم واطلاق اللفظ على افراده من حيث انها افراده حقيقة وانما خصه بهم لانهم اشراف الموجودات وبيان ٩ انه تعالى مربيهم بعبارة النص اهم المهمات مع ان تربية غيرهم منفهمة بطريق الدلالات فلا اهمال فى بيان تربية جميع المخلوقات فانى يلزم ضعفه ووهنه مع انه كالاول فى العموم والشمول مع سلوك طريق مستحسن لدى اهل العقول * قوله (وقيل عنى به الناس ههنا) عنى مبنى للمفعول اى قصد وهذا اولى من كونه مبنيا للفاعل وهذا اما مجاز ان اريد بخصوصه اوحقيقة كما مر توضيحه فى الوجه الثانى وهذا نسب الى الحسين بن فضل احتجاجا بقوله تعالى • اتأتون الذكران من العالمين • ولا يخفى ضعفه * قوله (فان كل واحد منهم عالم) الخ تعليل لصحة تلك العناية ووجه صحة الجمع حينئذ فيقال وانما جمعه ليشمل ما تحته من الافراد ولما ورد ان كل واحد من الافراد لا يسمى عالما اشار الى ان كل فرد من افراد الانسان يسمى عالما اما حقيقة لكونه مشتملا على نظائر ما فى العالم الكبير اواستعارة قوله من حيث الخ بيان العلاقة على ذلك التقدير وعلى الاول بيان وجه التسمية به وهذا هو الظاهر من سوق كلام المصنف ويرد عليه ان الافراد اخف واستغراقه اشمل فاوجه جمعه ولا يجرى هنا ما اجيب به هناك * قوله (من حيث انه مشتمل على نظاير ما فى العالم الكبير) قيد الحيثية هنا للتعليل وقد تستعمل للاطلاق وللتقييد ولا يناسبان هنا فلفظة من ابتدائية واختار الاشتمال لانه يوصف به الكل بالنسبة الى اجزائه وهنا كذلك واما الشمول فهو يوصف به الكلى بالنسبة الى جزئياته لكن هذا اغلبى فى كلاهما لا كلى قيل قال المصنف فى الحاشية بيانه على الوجه المختصر الذى يحتمله هذا المقام ان بدن الانسان المتكون فيه الاخلاط الاربعة بمنزلة العالم السفلى المشتمل على العناصر الاربعة الكائنة الفاسدة فالسوداء لكونها باردة يابسة كالارض والبلغم لكونه باردا رطبا كالماء والدم لكونه حارا رطبا كالهواء والصفراء لكونها حارة يابسة كالنار ورأسه المشتمل على الحواس الظاهرة والباطنة المدبرات لامر البدن والمنبت للاعصاب التى هى محل الحس والحركة كالعالم العلوى المنوط امر السفليات به قال الله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض هذا كلامه بعبارته انتهى والله اعلم بصحته ٤ والحاصل ان الانسان لكونه فذلكة جميع الموجودات ونسخة كل الكائنات بمنزلة جميع العوالم فان رأسه كالفلك وروحه كالشمس وعقله كالقمر يزداد وينقص والحواس الظاهرة كالكواكب السيارة سوى النيرين وظهره كالبر وبطنه كالبحر وصوته كالرعد وضحكه كالبرق وشعره كالنبات ولحمه كالارض الرخوة وعظامه كالجبال ودمه الجارى فى العروق كالمياه والانهار ونفسه كالريح وهذا البيان نبذة مما فصله علماء الاعيان فسبحان من جلت حكمته وجلت عظمته ووضح برهانه وظهر سلطانه وتحيرت العقول فى كبرياء ذاته وتهالت على وجنات الكائنات اثار ملكوته وجبروته وتواهت الاذهان فى بيداء عظيم صفاته يامن دل على وحدانيته وكمال قدرته نظام المصنوعات وتشهد على وجوب وجوده وكمال غنائه سلسلة الموجودات ثبتنا على النهج القويم والطريق المستقيم واستعملنا بطاعتك وسهلنا طرق مرضاتك حتى يأتينا اليقين والوصول الى الصديقين والشهداء والصالحين * قوله (من الجواهر والاعراض) بيان ما فيه تنبيه على انه اسم للاجناس كما صرح به سابقا واشارة الى ان المفرد شامل لجميع الجواهر والاعراض ويجوز كونه بيانا للنظائر والمآل واحد قوله (يعلم بها) اى بالنظائر (الصانع) فيصح ان يسمى الفرد المشتمل على تلك النظائر عالما ولو قال يعلم به اى بكل واحد منهم الصانع لكان اوفق لقوله فان كل واحد منهم عالم لكن نبه به على ان كون كل واحد منهم عالما بعلم به الصانع باعتبار النظر فى احواله فهو دليل

٩ قوله بيان مبتدأ خبره اهم (ش)

٢ اولان تربيتهما لا يكمل الا بتربيتهما اى الحيوانات والجمادات بالنسبة الى الثقلين فتربيتهم يندرج فيه تربية غيرهم فحينئذ يجوز ان يكون دلالة على تربية غيرهم باقتضاء النص فتأمل ٣ منه

٣ وجهه ان هذا لا يتم بالنسبة الى الافلاك وما فيها والى الارض نفسها وما عليها من الجبال ونحوها منه

٤ قال المصنف فى تفسير قوله تعالى • وفى انفسكم افلا تبصرون • اذ ما فى العالم شئ الا فى الانسان نظيره يدل دلالته مع ما انفرد به من الهيئات النافعة والمناظر البهية والتركيبات العجيبة والتمكن من الافعال الغريبة واستنباط الصنايع المختلفة واستجماع الكمالات المتنوعة انتهى فالمناسب ان يقال من حيث انه يشتمل على نظائر ما فى العالم الكبير مع ما انفرد به من الخواص لكان اوضح فى بيان وجه التسمية منه

قوله وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع فان الربوبية لاشراف المخلوقات وملائكته يستتبع الربوبية لسائرها ويستلزمها

قوله فان كل واحد منهم عالم فجمعه باعتبار افراد نوع واحد هو الانسان لا باعتبار الاجناس

(اصولى)

اصولى على وجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته الكمالية والى ذلك اشار ايضا بقوله (كما يعلم) اى الصانع (بما) اى باحوال (ابدعه) اوجده الله تعالى (فى العالم الكبير) مما سوى الله تعالى وصفاته العلية من الجواهر المعلومة وجودها والاعراض القائمة بها وينكشف من هذا ان كل فرد فرد من سائر العوالم ايضا ينبغى ان يسمى عالما اذ ما من ذرة من الذرات وحبة من الحبوبات وقطرة من القطرات الا ويدل على صانعه وكمال قدرته وعلمه الشامل لكن الغلبة منعت ذلك وانما مرضه لان اخراج العالم من العموم بلا داع يقتضيه والتخصيص خلاف الظاهر والمتبادر مع ان مقام الحمد يناسبه العموم ويدخل فيه نوع الانسان وافراده دخولا اوليا لما ذكر من اشتمال النظائر المذكورة وما ذكر من الحيثية لا يوجب الترجيح بل يشعر بالصحة على ان الجمع حينئذ غير ظاهر كما اشرنا وان قيل المراد تناوله لغيرهم ايضا على سبيل الاستتباع فمع عدم تصريحه بذلك تكلف مستغنى عنه لكنه اولى من التخصيص بلا تناول غيرهم بالاستتباع * قوله (ولذلك سوى بين النظر فيهما وقال تعالى وفى انفسكم افلا تبصرون) دليل لمى للتسوية وهى برهان انى لذلك الاشتمال على النظائر المذكورة والمراد بالنظر التفكر بقرينة تعديته بفى وضمير فيهما للعالم الكبير والعالم الصغير واضافة بين الى النظر مع انه يقتضى التعدد لكونه جنسا شاملا للقليل والكثير مثل قوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله على ان التعدد منفهم من قوله فيهما ومثل هذا لا يحسن التثنية فلا يقال بين النظرين فيهما والتسوية الواقعة فى هذه الآية تسوية بين النظر فى الارض والنظر فى الانفس وهذا ليس بمدعى وانما المدعى التسوية بين النظر فى العالم الكبير وبين النظر فى العالم الصغير والقول بان قوله وقال الله تعالى امر مستقل مغاير لما عطف عليه ضعيف فان الظاهر عطف تفسير على ان قوله تعالى • سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم • الاية انفهام التسوية فيهما منها اظهر واوضح فى تقرير المص وان دلت عليها فى نفسها الا ان يقال ان المص اشار هنا الى توجيه اخر يشعر بان الافاق يتناول جميع الممكنات سوى الانسان وفى قوله افلا تبصرون اشار الى ان مجرد الابصار يكفى فى الاستدلال بالاثار ولغاية وضوح الدلائل لا يحتاج الى امعان الانظار والمعنى افلا تنظرون نظرا باللب الخالص لتستدلوا بها على وجود صانعها ووحدانيته * قوله (وقرئ رب العالمين بالنصب على المدح) اى على القطع عن الموصوف والمدح مستفاد من المقام وقدمر فى تفسير الرحمن توضيح المرام وهذه القرأة لزيد بن على وهى من الشواذ (او النداء) * قوله (او بالفعل الذى دل عليه الحمد) اى احمد رب او نحمد او يحمد وعلى كل يكون انشاء وفيه نوع ركاكة ولذا اخره وكون الفعل المقدر اعنى اولى وانما لم يجعله منصوبا بالحمد لله لان اعمال المصدر المعرف باللام قليل ولوقوع الفصل وهو الخبر والمناقشة فيه بان مثل هذا المصدر يجوز اعماله مع الفصل بالاجنبى ضعيف لانا لا ندعى العدم بل ندعى القلة والقول بان الاظهر ان يقال ان فتحته فتحة بناء لانه فعل ماض يقال ربه يربه اذا ملكه اخراج النظم عن سوقه اما اولا فلفوات المبالغة واما ثانيا فلمخالفة القرأة المتواترة واما ثالثا فلعدم صحة كونه وصفا ح والحالية غير مناسبة لايهام خلاف الحق * قوله (وفيه دليل على ان الممكنات كما هى مفتقرة) اى فى توصيفه تعالى برب العالمين دليل على ان الممكنات اى من العالم فلا اشكال بصفات الله تعالى فانها قديمة والكلام فى الممكن الحادث فلو قال على ان الممكنات المحدثات لكان اصرح فى المراد وفى كلامه ٦ هنا اشارة وتأييد لما ذكرنا من ان قوله فانها لامكانها معناه لامكانها مع حدوثها ٧ كما فصلناه هناك واكثر المحشين ذهبوا الى ان قوله هذا يؤيد انه جعل علة الاحتياج الامكان كما هو مذهب قدماء المتكلمين ولا يعرف له وجه والظاهر ما ذكرناه وقد اختاره ٩ بعض المحشين * قوله (الى المحدث حال حدوثها فهى مفتقرة الى المبقى حال بقائها) اطلاق المحدث من قبيل اطلاق اللفظ على اعم من الله تعالى كذا قاله العصام فى شرح شرح العقائد اواطلاق لا بطريق الاسمية بل بطريق الوصفية كما مر توضيحه فى اطلاق الصانع وكذا الكلام فى المبقى قيل ومن حكم بان المحوج الى المؤثر هو الامكان قال اتصاف الممكن بالوجود ليس من مقتضى ذاته حدوثا وبقاء فهو ابتداء وجوده واستمراره محتاج اليه ومن قال بان المحوج اليه هو الحدوث لزمه استغناؤه عنه حال بقائه انتهى قال قدس سره فى شرح المواقف وانما ذهب الشيخ الاشعرى ومتابعوه الى ان الاعراض لا تبقى زمانين بل هى على التقضى والتجدد لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه فى وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال

٦ حيث قال الى المحدث حال حدوثها ولم يقل الى المؤثر حال وجودها منه

٧ وان ذهب الى خلافه فى الطوالع لكن التوفيق بينهما ممكن منه (ابن صدر الدين الشيرازى) منه

قوله فلذلك سوى بين النظر فيهما اى اوقع التسوية بينهما اى بين العالم الكبير وبين كل نفس من نفوس الاناسى فى قوله تعالى وفى الارض ايات للموقنين وفى انفسكم افلا تبصرون وفى قوله سنريهم اياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق

قوله وفيه دليل الخ وجه دلالته على ذلك المعنى ان فى صيغة الرب معنى الثبات واستمرار التربية ومعنى الاستمرار يستوعب جميع احوال الممكنات من حال حدوثها وحال بقائها ويمكن ان يتمسك من ذهب الى ان الجواهر والاعراض يتجدد بتجدد الامثال لدلالة الآية على ان بقاء كل موجود بسبب فيضان الوجود عليه فى كل ان من المبدأ الفياض حتى لو انقطع الفيض والامداد عدم من ساعته فان الابقاء فى الآن الثانى بعد حدوثه فى الآن نوع تربية وذلك انما هو بفيض الوجود الثانى فى الآن الثانى وبتتابع الوجودات المتجددة فى الآنات يشاهد الوجود شيئا واحدا مستمرا

بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا انتهى فاندفع الوهم المذكور وان اللائق للمص ان يختار ان علة الاحتياج هو الحدوث اما وحده او مع الامكان لانه من اكابر الاشاعرة وبهذا البيان الواضح اتضح معنى قوله كما هى مفتقرة الى المحدث الخ فاحسن التأمل فلا احتياج فى بيانه الى ان يقال وجه الدلالة ان التربية تبليغ الاشياء الى كمالها شيئا فشيئا الى انقضائها فيلزم استنادها حدوثا وبقاء لما عرفت من ان شرط بقاء الجوهر هو العرض وهو متجدد فى كل حين فيحتاج الى رب العالمين قال النحرير فى شرح العقائد والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث نسبته الى الزمان الثانى لان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وقد عرفت انه عرض وهو يحتاج الى المؤثر دائما سواء كان المحوج الى السبب هو الحدوث اوالامكان اما فى الحدوث ٢ فظاهر مما ذكرناه واما فى الامكان فلان اتصاف الممكن بالوجود لما لم يكن مقتضى ذاته يحتاج الى المؤثر فى اتصافه به فى زمان وجوده وزمان بقائه كما مر ١٣ * قوله (كرره للتعليل على ماسنذكره) اى كرر ذلك من الرحمن الرحيم فتوحيد الضمير لذلك والتكرر صورى لا فى الحقيقة فان ذكره فى كل موضع لغرض يناسبه فمثل هذا لا يسمى تكرارا والتعليل الذى سيذكره هو قوله فان ترتب الحكم على الوصف الخ فهذا تعليل لاستحقاقه للحمد وانه لاتصافه بهما كما ان ذكرهما فى البسملة تعليل للابتداء باسمه والتبرك بذكره وانه مولى النعم كلها عاجلها وآجلها فعلم ان العلة فى موضع الحمد تغاير العلة فى البسملة قيل هذا دفع ما استدل به على ان التسمية ليست جزأ من الفاتحة من انها لو كانت جزأ منها لزم التكرار بلا فائدة فى فصيح الكلام وحاصل الدفع منع الملازمة مستندا بان هذا التكرار له فائدة عظيمة وهى انه للتعليل الخ وله ان يمنع التكرار مستندا بما ذكرناه من ان ذكره فى كل موضع لغرض آخر ولحكمة اخرى ثم ادعاء التعليل لا يناسب انه تعالى يستحق الحمد لذاته والقول بانه بيان استحقاقه بالنظر الى انعامه وصفاته لا يدفع الايهام وينكشف منه ان ذكر الالوهية مكررة ايضا فينبغى ان يذكر له نكتة ولذكر المظهر فى موضع المضمر وجه اذ الظاهر الحمد له ولعل النكتة فيه انه لبيان استحقاقه الذاتى كما ان الاوصاف المذكورة لبيان استحقاقه الوصفى بالنظر الى صفاته وفى بعض التفسير الحكمة فى تكريره انه فى التقدير كانه قيل اذكر انى رب مرة واذكر انى رحمن رحيم مرتين ليعلم ان العناية بالرحمة اكثر مما سواها ثم لما بين تضاعف الرحمة قال لا تغتر بذلك فانى مالك يوم الدين فهو كقوله غافر الذنب الخ ١٥ * قوله (قرأ عاصم والكسائى ويعقوب) الخ اى مالك بالالف بوزن فاعل (ويعضده قوله تعالى * يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله *) وجه التأييد هو ان تملك فى هذه الآية من الملك بالكسر لا من الملك بالضم اذ لا معنى لان يقال يوم لا يكون نفس ملكا لنفس شيئا بخلاف ما اذا قيل لا تكون نفس مالكة لنفس شيئا اى نفعا وعلى هذا المعنى ورد قوله تعالى * واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا * ولم يرد على المعنى الاول نص وان كان فى الواقع كذلك اذ لا ملك لاحد على احد ولا سلطنة له عليه ولا يحتمله النظم هنا لان صلته ٣ لفظة على دون اللام وذكر شيئا يأبى عنه ظاهرا وتقدير الجار خلاف الظاهر فحينئذ يكون المراد بالامر فى قوله والامر واحد الامور بمعنى الشئ لا واحد الاوامر وان كان الامر حقيقة فى الثانى مجازا فى الاول والا لاختل الارتباط لما عرفت من ان المنفى المالكية لا الملكية فينبغى ان يثبت له المالكية لا الملكية وان التقوية قد تمت بدون قوله والامر على ما عرفت فذكره للتنبيه على ما ذكرنا من ان الامر يجب ان يكون واحد الامور على هذا المعنى فى يوم لا تملك محافظة للمناسبة ولورود النفى والاثبات على امر واحد او للاشارة الى ان المفعول هنا محذوف وانه هو الامور وبهذا يظهر ضعف ما قيل ان قوله والامر يومئذ لله ظاهره يعضد قرأة ملك لمناسبته للامر مناسبة تامة وقد فسره فى التيسير وغيره بان الحكم حكمه ولا قاضى سواه انتهى فانه غفلة عن سبك ما قبله من نظم يوم لا تملك الاية والمصنف غير مقلد بل تابع للحق وتفسير غيره ليس بحجة عليه على الاطلاق على انه يحتمل ان يكون مراده بيان حاصل المعنى اذ احد المعنيين يستلزم بنوع الاستلزام الآخر اذ المالكية لكل امر يستلزم الملكية ٤ وبالعكس نعم لا ملازمة فى الجزئية بل الملازمة فى الكلية وهذا القدر كاف فى كونه بيان حاصل المعنى وقيل المراد من يعقوب يعقوب بن اسحق الحضرمى البصرى وهو التاسع من القرأة العشرة * قوله (والباقون ملك) اى قرأ الباقون اى من القراء الثمانية الذين قدم المصنف ذكرهم فى خطبة فلا يرد ان قرأة خلف بن هشام توافق الاولى * قوله (وهو المختار) لوجوه ثلثة الاول ٦

٢ وبهذا البيان يندفع الاشكال المذكور من ان من قال بان المحوج الى المؤثر هو الحدوث لزم استغناؤه عنه حال بقائه سواء كان العرض باقيا فى زمانين كما هو مذهب الجمهور اولا كما هو مذهب ابى الحسن ومتابعوه سعد

٣ لان صلته اى صلة الملك بمعنى السلطنة على دون اللام والصلة هنا اللام دون على سعد

٤ فى صفاته تعالى اذ المالكية لكل امر يستلزم الملكية ويؤيده قول السمين على ما يأتى نقله بل المالكية لكل شئ يستلزم مالكية رقاب المخلوقات فهو عين الملك بالضم سعد

٦ قيل وقد قال ابو شامة قد اكثر المصنفون فى التفاسير من الترجيح بين قرأة مالك وملك حتى بالغ بعضهم الى حد يكاد يسقط وجه القرأة الاولى وهذا ليس بمحمود بعد ثبوت القرائتين واتصاف الرب بهما بمعناهما انتهى وقد عرفت وجه الرجحان بحيث لا يؤدى الى اسقاط الاخرى والنقصان سعد

قوله كرره للتعليل فى لفظ التكرير اشعار بان البسملة جزء من الفاتحة على ما هو مذهب الشافعى فى هذه المسئلة والمص رحمه الله شفعوى المذهب ووجه التعليل هو ما يذكره بعيد هذا من قوله واجراء هذه الاوصاف الخ مع قوله فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له

قوله ويعضده قوله يوم لا تملك نفس لنفس شيئا وجه كونه عاضدا لهذه القرأة ان لا تملك استعمل فيه معدى الى مفعول به كمالك فانه مأخوذ من ملكه يملكه بخلاف ملك فانه لازم مأخوذ من ملك يملك بعد نقله الى فعل بالضم وجعله بمنزلة الغرايز وان المراد بيوم الدين ويوم لا تملك واحد والقرأن يفسر بعضه بعضا

(ان) هذه القراءة (قراءة اهل الحرمين) وهم اولى الناس بان يقرؤا القرأن غضا طريا كما انزل وقراءهم الاعلون رواية وفصاحة وقد وافقهم غير الثلثة المذكورين وافقهم قراء البصرة والشام وحمزة من الكوفيين ولا ريب فى ان بعض القراءة ابلغ وافصح من بعض قال المصنف فى سورة هود فى قوله تعالى * ولا يلتفت منكم احدا الا امرأتك * والاولى ان يجعل الاستثناء فى القرائتين عن قوله ولا يلتفت مثله فى قوله تعالى * ما فعلوه الا قليل منهم * ولا يبعد ان يكون اكثر القراء على غير الافصح انتهى اذ نصب المستثنى فى كلام غير موجب غير مختار والبدلية افصح منه مع ان اكثر القراء المتواتر قرأتهم اختاروا الغير الافصح فصح ان يقال ان هذه القراءة افصح وهو المختار والسر فيه ان جميع القرأن اسوة فى حد الاعجاز لكن بعضه ابلغ من بعض كما صرح به ارباب المعانى والمحقق التفتازانى فى المطول وايضا جوز ترجيح بعضه على بعض باعتبار المعنى كسورة الاخلاص مثلا افضل من سورة لم تشمل التوحيد حتى وردانها تعدل ثلث القرأن فى خبر شريف صحيح فالمانع من ذلك بحيث لا يؤدى الى تنقيص غيره * قوله (ولقوله تعالى لمن الملك اليوم) وصف ذاته بانه الملك يوم القيمة وهو يوم الدين والقرأن يفسر بعضه بعضا فالمناسب له ههنا ملك لا مالك ولا يخفى عليك ان الاية السابقة يناسب لها مالك لا ملك والقول بانها لا تعارضه لانه ليس نصا فى المالكية كما مر مدفوع بما اوضحناه لك الا ان يقال ان الوجوه الثلثة علة واحدة كما يشعر به كلمة الواو واعادة اللام ليس نصا فى كونه دليلا مستقلا على كونه مختارا ولم يذكر قوله تعالى * ملك الناس * للتأييد لانه تعالى ملك الناس فى الدارين فالآية لا تطابق موضع التأييد فى اختصاصه تعالى بالملك يوم القيمة وقيل فى وجه التأييد فيه نصرة للكشاف انه كما عقب تعالى وصفه بالربوبية بالملكية فى خاتمة القرأن ناسب ان يعقبه كذلك فى الفاتحة وهذا وجه وجيه ولا يضره عمومه فى الدارين لان ملكية يوم القيمة تدخل دخولا اوليا * قوله (ولما فيه من التعظيم) الاولى لما فيه من زيادة التعظيم اذ لا ريب فى كون المالك تدل تعظيما لا سيما فى مالكية جميع الاشياء فان لفظ الملك كالسلطان فيه دلالة على العظمة اذ قلما يخلو احد من الناس من كونه مالكا ولا يكون ملكا الا اعلاهم واشرفهم فتصرفه عام قوى والى هذا اشار بقوله (والمالك) اذ التقدير اذ المالك (هو المتصرف فى الاعيان المملوكة) على ان العطف عطف تفسير وشتان ما بين التصرفين اذ التحقيق ان الملك بالضم نسبة بين من قام به ومن تعلق وان شئت قلت صفة قائمة بذاته متعلقة بالغير تعلق التصرف التام المقتضى استغناء المتصرف وافتقار المتصرف فيه ولذا لم يصح على الاطلاق الا لله تعالى وهو اخص من الملك ٧ بكسر الميم لانه تعلق الاستيلاء مع ضبط وتمكن من التصرف فى الموضوع اللغوى ٨ وبزيادة كونه حقا فى الشرع من غير نظر الى استغناء وافتقار وان ما يملكه الملك من التملك عليه اعنى سياسة الخاصة ملكه فيه اتم من تصرف المالك فى المملوك واما ما لا يملكه الملك ويملكه المالك فليس مورد البحث كعكسه فقد لاح ان بعض ما يتوهمه بعض العامة من ان تصرف المالك فى المملوك اتم من تصرف الملك فى الرعايا منشأه عدم اتحاد المورد والنظر الى العرف الفقهى والكلام فى الموضوع اللغوى بل المعنى الاصلى المشترك بين اللغات كلها وقولهم الملك بالضم التصرف بالامر والنهى فى الجمهور ويختص بسياسة الناطقين والملك بالكسر ضبط الشئ المتصرف فيه بالحكم بناء على العرف العامى ولذا قلنا لا يدخل احدهما فى مفهوم الآخر ويرجح هذه القراءة تكرار الرب بمعنى المالك ووصفه تعالى ذاته عند المبالغة دون المالكية فى قوله تعالى مالك الملك انتهى خلاصة ما فى الكشف وقال السمين فى مفرداته هذا مخصوص بصفات الآدميين واما فى صفاته تعالى فالمالك او الملك واحد انتهى وهذا يؤيد ما قلنا بان تفسير صاحب التيسير بان الحكم حكمه الخ بيان حاصل المعنى وان احد المعنيين يستلزم الآخر بنوع الاستلزام ثم قال والظاهر ان بين المالك والمملوك عموم وخصوص من وجه لغة وعرفا فيوسف الصديق عليه السلام بناء على انه ملك رقاب اهل مصر فى القحط بناء على شرعهم ملك ومالك والتاجر مالك لا ملك والسلطان على بلد لا مالك له فيها ملك غير مالك انتهى والظاهر ان كل ملك مالك فانه لا بد وان يكون مالكا لاشياء ولو قليلا واقله لباسه وركابه وسائر لوازم سلطنته قوله لا مالك له فيها ان اراد السلب الكلى فممنوع والا فهو غير مفيد فبينهما عموم وخصوص مطلقا * قوله (كيف يشاء من الملك) بنحو بيع وهبة واستمتاع ما يجوز استمتاعه فيخرج عنه استمتاع ما لا يجوز استمتاعه فكلامه عام خص منه البعض والقول بانه اراد به المعنى اللغوى فلا استثناء خروج عن الجادة المستقيمة (والملك هو المتصرف بالامر والنهى) * قوله (فى المأمورين) اى من العقلاء ولذا اكتفى

٧ قال صاحب الكشاف ان الملك بالضم يعم وبالكسر يخص فقال صاحب الكشف لم يرد العموم والخصوص المصطلحين لان احدهما لا يدخل فى مفهوم الآخر فلا غرض شاملا له وهذا بحسب العرف الطارى فى الملك بالكسر وفى التحقيق الملك بالكسر جنس للملك بالضم والمراد ان ما تحت حياطة الملك من حيث انه ملك اكثر مما تحته مما تحت حياطة المالك من حيث هو مالك اذ يوصف بالمالكية بالنظر الى اقل قليل بخلاف الملكية والعموم والخصوص نفع على مثل هذا وجاز ان يراد ان شمول سياسته فوق سياسة المالك انتهى قوله لان احدهما لا يدخل بالنظر الى مفهومهما كما قرره العلامة البيضاوى ولا ينافيه استلزام المالكية المالكية دون العكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا اصطلاحا على ما قررناه او من وجه على ما ذهب اليه السمين فلا يرد اشكال بان الظاهر ان الملك بالضم هو التصرف فى كل مملكة كما يرى وبالكسر تصرف خاص فيما تحت يده فالاول اعم وكذا الملك والمالك اذ هذا التفسير غير ما اورده صاحب الكشف كما بيناه وقوله وما ذكره فى العموم والخصوص اللغوى بناء على ظاهر كلام الكشاف والشاهد عليه ما ذكره صاحب الكشف فى التحقيق فلا يليق الاعتراض ٢ على مثله سعد (٢ شهاب)

٨ اى ان الكلام فى الموضوع اللغوى دون العرف الشرعى فللملك ان يتصرف فيهم بما شاء واما كون التصرف حقا اوليس بحق فما لا يعتبر فى الملك ولا فى المالك لغة بل شرعا والى هذا اشار بقوله وبزيادة كونه حقا الخ فثبت ان كل ملك مالك وليس بالعكس سعد

قوله لانه قراءة الحرمين اعل ولقوله لمن الملك اليوم ولما فيه من التعظيم الاول استدلال بكونه قراءة الثقات والثانى استدلال بقرينة النقل القرآنى والثالث بدلالة وضع اللغة ووجه افادة لفظ الملك التعظيم ان الملك هو المتصرف بالامر والنهى والسلطنة والقهر بخلاف المالك فان قلت قد تم الاستدلال بلفظ شيئا فعل لالحاق قوله والامر يومئذ لله دخل فى الاستدلال قلت اجل له دخل فيه لانه مشعر بمفعول مالك المحذوف لان تقديره مالك الامور يوم الدين ٢٢

بالمؤمورين ولم يقل والمنهيين اى هذا مختص بالعقلاء والاول اى الملك بكسر الميم بالاعيان من غير العقلاء والعبيد والاماء المملوكين ملحقون بالجمادات وبالنظر الى هذا قال صاحب الكشف لان احدهما لا يدخل فى مفهوم الاخر كما اوضحناه دفعا لاشكال بعض الناظرين فيكون بينهما ظاهرا تباينا بحسب المفهوم بملاحظة الحيثية واطلاق العموم والخصوص على مثل هذا بحسب اللغة لا بالاصطلاح لكن التحقيق هو بالقبول الحقيق كما ذكرنا انفا نقلا عن المدقق صاحب الكشف قيل ولا يلزم منه رجحان المالك على الملك حيث لا يقدر على ذلك فمن تحت حكمه لان محل تصرفه اقل قليل بالنظر الى الملك وقيل الكلام فى الموضوع اللغوى لا العرف الفقهى فللملك ان يتصرف فيهم بما شاء واما كون التصرف حقا او باطلا فمما لا يعتبر فى الملك ولا يعتبر فى المالك لغة بل شرعا انتهى قوله حيث لا يقدر على ذلك ضعيف اذ الملك كما يقدر على التصرف بالامر والنهى فى رعاياه كذلك يقدر على التصرف بنحو البيع والهبة بالاعيان المملوكة له فانى له الرجحان بهذا البيان غايته لا يقال انه ملك من هذه الحيثية ثم قوله وقيل الكلام اى كلام المصنف كما هو الظاهر الخ فيه مفسدة عظيمة حيث حمل الكلام الواقع فى العلوم الشرعية على ما هو باطل فى البداهة الجلية * **قوله** (من الملك) بضم الميم بمعنى السلطنة * **قوله** (وقرئ ملك بالتخفيف) اى بفتح الميم وسكون اللام مع ان اصله الكسر ولكون السكون اخف سمى بالتخفيف وهى قراءة شاذة وذهب بعضهم الى انه غير مخفف وانه اما صفة بزنة صعب او مصدر وصف به للمبالغة كما فى الرب والظاهر ما ذكره المصنف من انه مخفف ملك بفتح الميم وكسر اللام اذ ما ذهب اليه البعض فالظاهر ان معناه المالك مبالغة فيتحد القراءتان فيفوت المبالغة المعتبرة فى ملك بكسر اللام * **قوله** (وملك بلفظ الفعل) الماضى من باب نصر ينصر او ضرب الاخير هو الشهير والجملة الفعلية فى محل الرفع على انه خبر مبتدأ محذوف اى هو ملك الدين او للاستيناف فلا حظ من الاعراب وقيل حال بتقدير قد الظاهر حال مؤكدة وقيل فى محل الجر على انها صفة لمحذوف منكر ٢ بدل من لفظ الجلالة اى اله ملك الدين فالاول هو المعول اذ الحال لا يخلو عن ايهام خلاف المرام وهذه القراءة جامعة لمعنى القراءتين لانه اما من الملك بكسر الميم او من الملك بالضم ونسب صاحب الكشاف هذه القراءة الى الامام ابى حنيفة رحمه الله تعالى وفى نشر ابن الجزرى القراءة المنسوبة الى ابى حنيفة التى جمعها ابو الفضل محمد بن الجعفر الخزاعى ونقلها عنه ابو القاسم الهذلى وغيره لا اصل لها ولهذا سكت عنه المصنف ولم ينسب الى الامام ابى حنيفة رحمه الله تعالى * **قوله** (ومالكا بالنصب على المدح او الحال) او النداء كما فى التيسير لكنه تكلف والمراد بالمدح كون التقدير امدح او اعنى وهو فى عرف النحاة فى النعت بمعنى القطع الا ان النكرة لا يوصف بها المعرفة حتى يكون من ذلك القبيل الا ان يقال هذا الكلام بناء على ما اختاره بعض النحاة من ان النعت المقطوع لا يلزم فيه موافقة منعوته تعريفا وتنكيرا وانما يلزم لو تبع منعوته ولا ريب انه غير متعارف والواجب اعتبار احسن الوجوه فى محكم التنزيل * **قوله** (ومالك بالرفع منونا او مضافا على انه خبر مبتدأ محذوف وملك مضافا بالرفع والنصب) فيوم منصوب حينئذ على المفعولية لا على الظرفية كما وهم اذ لا يفهم فى الظرفية كونه مالك كل شئ قوله ومضافا وهذه قراءة ابى هريرة رضى الله تعالى عنه قيل وعلى تنوينه يوم ظرف او مفعول فهو مخالف لما سبق وما قيل من انه اذا نون رفعا او نصبا بالف ودونها فهو منصوب على الظرفية لا غير لان الصفة لا تعمل النصب واسم الفاعل انما يعمل بمعنى الحال والاستقبال وصفاته تعالى ازلية ليس بشئ لان نصبه على التوسع فيجوز مطلقا وايضا الازلية لا تنافى العمل لشمولها للحال والاستقبال وما ذكره غير متفق عليه (ويوم الدين) * **قوله** (يوم الجزاء) المراد باليوم مطلق الوقت اشار الى ان الدين بمعنى الجزاء لا بمعنى العبادة والملة والفرق بين الدين والجزاء بان الدين ما كان بقدر فعل المجازى والجزاء اعم ليس بتام هنا فان الجزاء على عمل السوء بمثله وعلى عمل الحسنة بعشر امثالها فصاعدا فلا يفيد هنا وان سلم العموم فى نفسه واختير يوم الدين اذ الجزاء يناسب المالكية والملكية وانه مقصود والحساب واعطاء الكتاب وسائر احواله كالتمهيد وفيه رعاية للفاصلة * **قوله** (ومنه كما تدين تدان) مثل مشهور اول من قاله خالد ابن نفيل وله قصة فى مجمع الامثال وبعض حديث المرفوع قيل رواه ابو الدرداء رضى الله تعالى عنه * وهو البر لا تبلى * والاثم لا ينسى * والديان لا يموت * فكن كما شئت كما تدين تدان * وفى التورية ما معناه كما تدين تدان وكما تزرع تحصد * وفى الانجيل ٣ كما تدين تدان وكما تكيل تكال * والمعنى كما تفعل تجزى

٢٢ فهو بيان لزيادة مناسبة بين الدليل والمدلول وايماء الى ان مالك متعد محذوف المفعول وان اضافته الى يوم الدين فى المآل من باب الاضافة الى الظرف كقبل الطف لا من قبيل الاضافة الى المفعول به حقيقة كما هى كذلك الآن يرشدك اليه تنظيره بقوله ياسارق الليلة اهل الدار حيث صرح فيه ذكر المفعول به ذكر صاحب الكشاف لاختيار الملك وجهين آخرين حيث قال واقوله ملك الناس ولان الملك اعم والمالك اخص الوجه الاول مبنى على رعاية التناسب بين الفاتحة والخاتمة مع ما فيه من التدريج من الوصف بالربوبية الى الوصف بالملكية والثانى على ان يراد بالعموم والخصوص معنياهما اللغويان لا معنياهما المصطلح عليهما لعدم دخول احدهما تحت مفهوم الاخر فالمراد ان ما تحت حياطة الملك من حيث كونه ملكا اكثر افرادا مما تحت حياطة المالك من حيث انه مالك

٢ وكون النكرة بدلا من معرفة لو صفه تكلف لا يليق بجزالة النظم الجليل منه

٣ قوله كما تدين الخ والكاف اسمية محلها النصب على انها صفة لمصدر محذوف اى تدان وتجزى دينا وجزاء مماثلا لفعلك والمماثلة فى السوء ظاهرة وفى الحسنة مأولة منه

قوله كما تدين تدان اى كما تفعل تجازى بفعلك وانما سمى الفعل المبتدأ بالجزاء والجزاء هو الفعل الواقع بعده ثوابا او عقابا للمشاكلة وكذا الكلام فى دناهم كما دانوا اى جازيناهم كما فعلوا قوله ومعناه ملك الامور يوم الدين

فهو من المشاكلة قدم فيه المشاكل ولا ضير فيه وان كان عكسه مشهورا استعماله وقيل كما تجزى تجزى فلا مشاكلة لكن الاولى هو الاول على انه شامل للثانى اذ الجزاء من قبيل الفعل والظاهر انه عام للتروك فانها افعال بمعنى كف النفس والا قوال ايضا ولا يبعد تعميمه الى الاعتقاد ايضا * **قوله** (وبيت الحماسة ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا) اى ومنه بيت الحماسة واصل الحماسة الشدة والشجاعة وهو اسم الكتاب لابى تمام الطائى جمع فيه اشعار الجاهلية مبتدأ بما وقع فى الحروب فاذا قيل قال الحماسى يراد به ابو تمام واذا قيل بيت الحماسة يراد به ذلك الكتاب فاضافة البيت اليها لادنى ملابسة اى البيت الذى ذكر فى الحماسة قائله شاعر يسمى ابا العتاهية الرمانى اوله فلما صرح الشر وامسى وهو عريان وصرح الشئ اذا انكشف وجواب لما قوله دناهم والمعنى فلما انكشف الشر وكانه عار عن كل ساتر ولم يبق سوى العدوان والظلم دناهم وجزيناهم جزاء مماثلا لما فعلوا بنا به قوله وهو عريان تشبيه ٧ بليغ قوله سوى العدوان سوى فاعل لم يبق وخرج عن الظرفية كما هو مختار الكوفيين واما على مذهب الاصح وهو مختار سيبويه ان سوى لازم الظرفية فحملوا البيت على انه نادر او فاعله محذوف قام سوى مقامه والعدوان بضم العين الظلم دناهم بكسر الدال وتشديد النون اصله دنياهم فحذف الياء فبقى دنا فوزنه قلنا * **قوله** (اضاف اسم الفاعل) وهو مالك لم يتعرض ملك لانه صفة مشبهة لانه اشتق من ملك بعد جعله لازما كما مر مرارا فيكون اضافتها الى غير معمولها مثل رب العالمين فيكون اضافته معنوية فتقع صفة للمعرفة وانما اللفظية هى اضافتها الى فاعلها كحسن الوجه واما مالك فلكونه متعديا يظن ان اضافته الى معموله فلا يكون معنوية فلا تفيد معرفة فحاول بيانه واوضح سبيله فقال واضاف اسم الفاعل (الى الظرف) اذ الظرف اما متصرف او غير متصرف والاول كيوم والليلة فلك ان تتوسع فيهما بان ترفع او تنصب او تجر من غير ان يقدر فيه معنى فى فيجرى مجرى المفعول به تسامحا فى عدم تقدير فى فيهما ولا يخرج بذلك عن الظرفية الا يرى ان الفعل اللازم يتعدى اليه ولا يظهر الفرق فى الاسم الظاهر وانما يظهر فى الضمير ٧ لانك اذا اضمرت فى قلت سرت فيه والا قلت سرته كما فى قوله ويوم شهدناه سليما وعامرا * قليل سوى طعن النهار نوافله (اجراءه مجرى المفعول به) * **قوله** (على الاتساع) اى التجوز فى النسبة الاضافية بترك تقدير لفظة فى اذ الاتساع فى الظرف ان لا يقدر معه فى توسعا فينصب نصب المفعول به او يضاف اليه على وتيرته فيتعلق الجار والمجرور باضاف فان قوله اجراء علة لاضافته على التوسع لا الاضافة بتقدير فى اذ لا وجه حينئذ الى الاجراء لانه على بابه والنكتة فى تأخيره على الاتساع حينئذ ان يثبت الحكم اولا معللا فيكون له فى النفس تقرر لا يكون لما يذكر تعليله بعده وهو ابلغ وارجح وحينئذ لا تعرض لكون الاضافة مجازية صريحا لكنه يفهم التزاما وان حمل الاتساع على المجاز فالجار متعلق باجراءه فحينئذ يكون المعنى اضاف اسم الفاعل الى الظرف بلا تقدير فى لاجل الاجراء المذكور وذلك الاجراء على الاتساع اى على المجاز العقلى وانما اختار هذا لاستلزامه كونه تعالى مالكا فيه الامر كله لان مالكية ٨ الظرف من حيث انه ظرف لا من حيث ذاته يستلزم مالكية ما فيه فهو كدعوى الشئ ببينة فيفيد المبالغة المطلوبة وان حمل الاضافة بمعنى فى او بمعنى اللام يفوت هذه المبالغة ولا مرما لم يتعرض لهما مع ان اعتبار احدهما يغنى عن التمحل المذكور واما القول بان الاضافة بمعنى فى لم يثبت عند جمهور النحاة فضعيف لان المصنف قد يعتبر بها على انه غير تام لانه يمكن جعلها بمعنى اللام يرد الاضافة بمعنى فى ظاهرا الى الاضافة بمعنى اللام فالمعنى مالك يوم الدين مالك ملكا له اختصاص بيوم الدين بملابسة الوقوع فيه كما ان ضرب اليوم ضرب له اختصاص بملابسة الوقوع فيه ثم المراد من التجوز هنا التجوز فى النسبة لا الكلام كما صرح به غير واحد فان اضافة المضاف الى غير ما حقه ان يضاف اليه مجاز لانها جازت موضعها الاصلى كاسناد الفعل الى غير ما هو له مثل ياسارق الليلة ونحوها مثال للمجاز العقلى فى النسب الاضافية كذا فى المطول قيل ٢ لكن ذكر الشيخ الرضى انهم اتفقوا ٩ على ان معنى الظرف متوسعا فيه او غير متوسع سواء ثم قال والذى ارى ان جميع الظروف متوسع فيها فقولك خرجت يوم كان فى الاصل خرجت فى يوم الجمعة كان يوم الجمعة مع الجار مفعولا به بسبب حرف الجر ثم صار مفعولا به بلا واسطة حرف فى اللفظ والمعنى على ما كان فعلى ما ذكره لا مجاز فى النسبة لكن اذا كانت الهيئة التركيبية موضوعة للنسبة الايقاعية فاذا استعملت فى النسبة الظرفية كانت مجازا لغويا اقول يمكن ان يقال ليس فى كلام الشيخ ما يمنع كون ذلك مجازا حكميا انتهى وهذا

٦ قوله وهو عريان جملة حالية وقعت موقع خبر امسى لانه بمعنى صار فى وقت المساء او خبره والواو زائدة مثل قوله ما من نفس الاوله نفس امارة بالسوء لكن فيه شئ منه

٧ وانما يظهر فى الضمير اذ الضمائر لا تنتصب على الظرفية فالاتساع متعين فى الضمائر المنصوبة منه

٨ لان مالكية الظرف الى قوله يستلزم مالكية المظروف اى كناية عنه بناء على انه لا يلزم فى الكناية امكان المعنى الحقيقى فان الزمان عند المتكلمين معدوم وتملك المعدوم ممتنع وبناء على ان الاستلزام بمعنى الانتقال فى الجملة لا بمعنى امتناع الانفكاك فلا يرد منع الاستلزام كذا قيل وانت خبير بان صاحب الكشاف يشترط امكان المعنى الحقيقى فلا يتمشى الجواب المذكور اذ المصنف معه فى ذلك وايضا الزمان عندهم ليس بعدم محض كانياب الاغوال فيجوز التملك ما هو متحقق فى نفس الامر على ان السيد السند لم يرض بذلك وتمامه فى شرح المواقف ولعل هذا مراد من قال ان الكلام مبنى على العرف واهل العرف يعدون الزمان امرا موجودا وح يمكن ارادة المعنى الحقيقى كما هو المشهور انتهى واثبات العرف فى ذلك مشكل ان اريد به العرف بين العلماء كيف وهم يصرحون بعدمه والا فلا يعبأ بذلك العرف منه

٩ قوله اتفقوا على ان معنى الظرف الخ فمحمول على انهما سواء بحسب المآل دون القصد الاولى فان فى المجاز الحكمى ايضا يفهم معنى الظرفية مآلا لان الليلة فى سارق الليلة وان جعلت مسروقة لكن يفهم منه كون السرقة واقعة فى الليلة كما لا يخفى واما قوله والذى ارى ان جميع الظروف متوسع فيها فمعناه ان فى جميع الظروف توسعا لفظيا هو تعلق الظرف بلا واسطة حرف فى ولا يلزم منه ان لا يكون فى بعضها تصرف معنوى بطريق التجوز فى الحكم مثل ما نحن بصدده وبالجملة فكلام الشيخ اولا وآخرا فى مرتبة التحقيق النحوى بحيث لا يمنع التوفيق البيانى كذا قيل ٢ منه (٢ غنى زاده)

يخالف ظاهر مانقلناه عن النحرير التفتازانى لكن يناسبه فى الجملة ماقرر فى الاصول من ان الامام اباحنيفة رحمه الله فرق بين اثبات فى وحذفها حتى ذهب الى ان صمت هذه السنة يقتضى الكل لانه الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضى الا ستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بمجموعه الابدليل بخلاف صمت فى هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوى الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قديكون اوسع بخلاف الاما مين كما فى التلويح فالظاهر ان ماذكره الشيخ مختار الامام وعلى هذا لوترك ادعاء التوسع فى مالك يوم الدين حصل فائدة التوسع من المبالغة فلاحاجة الى العناية واما قول القائل اقول يمكن ان يقال الخ لايلايم كون الهيئة التركيبية مجازا عنده وقيل وتحقيقه ان التوسع فى الظروف جعل نسبة الفعل اليها وتعلقه بها باعتبار كونه واقعا فيه بمنزلة نسبته الى المفعول به الواقع عليه لمابينهما من الملازمة والمشابهة لان تجوز المفعول لمحل الفعل لظهور اثره فيه فالتوسع هنا تجوز حكمى فى النسبة الظرفية الواقعة بعد نسبته الى المفعول به الحقيقى واثره يظهر فى الاضمار كمامر فلذا كان اللازم معه متعديا والمتعدى متعديا بالاكثر مماكان متعديا له فالمتعدى قبله باق على حاله حتى اذالم يذكر مفعوله نزل منزلة اللازم ومنه عرفت ان الجمع بين الحقيقة والمجاز فى المجاز الحكمى ليس محل الخلاف ولذا قال الرضى اتفقوا على ان معنى الظرف متوسعا فيه اوغير متوسع سواء لاعلى ما توهمه بعض ارباب الحواشى وهذا مما يعض عليه بالنواجذ لكثرة جدواه كما ستراه انتهى قوله ومنه عرفت ان الجمع بين الحقيقة والمجاز الخ ليس بشئ لان ائمة الاصول اجابوا عن اشكال ورد علينا من قبل الشافعى انكم جمعتم بين الحقيقة والمجاز فى قوله لايدخل دارفلان بانه من قبيل عموم المجاز لانه يراد به نسبة السكنى وهى تعم الملك والاجارة والعارية لانسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا كما فى التوضيح فلوكان ذلك متفقا عليه لماتمحل اصحابنا فى تلك النسبة فالاختلاف بيننا وبين الشافعى فى جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز وعدمه عام للحقيقة والمجاز العقليين ايضا على ان تحقق النسبتين فى النسبة الاضافية غير معروف بل المشتهر النسبة المجازية فقط فى مثل سارق الليلة ومكر الليل ومالك يوم الدين ولم نطلع على خلافه وقول الشيخ الرضى ليس بمشير اليه فضلا عن التصريح فيه واليوم من الفجر الصادق الى الغروب فى الشرع وفى العرف من طلوع الشمس الى الغروب والمراد هنا مطلق الوقت لماعرف فى محله ان اليوم اذا قرن بفعل غيرممتد يراد به مطلق الوقت وهنا كذلك وبالمعنى الاول يرادف النهار وسيجئ تفصيله * **قوله** (كقولهم ياسارق الليلة اهل الدار) حيث جعل الليلة مسروقة والمسروق متاع اهل الدار لكن لماسرق فى الليلة جعلت مسروقة فاضافته اليها للملابسة مجازية واهل الدار منصوب بسارق لاعتماده على حرف النداء مثل ياضاربا زيد اوياطالعا جبلا بناء على ان النداء يناسب الذات فاقتضى بتقدير موصوف ففى الحقيقة الاعتماد على الموصوف ويرد عليه ان اسم الفاعل لكونه دالا على صفة يقتضى موصوفا فاذا لم يذكر يقدر فينبغى ان يعمل دائما كما ذهب اليه الكوفيون فشرط الاعتماد يكون ضايعا والفرق بين النداء وغيره لايعرف له وجه والبناء المذكور لايكون مرجحا لماذكرنا من انه يقتضى موصوفا الخ وكذا سائر الصفات وقد صرح بعض بان الموصوف المقدر لايكفى فى العمل ورد الرضى فى بحث الموصول ايضا ان تقدير الموصوف لاسنده فى كلام العرب ولا شاهدلهم على مادعوه هنا فالاولى انه منصوب بتقدير اتق واحذر على معنى اتق ياسارق من اهل الدار واخدرهم كيلا تقع فى هلاك اوانه منصوب بسارق على مذهب الكوفيين فيكون بدلا من الليلة اوان الليلة وان اتسع فيها فالمعنى على الظرفية فالمفعول به اهل الدار اومفعول ثان لسارق بناء على انه يتعدى الى الاول بنفسه والى الثانى بالحرف وقديحذف فيتعدى له بنفسه والاول هو المعول لسلامته عن التمحل * **قوله** (ومعناه ملك الامور يوم الدين) يعنى ان اضافة اسم الفاعل حقيقة معنوية اذا اريد به الماضى وهنا كذلك فتفيد التعريف فيصح ان تقع صفة له تعالى وهذا فذلكة قوله اضاف اسم الفاعل الى الظرف وسيذكره صريحا واما ملك اذا اعتبر انه صفة مشبهة فاضافتها الى غير معمولها فيكون معنوية مفيدة للتعريف بلامرية وعن هذا لم يتعرض له مع انه المختار عنده هذا فائدة التعبير بالماضى واما فائدة جعل الامور مفعولا به مع انه جعل يوم الدين اولامفعولا به على الاتساع اشارة الى ان حاصل المعنى لذلك المبنى هذا لانا قدبينا ان مالكية ٨ الظرف من حيث انه ظرف مستلزم لمالكية المظروف بطريق برهانى ابلغ فيكون حاصل معنى مالكية يوم الدين نفسه من حيث انه ظرف مالكية جميع الامور التى كانت فيه اواشارة الى انه اذالم يرد المبالغة فحق الكلام هكذا مالك

٨ ان مالكية الظرف الخ ولا يرد ان الفقهاء قالوا ان الاقرار بهذا الصندوق لفلان لايكون اقرارابما فى الصندوق انتهى لماعرفت من ان الكلام كنوى فلاريب فى صحة ذلك حتى اذا قام قرينة على ان المراد بالصندوق مافى الصندوق فاقراره اقرار بمافيه وقد عرفت ان الاستلزام ليس المراد عقلى بل هو بمعنى صحة الانتقال ولاشك فى صحة الانتقال من مالكية الظرف الى مالكية المظروف وان لم يمتنع الانفكاك فاذا وجدت القرينة مع تلك الصحة تصح الكناية منه

قوله ملك الامور على لفظ الماضى هذا تفسير على قراءة مالك اما اولا فلان الملك ليس اسم فاعل بل هو صفة مشبهة واماثانيا فلانه لايشتق من فعله الابعد تنزيل فعله منزلة اللازم بنقله الى فعل بالضم فمن اين يصح الاتساع ومثله بقوله ياسارق الليلة اهل الدار فان فى قوله اجراءه مجرى المفعول به دلالة على ان له مفعولا به لكن لم يضف هواليه ههنا بل اضيف الى الظرف اجراء للظرف مجرى مفعوله والتصريح بلفظ الامور تصوير للمفعول به المحذوف

الامور كلها يوم الدين والمعنى ماقرره وساقه كماقال الشيخ عبدالقاهر فى قول من قال ان ادبارا واقبالا فى قول الخنساء انماهى اقبال وادبار بمعنى مقبلة ومدبرة ان مراده انه اذاتركت المبالغة فحق الكلام مقبلة ومدبرة وقيل يعنى ان الظرف وان اجرى مجرى المفعول به فهو ظرف فى المعنى والمفعول به محذوف يشهد بعمومه الحذف بلاقرينة خصوص انتهى ان اراد ماذكرناه فلا غبار عليه وان اراد ماهو الظاهر منه يرد عليه ماأورده الشريف المحقق ٩ ويحتاج فى دفعه الى التكلف * **قوله** (على طريقة ونادى اصحاب الجنة) اى الملك وان لم يتحقق بعد بل فى المستقبل لكنه لكونه محقق الوقوع يشبه بالماضى فعبر عنه بالماضى استعارة مثل نادى هذا بيان وجه صحة التعبير بالماضى فى كلام المصنف وايضا فيه اشارة الى ان مالكا مجاز يراد به المعنى الماضى وان اسم الفاعل حقيقة فى المعنى المتحقق فى الحال وفى الماضى اختلف المشايخ فيه وفى المستقبل مجاز اتفاقا قولنا فى المعنى المتحقق فى الحال دون فى الحال اشارة الى دفع اشكال بان الدال على الزمان وضعا بالاتفاق هوالفعل وجه الاندفاع هوانا لاندعى انه حقيقة فى الحال حتى يلزم خلاف ذلك بل ندعى ان اسم الفاعل حقيقة فى المعنى المتحقق فى الحال والفرق بين المعنيين واضح لكن بعد هذا لايخلوعن اشكال فتدبر والبحث مذكور فى المطول واما مانقل عن المص انه مجاز فى الماضى المنقطع لامطلقا فالله تعالى اعلم بصحته اذ هو مخالف للمشهور عند الجمهور والحاصل ان مالكا وكذا ملكا اريد به المستقبل فعبر عنه بالدال على الحال اوالماضى لانه كالماضى فى تحقق الوقوع وانماقال على طريقة ونادى الاية لانه ماض صيغته مستعملة فى المستقبل وهنا حال صيغة اريد به الماضى تأويلا والذى خطر بالبال ان اسم الفاعل انماتكون اضافته معنوية حين كونه بمعنى الماضى حقيقة واما اذا كان بمعنى الماضى مجازا ففى كون اضافته معنوية نظر لانه بمعنى الاستقبال حقيقة وفى ترجيح جانب المجاز على الحقيقة خفأ لايعرف به وجه والقول بان الاعتبار باستعمال اللفظ لابالوضع ضعيف اذ الماضى المستعمل فيه ماض تأويلا لاتحقيقا فتأمل * **قوله** (اوله الملك فى هذا اليوم على وجه الاستمرار لتكون الاضافة حقيقية معدة اووقوعه صفة للمعرفة) عطف على قوله ملك الامور اى اومعناه له الملك بكسر الميم اوالضم يعنى المراد به الماضى اوالاستمرار فلايكون عاملا فيما اضيف اليه لاشتراط عمله بمعنى الحال والاستقبال لتكون الاضافة حقيقة الخ واسم الفاعل والمفعول المستمر يصح ان يكون اضافته معنوية كمايصح ان لايكون كذلك والتعيين مستفاد من القرينة وذلك لاشتماله على الماضى والحال اوالاستقبال فلاينافى ماقاله الشيخان من ان الاضافة فى قوله جاعل الليل سكنا لفظية لانه دال على جعل مستمر كذا قالوا وهذا مؤيد لماقلنا من ان الماضى المأوول لكونه مستقبلا حقيقة وكون اضافته معنوية محل بحث ثم معنى استمرار الملك فى هذا اليوم انه اذا قام ذلك اليوم ظهرت مالكيته تعالى وملكيته واستمرت الى غير النهاية وحاصله انه سيقع ويتحقق ذلك الاستمرار والاستمرار المعتبر فى اسم الفاعل الذى تكون اضافته بسببه معنوية مشتمل على الماضى والحال والاستقبال فبين الاستمرارين فرق جلى فكيف اضافة المالك تكون بسبب هذا الاستمرار معنوية وحاول بعضهم دفعه فقال ان الاستمرار استفعال من المرور ولذاورد بمعنى الذهاب وعدم البقاء كمافى قوله تعالى سحر مستمر على وجه وبمعنى الدوام والثبات وهوالمراد هنا الاانه على وجوه فانه يكون بمعنى الوجود فى جميع الازمنة الثلثة وبمعنى عدم اعتبار الحدوث ومقارنة الزمان له كالامور الجبلية وعدم الانقطاع ازلا وابدا كمافى الصفات الذاتية وجاعل ومالك وضعا وضعا ثبوتيا والجعل من صفات الافعال وكذا الملك ان فسر بالتصرف فان فسر بالقدرة على التصرف كماهو رأى الامام كان من الصفات الذاتية واتصافه تعالى بالثانية ازلا وابدا متفق عليه واما الاولى فذهب الماتريدية الى انها مثلها من غير فرق ثم قال فالاستمرار بالمعانى الثلثة يقتضى عدم العمل وان الاضافة حقيقية لتخلف شرطه ٢ فلاغبار على مانحن فيه انتهى ولايخفى ان الصفات الذاتية والافعال قديمة ولها تعلقات حادثة وهذا عندنا وعند ابى الحسن الاشعرى صفات الافعال حادثة عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات قد يكون بعضها ماضيا وبعضها حالا واستقبالا بالنسبة الينا فالاستمرار المشهور المعتبر فى كون اضافة اسم الفاعل معنوية ممكن فى التعلقات وما اختاره المصنف ليس كذلك وكون الاستمرار بالمعانى الثلثة يقتضى عدم العمل الخ مطلوب البيان والمذكور فى الكتب المشتهرة الاستمرار المشتمل على الازمنة الثلثة وكون الصفات نفسها مستمرة ازلا وابدا لايفيد وحصول الاشياء بالتعلقات الحادثة والقديمة المتعلقة فيما لايزال والاستمرار المشهور عدم تحققه فى تعلقات الصفات غيرمسلم واجاب النحرير

٩ من انه حينئذ يكون الكلام مفسولا ومطروحا والتكلف بانه اراد انه لم يرد المبالغة فحق الكلام انه ظرف والمفعول به محذوف منه

قوله اوله الملك فى هذا اليوم بكسر الميم اى له المالكية فيه وهو عطف على قوله ملك الامور يوم الدين اى معناه ذاك وهذا ذكر رحمه الله حينئذ كون الاضافة فى مالك يوم الدين محضة مصححة لجعله وصفا لله وجهين الاول مبنى على كونه بمعنى الماضى تأويلا والثانى على كون مالكيته تعالى مستمرة فى جميع الاوقات ولذا صور معناه بصورة الجملة الاسمية لقوله اوله الملك فحمله على الاستمرار المستوعب لجميع الازمان حتى الماضى فباعتبار ملاحظة جانب الماضى صح ان يكون اضافته معنوية مفيدة للتعريف كما كانت الاضافة فى وجاعل الليل سكنا باعتبار ملاحظة معنى الحال والاستقبال لفظية مع ان المراد به الاستمرار ايضا وروى ابن الحاجب عن الكسائى انه قال يجوز اعماله وان كان للماضى وتمسك بقولهم الضارب زيدا امس وقوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد وقال ابو البقاء فى قوله تعالى الحمد لله فاطر السموات والارض جاعل الملائكة رسلا ان الاضافة فى فاطر السموات محضة لانه للمعنى واما جاعل الملائكة فكذلك فى اجود المذهبين واجاز قوم ان تكون غير محضة على حكاية الحال ورسلا مفعول ثان اقول يمنع ارادة الاستمرار هنا اضافته الى يوم الدين الذى هو يوم القيمة وهوزمان مستقبل لايتناول الماضى والحال فحين اضيف الملك الى يوم الدين لايظهر الاستمرار والاستيعاب لجميع الازمنة ويمكن ان يجاب عنه ويقال ان مالكيته تعالى ليوم الدين صفة ثابتة له تعالى ازلا وابدا فى الماضى والحال والاستقبال والحادث فى المستقبل وهو تعلقها بيوم الجزاء لايمنع الثبوت الاستمرارى (٢ الاولى لتحقق شرطه)

قوله لتكون الاضافة حقيقة تعليل للتقييدين المذكورين معا اعنى تقييد الاول بقوله على طريقة ونادى اصحاب الجنة وتقييد الثانى بقوله على وجه الاستمرار وانما قيد الاول بذلك والثانى بهذا لان فى الاول لوحظ حدوث التعلق بالمفعول فى الزمان المستقبل فاضطر الى جعل المتوقع المحقق كالواقع وادعائه انه وقع ومضى ليصير الاضافة محضة وفى الثانى لم يلاحظ ذلك بل فسر مطلقا والاطلاق يلايمه معنى الاستمرار

التفتازانى بوجهين احد هما ان يكون الاستمرار بمعنى الثبوت من غير ان يعتبر معه الحدوث فى احد الازمنة وذلك ممكن فى المستقبل كانه قيل هو ثابت المالكية فى يوم الدين واذا لم يعتبر فى مفهومه الحدوث لم يعمل لانتفاء مشابهته للفعل والاخر ان يجعل يوم الدين لتحقق وقوعه بمنزلة الواقع فتستمر مالكيته فى جميع الازمنة كما انه فى صورة الحمل على الماضى يختص اللفظ بالماضى ثم يستعمل فى المستقبل المشبه به فى تحقق الوقوع فلا يكون اسم الفاعل بمعنى المستقبل ليكون عاملا بل بمعنى الماضى لكن استعمل فى معنى مجازى هو المستقبل المشبه بالماضى انتهى ولايخفى ما فيه كما عرفت * **قوله** (وقيل الدين الشريعة) لااسم القيامة تفسير الدين بالشريعة تفسير لفظى فانهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان ماجاء به النبى عليه السلام من حيث انه يطاع له دين ومن حيث انه طريق الى ماهو سبب الحيوة الابدية شريعة فان اصل الشريعة الطريقة الى الماء شبه بها الدين لانه طريق الى ماهو سبب الحيوة الابدية كما مر ومن حيث انه يملى ويكتب ملة والدين وان كان اعم لشموله دين الحق والباطل ٢ والشريعة خاصة بماجاء به الانبياء عليهم السلام لكن تفسير الاعم بالاخص وبالعكس جائز فى التعريف اللفظى والدين والشريعة معنى شرعى له وبالنظر الى المعنى الاصلى استعارة ولذا قال الراغب الدين الطاعة والجزاء واستعير للشريعة الدين كالملة لكنه يقال اعتبارا بالطاعة والانقياد للشريعة انتهى واستعارة الشريعة قد ظهرت مماذكرنا مرضه لمافيه من الاحتياج الى التقدير مع ان المآل واحد فلا حاجة الى اعتبار مضاف ولو قيل الاعمال فى النشأة الاخرى هى نفس الجزاء فالعبادات فى هذه النشأة والمنكرات ايضا يكون ثوابا وعقابا لم يحتج الى تقدير المضاف كقوله تعالى • ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا • الاية * **قوله** (وقيل الطاعة) والفرق بينه وبين مايليه ان الشريعة اسم للاحكام اعتقادا وعملا والطاعة هى التمسك بذلك والتدرع بلباس التقوى فهذا القول اردى مماقبله اما اولا فلانه يحتاج الى تقدير مضاف ايضا واما ثانيا فلانه لايتناول الجزاء بالعقاب قوله (والمعنى) اى على التفسيرين (يوم جزاء الدين) اما معنى جزاء الطاعة فظاهر واما معنى جزاء الشريعة فمحمول على يوم جزاء احكام الشريعة ٣ ان قبلت فبالثواب والا فبالعقاب فاضافة جزاء الى الشريعة لادنى ملابسة فتلك الاضافة مجازية ولايظن انه دون الاحتمال الثانى فان هذا المعنى فى ذلك شايع بخلاف تخصيص الجزاء بالطاعة والثواب * **قوله** (وتخصيص اليوم بالاضافة) اى هو تعالى مالك للامور كلها فى جميع الاوقات فاوجه التخصيص بذلك اليوم فاجاب بذلك والباء داخلة على المقصور اى تخصيص اضافة مالك باليوم ممتازا به عن سائر الايام وقيل انه محتمل لوجوه اربعة لانه اما بمعنى كونه مضافا اليه لمالك او كونه مضافا الى الدين وعليهما مدخول الباء مقصور او مقصور عليه انتهى والاحتمال الاخير بعيد عن المقام جدا مع ان قوله اولتفرده بنفوذ الامر فيه يأبى عنه كل الاباء فالاضافة مصدر مبنى للمفعول اى تخصيص اليوم بكونه مضافا اليه لمالك اوملك ولهذا التعميم اطلق الاضافة * **قوله** (اما لتعظيمه) اى اليوم اى يوم عظيم لايملكه الا العظيم فالتفخيم لمالكه بهذا الطريق لاتفخيم وراءه وتجويز رجوع الضمير اليه تعالى للعلم من السياق اخراج للكلام عن المذاق * **قوله** (اولتفرده تعالى) اولمنع الخلو وجه ايراده بها دون الواو للتنبيه على ان كل واحدة علة بحيالها ٤ فكيف اذا اجتمعا باسرهما * **قوله** (بنفوذ الامر فيه) يقال نفذ الامر بالذال المعجمة بمعنى مضى ولوقال تنفيذ الامر لكان اوضح واولى اذا لوسائط مرتفعة يومئذ فالامر يومئذ لله الواحد القهار ولاملك لاحد ولوعارية سوى الملك الجبار واما ايام الدنيا فتنفيذ امره تعالى وقضائه قديكون بالواسطة وقد يكون غيره مالكا بطريق العمرى ثم يترك لغيره بعد مدة الاستيفاء والامر هنا مفرد الاوامر وفيه اشارة الى رجحان قراءة ملك كما صرح به اوالاول اشارة الى قراءة مالك والثانى الى قراءة ملك فحينئذ يظهر حسن كلمة او وقد عرفت ان المراد الوقت فلا اشكال بان اليوم له مبدأ ومنتهى فلا حاجة الى الحمل على التشبيه وقيل خص لافادة ملكه لجميع الامور لدلالة تملك الزمان والمكان على تملك مافيه وهو يرجح كون الاضافة لامية لاعلى معنى فى لان كونه مالكا فى يوم الدين لايقتضى العموم كما قاله قدس سره انتهى قوله لدلالة تملك الزمان الخ قد تقدم ماله وماعليه قوله لاعلى معنى فى الخ مخالف لتقرير المصنف ويستفاد العموم بسبب جعل الظرف مفعولا به توسعا * **قوله** (واجراء هذه الاوصاف على الله تعالى) الاجراء هنا مستعار من اجراء الماء الى ما يسقى به او من اجراء

٢ والدين مقول على الدين الحق والباطل بالاشتراك اللفظى ودين الحق مقول على الاديان الحقة بالاشتراك المعنوى سعد

٣ اى ان قبلت الاحكام عندالله تعالى سعد

٤ بحيالها اى برأسها سعد

قوله وقيل الدين الشريعة فالمعنى يوم فصل الخصومات بالشرع والعدل وليس المراد به الشرع معنى التكليف اذلا تكليف هناك

قوله والمعنى يوم جزاء الدين اى يكون المعنى على تقدير مضاف والمعنى يوم المجازاة على الطاعة

قوله وتخصيص اليوم بالاضافة الخ يعنى ان الله تعالى مالك لجميع الاشياء او يخرج من حيطة ملكه وسلطنته شئ فما معنى تخصيص ملكيته بيوم الدين فالوجه تعظيم اليوم اولان الله متفرد بنفوذ الامر فى ذلك اليوم ليس لغيره ملكية ولامالكية فيه لقوله لمن الملك اليوم قال الطيبى فى اختصاص يوم الدين دون القيمة وغيرها من اسمائها فائدتان احداهما مراعاة الفاصلة وثانيتهما العموم المطلوب فى الالفاظ فان الجزاء يشتمل على جميع احوال القيمة من ابتداء النشور الى السرمد الدايم بل يكاد يتناول احوال النشأة الاولى باسرها الى هنا كلامه يعنى مالك يوم الدين ابلغ فى العموم من مالك الامور يوم الدين للفرق الظاهر بين قولك فلان مالك الدهر وصاحب الزمان وبين قولك مالك الامور فى الدهر وصاحب الحكم فى الزمان فان تملك الزمان يستلزم تملك مافيه على ابلغ وجه فى مقام العموم والتعظيم فهذا من باب الكناية واثبات المطلوب بالبينة حيث جعل اليوم مملوكا ليفيد الشمول التام لتملك جميع مافيه فظهر من هذا ان الاضافة فيه ليست بمعنى فى يشهد على ذلك

الوظيفة على من يأخذها بمعنى ايصالها اليه من غير انقطاع وهو حقيقة عرفية وان استعير من الاول لجعله صفة تابعة لموصوفها صار هذا حقيقة عند المصنفين ايضا وهذا ملخص مافى الكشاف كما بينه شروحه كذا قيل وجعله مستعارا من اجراء الماء هو الظاهر بل المتبادر ان معنى الثانى ايضا مستعار منه والعلاقة ظاهرة والداعى اليه تلطيف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد * **قوله** (من كونه موجدا للعالمين) وفيه اشارة الى ان التربية تدل على الايجاد اقتضاء اذ ربوبيته تعالى فرد كامل ولايتصور فوقها ربوبية اذ مافرض انه رب فهو عبد مربوب من العالمين ولاريب انه يقتضى انه يوجده ويبلغه الى كماله آنافآنا على ان الايصال الى كماله وتبليغه اليه من جملة الايجاد بالنسبة اليه تعالى واما بالنسبة الى غيره تعالى كالوالد والمعلم فتربيتهما الكسب لا الايجاد واختيار كونه موجدا اذ الايجاد اعطاء الوجود افضل الانعام وموقوف عليه سائر الاحسان والاكرام ثم هذا التفسير للصفة الاولى باعتبار كونها بمعنى المربى كما هو المتبادر ولم يتعرض لتفسيره بمعنى المالك لان الاول هو الراجح ويمكن تطبيقه عليه بان الملك انما سمى به لانه يحفظ مايملكه ويربيه فمعنى التربية ملحوظ فيه وفى بعض النسخ من كونه ربا هكذا فى اكثر النسخ وهو الاولى لعمومه بكلام المعنيين بلا تمحل وفى بعض النسخ من كونه ربا للعالمين موجدا لهم وهذا مآل نسخة من كونه موجدا للعالمين ربا لهم غايته انه قدم المفسر فى احديهما واخر فى الاخرى واقول بان موجدا ومابعده تفصيل لربوبيته وقوله (ربا لهم) تعميم بعد التخصيص لمزيد الاهتمام لان الكمال الاول الذى هو اساس جميع الكمالات لاينبغى اخراجه من مفهوم الربوبية ضعيف فان المتعارف فى مثل هذا التفسير ولاوجه فى ان يفسر اللفظ اولا بالمعنى ثم يشار الى التعميم باعادة ذكر المفسر بل لانظير له نعم ان المتداول ذكر اللفظ اولا ثم ذكر ماهو المراد كما فى بعض النسخ هنا وقد يذكر اولا ماهو المراد ثم يذكر اللفظ بعده تنبيها على ان ماذكر اولا توضيحه وتفسيره كما فى بعض النسخ الاخرى هنا * **قوله** (منعما عليهم بالنعم كلها) اشارة الى معنى الرحمن الرحيم وان المراد بهما غايتهما كما مر وانهما راجعان الى الصفة الفعلية وقد يؤول بارادة الخير فهما من صفات الذات وكلية النعم اما مستفادة من الرحمن لدلالته على المبالغة اومن مجموعهما وهو الظاهر وقدمر توضيحه فارجع اليه (ظاهرها) تخايق البدن والقوى الحالة فيه ونحوها (وباطنها) كنفخ الروح واشراقه بالعقل والفهم والفكر والاخلاق المرضية (عاجلها) وهو النعم الدنيوية (وآجلها) وهو النعم الاخروية * **قوله** (مالكا لامورهم) قد عرفت ان مالكية الامور عن آخرها يستلزم ملكيته وبالعكس كما صرح به المحقق الشريف حيث قال انما نظر ههنا الى مآل المعنى فكونه مالكا للامور كلها يوم الدين فى قوة كونه ملكا فيه كما ان كونه مالكا للعالمين فى قوة كونه ملكا لهم وما تقدم من اختيار الملك انما كان بالنظر الى اللفظ اوالى مجرد مفهومى المفردين انتهى وانما رجحه على عكسه مع انه اولى بالترجيح لان ظهور سلطنته والتفرد بالغلبة والقدرة انما يكون بمالكية امورهم بالثواب للمطيعين والعقاب للعاصين قوله (يوم الثواب والعقاب) ومعنى يوم الدين اشارة الى ترجيح كونه بمعنى يوم الجزاء * **قوله** (للدلالة) خبر لقوله واجراء هذه الاوصاف الخ على انه الحقيق بالحمد اى من جهة صفاته وانعامه كما ان الحمد لله للدلالة (على انه الحقيق بالحمد) من جهة ذاته قوله (لا احد احق به منه) اشارة الى ان فى الكلام قصرا حقيقيا اذ لام الحمد اما للجنس كما هو المختار عند الزمخشرى ورضى به المحققون او للاستغراق وعلى كلا التقديرين يفيد القصر اما الاول فلان المبتدأ اذا كان معرفا بلام الجنس يفيد ان جنس الحمد وحقيقته مقصور على الخبر فاذا كان فردا من افراده متحققا فى ضمن فرد غيره تعالى كانت الماهية متحققة فى ضمن ذلك الفرد فيختل حصر الجنس ومن هذا رجح على الاستغراق واما الاستغراق فافادته الحصر ظاهرة لكن الكلام يفيد حصر جنس الحمد اوجميع افراده على الاتصاف بكونه له تعالى على انه من قبيل قصر الموصوف على الصفة لا حصر افراده اوجنسه على الله تعالى فما ذكره المصنف حاصل المعنى اذ قصر الحمد على الاتصاف بكونه له تعالى يستلزم قصره عليه تعالى فهو بهذا الاعتبار قصر حقيقى والا فهو قصر اضافى وقد سبق تحقيقه ثم ان قوله لا احد احق به منه معناه لم يكن احد غيره تعالى حقيقيا بالحمد عرفا ٤ وان كان يشعر ان غيره تعالى حقيق به فى الجملة لغة وله نظائر كثيرة كقولك لا احد اعلم فى البلد من زيد والمعنى ان زيدا اعلم البلد فى العرف واما لغة فلا ينفى المساواة لكنه مهجور فى الاستعمال فلا غبار فى الكلام بعد ظهور المرام ولهذا ترقى ٦ وقال (بل لايستحقه على الحقيقة سواه)

قوله اجراءه مجرى المنعول به واما بيانه بقوله معناه مالك الامور يوم الدين فذلك تصوير لاصل المعنى المعدول عنه يعنى وان عبر اليوم بعبارة المفعول به لكن كنى به عن المفهوم فيه على ابلغ وجه واشمله كما جعل البحترى الفعل المتعدى لازما ثم كناه عن المتعدى فى قوله * شجو حساده وغيظ عداه * ان يرى مبصر ويسمع واع * اى ان يكون ذا رؤية وذا سمع فعبر به عن قوله ان يرى مبصر آثار محاسن الممدوح ويسمع واع صيت محامده فلو اريد هذا المعنى ابتداء من مالك يوم الدين لم يفد تلك الفائدة وايضا مالك يوم الدين اعم معنى من مالك يوم القيمة لشمول مالك يوم الدين احوال النشأة الاولى ايضا بخلاف مالك يوم القيمة فانه مختص بالاحوال الواقعة يوم القيمة

قوله لا احد احق منه تاكيد للاختصاص المدلول عليه بقوله انه الحقيق بالحمد اللازم من اختصاص المحمود عليه المجرى عليه تعالى وهذا الاختصاص ادى الى الاختصاص المستفاد من التقديم فى اياك نعبد لان ذلك تفصيل الاول وبيانه ما قالوا ان القائل لما اخبر عن نفسه انه يصدر عنه حمد من المحامد باللسان لمن يستحق الحمد اتجه السامع ان يسأل كيف تحمده اى بين لنا كيفية حمدك فانها غير معلومة فلا بد ان يجيبه بما يلفظ به من الحمد وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين لان المفروض ان السؤال عن الشكر اللسانى فاذن الحمد لله اخبار من القايل عن حمد الله تعالى وحقيقة الحمد القولى اياك نعبد واياك نستعين والى ما ذكرنا نوع تلويح فى قوله رحمه الله ليكون دليلا على مابعده

٤ السر فيه ان الغالب فيما بين الشخصين الافضلية والمفضولية لا التساوى فهذا نفى الافضلية بهذه العبارة عرفا سعد

٦ اشار ان بل للترقى للمبالغة والقول بالاضراب لايخلو عن اضطراب سعد

وانما لم يستحقه غيره على الحقيقة لان الافعال الاختيارية للعباد مخلوقة له تعالى ومدخل العبد الكسب وقدعرفت ان الكسب لعدم استقلاله راجع عليه الخلق لاستقلاله فلايستحقون الحمد عليها ٧ وان جرى عليهم ظاهرا حمد فهوله تعالى حقيقة وفى نفس الامر ومن مدح نقشا غريبا اودارة عجيبة فهوراجع الى مدح النقاش ونعم ماانشده القيسى *اذانحن اثنيناعليك بصالح* فانت كمانثنى وفوق الذى نثنى *وان جرت الالفاظ يومابمدحة* لغيرك انسانافانت الذى نعنى * واما استحقاقهم الثواب فبمقتضى وعده وموجب كرمه واما اطلاق الحمد على الثناء بالجميل على غيره تعالى حقيقة اومجازا فهو بحث لفظى فان قيل انه موضوع للحمد الثابت فى نفس الامر فاطلاقه على غيره مجاز والافحقيقة قيل وينبغى ان يعلم ان الحقيقة ههنا بمعنى نفس الامر دون الحقيقة اللفظية حتى يعترض بانه يلزم حينئذ ان لايتصف العباد بالحمد حقيقة بل تجوزا وليس كذلك فالعبد محمود حقيقة بحسب جلى النظر لكن بحسب دقيقه فالمحمود حقيقة هو الله تعالى دون العبد انتهى فهو حقيقة فى حمد العبد وانت تعلم انه لايخلو عن كدر فالواضح الترديد المذكور واماقوله فى اوائل سورة سباء وتقديم الصلة للاختصاص فان النعم الدنيوية قدتكون بواسطة من يستحق الحمد لاجلها ولاكذلك النعم الاخروية انتهى فهو مؤيد لماذكره هنا لامناف فان استحقاق الواسطة الحمد لوساطته ليس باستحقاق فى نفس الامر بل بواسطته ومانفاه ههنا الاستحقاق على الحقيقة وفى نفس الامر مع قطع النظر عماسواه فلامنافاة حتى يحتاج الى المعذرة قوله ولاكذلك النعم الاخروية فان الشفاعة وان كانت سببا لوصول نعمة الاخرة لكن وصولها بها من الله تعالى حقيقة وصورة لامن الشفيع ولوصورة بخلاف النعم الدنيوية * **قوله** (فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له) قيل لماذكر انه الحقيق ولا احدا حق منه ثم اضرب عن الاحقية الى نفى استحقاق الغير رأسا اشارالى وجه ذلك انتهى الاحسن ان يقال لماذكر انه الحقيق بالحمد بطريق الحصر لكونه معرفا بلام الجنس واردف قوله ولااحد الخ للتنبيه على الحصر المذكور ثم ترقى بتصريح سلب استحقاق الغير على الحقيقة للمبالغة حاول بيان ذلك فقال فان ترتب الحكم الخ والمراد بالحكم هو ثبوت الحمد له تعالى المفهوم من قوله الحمد لله كذاقيل وظاهره انه حمل قوله الحمد لله على جملة خبرية ولايخفى انه انشاء معنى والاعتبار للمعانى والانشاء من حيث انه انشاء لايدل الا ان يقال ان العلة مايفهم منه من الاخبار بانه مستحق له على الحقيقة توضيحه قدمر سابقا ان قول القائل الحمد لله ليس بحمد حتى يعلل وانما الحمد مايستفاد منه وهو الثناء بانه تعالى مستحق للحمد لايستحقه غيره على الحقيقة وهذا الانشاء والاعتذار مامر ولايبعد ان يقال ان العلة لاثبات ان جنس الحمد اوجميع افراده مختص به تعالى وبعد ثبوت الحكم بتلك العلة بوجد الحمد والثناء بالطريق المذكور ومعلوم ان العلة لاتوجد فى غيره تعالى وان علة الحمد منحصرة فيه فلاتتصف غيره تعالى بالجميل اصلا فضلا عن الاختيارى الذى هو المحمود عليه الامجازا وصورة باعتبار كونه مظهر آلة وواسطة فيفيد اختصاصه باستحقاق الحمد على الحقيقة فالتقريب تام بملاحظة هذه المقدمة لكن يرد عليه ان الشئ له علل شتى فيصح ان يوجد فى غيره تعالى علة اخرى تصلح لكون غيره مستحقا للحمد بها ودعوى انحصار العلة فى هذه الاوصاف غيرمسلم مع ان كلام المصنف ساكت عن ذلك والقول بان ثبوت العلة مع عدم ظهور علة اخرى يفيد الظن بحصر العلية وهو كاف فى مثله ضعيف لان العدم فى نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لايفيد والجواب انه لوسلم وجود علة غيرهذه الاوصاف فى غيره تعالى فهى راجعة اليه لانها من اثار رحمته وتربيته وثمرة احسانه والظاهر ان كل واحد من هذه الاوصاف المذكورة علة مستقلة فى ايجاب الحمد عقلا لا المجموع كما يؤيده الاكتفاء ببعضها فى بعض مواضع الحمد ولعل المصنف قال على الوصف للاشارة الى ذلك نعم يحصل قوة وشدة فى العلية بالمجموع من حيث المجموع واستحقاقه تعالى بالحمد بالصفات الذاتية لكونها مبدأ للافعال الاختيارية فلا اشكال على ان كون الوصف المذكور علة لاينافى كون غيرذلك من اوصافه تعالى سببا له الايرى ان النحرير التفتازانى قال فى المطول انما تعرض الانعام بعد الدلالة على استحقاق الذات تنبيها على تحققا لاستحقاقين انتهى فعلم ان سبب الاستحقاق متحقق فى غيرهذه الاوصاف والمدعى نفى ذلك فى غيره تعالى والمراد بالترتب المعنوى اى التعلق والارتباط فان شان الحكم ان يترتب على العلة وان ذكر مقدما وانما قال يشعر لان ترتب الحكم على الوصف ليس بصريح واما اذا ترتب بالفاء فهو صريح عند بعض المحققين * **قوله** (وللاشعار من طريق المفهوم) عطف على قوله للدلالة والاشعار الاعلام فى اللغة

٧ واما الحمد على مثل الشجاعة والطبايع الغريزية فرجوعه اليه تعالى من اوضح الواضحات منه

والمؤلفون يستعملونه لماليس بصريح كما اشرنا اليه كالايماء والاشارة وهو الذى عناه المصنف فكانه فى اصطلاحهم من اشعر الهدى اذاجعل فيه علامة فهو استعارة مشهورة بمنزلة الحقيقة (على ان من لم يتصف بتلك الصفات) * **قوله** (من طريق المفهوم) اى مفهوم المخالفة فى البعض ومفهوم الموافقة فى الاخر قال فى المنهاج تعليق الحكم باحدى صفتى الذات يدل على نفى الحكم عمالاتوجد فيه تلك الصفة سواء كان حصل به نقص الشيوع اولا انتهى فكلامه ههنا مبنى على ذلك والافاذكر فى التلويح من ان معنى تخصيص الشئ بالصفة نقص شيوعه وتقليل اشتراكه بان يكون الشئ ممايطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيفيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ماله تلك الصفة ولاشك ان التخصيص بهذا المعنى غير موجود هنا ولايخفى عليك ان اشعار العلة لايبعد فائدة تمنع نفى الحكم عماعداه بل قالوا ان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو فى الابل السائمة زكوة فيقتضى العدم عند عدمه فالاشكال فى هذا غفلة عظيمة قيل عدم الاستيهال لان تحمد بالمفهوم المخالف وعدم الاستيهال لان يعبد ٢ بالمفهوم الموافق اقول لم يرد بالمفهوم مفهوم المخالفة لان فى العبارة دلالة ٣ على كون الحكم هنا عبارة عن اختصاص الحمد دون ثبوته كمامر آنفا فالمفهوم المخالف له عدم اختصاص الحمد بمن لم يتصف بتلك الاوصاف وهو باطل اذالمراد عدم ثبوته للغير لاعدم اختصاصه المشعر بثبوته له فى الجملة فالمراد مفهوم الموافقة فقط وهو عدم استيهال الغير لان يحمد انتهى وقد بان لك مماذكرنا سابقا ان المراد ليس اختصاص الحكم اذلاتدل الاوصاف المذكورة عليه ويؤيده قوله وللاشعار لانه لوكان المراد ذلك لكان المشعر به ان لايكون الغير مختصا باستحقاق الحمد لان لايستأهل له اصلا كما قال المصنف فحينئذ يشعر بان الغير يكون اهلاله فى الحمد وهو باطل فاذا اضعف الاساس بان وهن مابنى عليه والحاصل ان المصنف ذكر للاجراء فائدتين الاولى ان الكلام بمنطوقه دليل على ثبوت الحمد له تعالى بواسطة اشعاره بعلية تلك الاوصاف وبملاحظة انتفاء تلك العلة فى الغير يدل على اختصاصه به وعلى انتفائه عماسواه والثانية انه بمفهوم المخالفة دال على اختصاص العبادة به لان من لم يتصف بها لايليق به اى الحمد فعدم كونه اهلا لان يعبد اولى فالاول تأكيد لماقبله وتمهيد لمابعده قوله ليكون دليلا على مابعده شاهد على ماذكرنا من التعرض لان لايستأهل للحمد تمهيد لبيان انه لايستأهل للعبادة * **قوله** (لايستأهل لان يحمد) بالهمزة والالف المبدلة منها استفعال من الاهل اى لايستحق ولايليق انكر الجوهرى الاستيهال فى هذا المعنى وتبعه الحريرى وقال انه مولد غير مسموع من العرب والمسموع استأهل بمعنى الاهالة وهى الشحم المذاب وفى الاساس فلان اهل لكذا وقداستأهل لكذا وهو مستأهل له وسمعت اهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعا وفى القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهرى باطل ومثل هذه المخالفة ينبغى ان تحمل على تفاوت ٤ اللغات والافيرتفع الامان عن بيان ارباب اللغات وقوله (فضلا عن ان يعبد) ٦ مصدر يتوسط بين الادنى والاعلى للتنبيه بنفى الادنى واستبعاده عن الوقوع على نفى الاعلى وهذا القدر لااشكال فيه واما انتصابه على انه مفعول مطلق فباى طريق كان اختلفوا فيه اختلافا كثيرا حتى قال بعضهم لايتقار بون حل فضلا بحسب الظاهر فضلا عن تحقيقه واختار بعضهم انه مفعول مطلق من فضل بمعنى زاد يقال زيد لايجوز بدرهم فضلا عن الدينار اى عدم اعطائه الدرهم امر زائد على عدم اعطاء الدينار ولانه يمنع اولا عن اعطاء الدينار ثم عن اعطاء الدرهم فعن بمعنى على اوللتجاوز ويستعمل بين كلامين مختلفين ايجابا وسلبا تفيد انتفاء الادنى ليلزم انتفاء الاعلى بالطريق الاولى كذا قاله السيرافى فى حاشية المطول فى اوائل احوال متعلقات الفعل قوله ويستعمل بين كلامين الخ غير مذكور فى اكثرنسخهم ولعله بناء على الاكثر قيل وصنف فيه ابن هشام رسالة مستقلة انتهى لكن لم نطلع عليها ٧ * **قوله** (ليكون دليلا على مابعده ٨) ان كان بالياء التحتية فالمعنى ليكون كل واحد من تلك الاوصاف وان كان بالتاء الفوقية فالمعنى لتكون الاوصاف وارجاع ضمير ليكون الى اجرائها لايخلو عن المسامحة اذ الدليل هو نفس الوصف والظاهر انه علة للاجراء المعلل وترك العطف للاشارة الى ذلك ولوعطف لاوهم انه علة ثانية للاجراء واختار المضارع هنا للتنبيه على انه علة ذهنية واماقوله للدلالة الظاهر انه علة حصولية وانما افرد دليلا لان المراد كل واحد او على ان وزنه فعيل يستوى فيه الواحد والجمع قوله على مابعده من الحصر المستفاد من تقديم المفعول ولذا قال فضلا عن ان يعبد * **قوله** (فالوصف) الفاء لتفصيل ما اجمله للاشارة الى ان تلك الاوصاف بعد اشتراكها فى علية استحقاق الحمد يمتاز كل واحد منها

٢ قوله لان يعبد كما ان مفهوم هذا الكلام دليل على قصر العبادة عليه تعالى كذلك دليل على قصر الاستعانة به تعالى فلم يعرف وجه تخصيصه بذكر العبادة منه

٣ قوله دلالة على كون الحكم اى وهو قوله ان الحقيق بالحمد وقوله بل لايستحقه على الحقيقة سواه انتهى وماذكرناه معارض لذلك وقد عرفت وجه هذين القولين فتذكر منه

٤ على تفاوت اللغات فكم من لفظ شاع استعماله فى لغة ولايستعمل اصلا فى لغة اخرى منه

٦ قوله فضلا عن ان يعبد الخ الاول مستفاد بطريق مفهوم المخالفة والثانى بطريق مفهوم الموافقة منه

٧ قيل فضلا بمعنى البقاء فى قولنا فلان لايعطى درهما فضلا عن الدينار اى بقى عدم اعطاء الدينار بقاء من اعطاء الدرهم كذاقيل منه

٨ قيل وهو اياك نعبد فمنطوقه تعليل لاختصاص الحكم بالحمد به تعالى ومفهومه تعليل لاختصاص العبادة به تعالى وهذه دقة لطيفة عرى عنها الكشاف منه

وفى شرح المفتاح للسيد قدس سره فضلا مصدر منصوب بفعل محذوف ابدا يتوسط بين ادنى واعلى للتنبيه بنفى الادنى واستبعاده على نفى الاعلى واستحالته فيقع بعد نفى صريح اوضمنى انتهى وهذا اكثرى لاكلى وفى شرح المفتاح للعلامة ان اكثر استعماله ان يجئ بعد نفى منه

عن الآخر بافادة شئ وراء ذلك * **قوله** (فالوصف الاول لبيان ماهو الموجب للحمد) يعني ان مجموع الاوصاف وان كان دليلا لاستحقاقه الحمد واختصاصه به وعلة له الا ان لكل واحد منها مدخلا في ذلك فدخلية الوصف الاول بانه علة موجبة للحمد نفسه قوله (وهو) اى الموجب له (الايجاد والتربية) المفهوم من كونه ربا لماسواه اذ الايجاد من جملة التربية وموقوف عليه لسائر الكمالات وقد سبق توضيحه اشار الى ان علة الحمد هى التربية والايجاد لانه لذاته علة الحمد لكن عليته مشروطة بالاختيار اذ لا ثناء على الايجاب والاختيار مستفاد من الوصفين الرحمن الرحيم فراعى كلا الاعتبارين فنظر الى ان الذات اى ذات العلة لا تؤثر بدون الشرط فحكم فى الاجمال بان المجموع علة الحمد ونظر الى ذات العلية فحكم بانها الربوبية فى التفصيل فالاعتبار الاول هو المناسب للاجمال والثانى للتفصيل فلا منافاة بين الكلامين نظرا الى الاعتبارين واعلم ان الامام قال من ذهب الى وجوب الشكر عقلا قبل مجئ شرع استدل بقوله الحمد لله لانه يدل على ان الحمد حقه وملكه على الاطلاق فيدل على ثبوته قبل الشرع ولانه قال رب العالمين وقد ثبت ان ترتب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون الحكم معللا بالوصف فلما ثبت الحمد لنفسه ووصفه بكونه ربا للعالمين رحمانا رحيما بهم مالكا لعاقبة امرهم فى القيامة دل على ثبوت الحمد له قبل الشرع وبعده انتهى قيل فكأن المصنف اشار بما ذكر الى الرد عليه فانه بيان من الله تعالى لايجابه فهو سمعى لا عقلى فاذكر دليل عليه لا له فتدبر ولا يخفى عليك انه لا وجوب قبل ورود الشرع عند الاشعرى والمصنف منهم واما القائلون بالوجوب عقلا فعندهم يجب الحمد علينا عقلا حتى يكون معرضا للثواب والعقاب ثم بورود الشرع يحصل الاعتداد وتمام البحث فى التوضيح ٣ فمعنى قوله ماهو الموجب ماهو سبب ظاهر لوجوب الحمد فالاسناد مجاز قوله وهو الايجاد الخ المراد به الحاصل بالمصدر (والثانى والثالث للدلالة على انه) * **قوله** (متفضل بذلك) اى بذلك الايجاد كما انه متفضل بسائر الانعام فى الدنيا ويوم القيام فلا تخصيص به حتى يتوهم المنافاة بينه وبين قوله فيما سبق من تعميم الرحمة والرأفة المستفاد من الرحمن الرحيم (مختار فيه) منفهم من الرحمن والرحيم ايضا بطريق اللزوم فلذا لم يتعرض له فيما سبق اذ التفضل والاحسان الغاية للرحمن يستلزم الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك اذ ما صدر من الفاعل بلا اختيار لا يوصف بالتفضل * **قوله** (ليس يصدر منه) كالتفسير للاختيار وذكر وجوب عليه ونفيه لا تمام البحث لا مدخل له فى تفسير الاختيار اذ الوجوب عليه لا ينافى الاختيار ففى كلامه نوع تعقيد فالاولى ان يقال وايضا لا وجوب عليه * **قوله** (لايجاب بالذات) كما ذهب اليه الفلاسفة من ان افاضة الوجود على ما تم استعداده مقتضى ذاته فيمتنع تخلفه عنه فلا بد فيه من المادة والمدة (او وجوب عليه) كما ذهب اليه المعتزلة من انه يجب عليه تعالى الاصلح واعطاء الوجود واما وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى عليه تعالى لا مناسبة هنا وان قال به المعتزلة لكن كون اعطاء الوجود من قبيل الاصلح غير واضح اذ المراد بالاصلح اما وجوب الاصلح فى الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل وسفه يجب تنزيه الله تعالى عنه كما ذهب اليه معتزلة البصرة اذ وجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير كما اختاره معتزلة بغداد اذ ذكره المصنف لا ينطبق على شئ منهما اذ الايجاد ليس شئ مما ذكر وان امكن تطبيقه على المذهب الاخير بالتمحل فتأمل ٤ * **قوله** (قضية لسوابق الاعمال) مصدر او اسم مصدر بمعنى القضاء اى الاداء كالعطية بمعنى العطاء منصوب على انه مفعول له للوجوب اى يجب عليه تعالى اداء للاعمال السابقة بطريق الجزاء اى يجب عليه تعالى الاتيان بمثل الاعمال السابقة التى فعلها المكلف فى دار الدنيا اذ القضاء اتيان مثل الواجب ونصبه مع انه ليس فعلا لفاعل الفعل المعلل لانه فى الحقيقة علة لما هو المضاف اليه للوجوب وهو الايجاد والتربية وقد نقل عن الرضى انه لم يرض اشتراط ذلك وبه يندفع الاشكال فى كثير من المقال ولا يخفى عليك انه غير متناول للايجاد اولا بلا سبق الاعمال وفى كلامه كثير من المسامحة والاهمال ولو ترك او وجوب عليه لكان كلامه سالما من الاشكال * **قوله** (حتى يستحق به الحمد) غاية لقوله متفضل الخ وحتى يجوز ان يكون للابتداء فيكون ما بعده مرفوعا او حرف جر فيكون منصوبا كما فى قوله تعالى "وزلزلوا حتى يقول الرسول" الاية اى بسبب كونه تعالى متفضلا مختارا يستحق الحمد ومفهومه انه لو لم يكن كذلك لا يستحق الحمد فضلا عن اختصاصه اما فى الايجاب فظاهر واما فى الوجوب فلان فعل الواجب لا يستحق به فاعله الحمد والمدح لكونه اداء لما وجب عليه كاداء دين من وجب عليه وهذا

قوله فالوصف الاول لبيان ماهو الموجب للحمد يريد تفصيل ما اجمله كلامه السابق من الدلالة على معنى التعليل والاشعار بالمعنى المذكور يعنى ان الوصف الاول وهو الوصف بالربوبية اجرى عليه تعالى لسان ما اوجب الحمد فان التربية يدخل فيها الايجاد ثم يترقى تدريجا فى مراتب التكميل الى الغاية فهذا الوصف موجب للحمد على الموجد الحق المربى الى ان يبلغ الشئ ذروة الكمال والوصف الثانى والثالث وهما الرحمن والرحيم للدلالة على انه المتفضل المختار فى تفضله وانعامه بمقتضى تربيته فكانه قال رب ثم فى تربيته مختار ليس ذلك بطريق ايجاب كما هو مذهب الفلاسفة او بطريق وجوب عليه على مقتضى الاعمال كما هو مذهب المعتزلة ووجه دلالة الوصف بالرحمة على ذلك المعنى ان ما يصدر بطريق الايجاب او الوجوب لا يصح لغة وعرفا ان يقال لفاعله انه صدر منه تعطفا ورأفة ولا يقال ايضا لما صدر تعطفا ورحمة ان فاعله مضطر فيه ولانه كان واجبا عليه بسبب سابق

٣ فى المقدمات الاربع وقد اوضحنا بعون العلام الغيوب وباطف ستار العيوب فى شرح المقدمات الاربع ايضاحا يحل به المغلقات وينكشف به المعضلات منه

٤ اذ التربية والايجاد ليس من قبيل الانفع فى الدين فقط حتى ينطبق على مذهب معتزلة بصرة لكن يظن انه من قبيل الاصلح فى الدين والدنيا معا بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير كما اختاره معتزلة بغداد ومع ذلك لا يتناول الايجاد اولا بلا سبق الاعمال منه

كالصريح فيما ذكر من ان هذين الوصفين مع ما قبلهما علة لاستحقاقه لا علة لاختصاصه ويرد عليه ان الوجوب لا يعدم الاختيار فلو فرض الوجوب عليه فعدم استحقاقه بفعله بالحمد والمدح محل نظر الا يرى ان المكلف يمدح على فعل الواجب فى الدنيا ويثاب فى الآخرة فاتضح ان تركه هذا احسن واولى * **قوله** (لتحقيق الاختصاص) اى اختصاص الحمد به تعالى فاللام عوض او للعهد (فانه) اى الرابع وهو مالكيته او ملكيته فى ذلك اليوم (مما لا يقبل الشركة فيه لوجه ما) لا صورة ولا حقيقة لظهور ان لا مالك ولا ملك فى ذلك اليوم لاحد سواه واما الربوبية والرحمة فانه يتوهم فى كل منهما الشركة ولو مجازا وصورة واختصاص السبب به تعالى وهو المالكية هنا يوجب اختصاص المسبب به وهو الحمد هنا وقد عرفت ان الحكم منتف عند انتفاء علته فالمالكية التى هى علة الحكم منتف فى غيره تعالى فالمسبب للحكم منتف ايضا والاوصاف المذكورة محمود بها باعتبار كون الثناء بها وباعتبار دلالتها على افعال اختيارية ومنشأ للثناء محمود عليها وقد عرفت انهما يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا واشار باقحام التحقيق الى ان الاختصاص كان مستفادا من الاوصاف المذكورة ضرورة عدم تحققها فى غيره تعالى حقيقة لكنه لما كان توهم الشركة ممكنا ولو بحسب الظاهر يتوهم عدم الاختصاص فاذا تحقق فى ذلك اليوم مالكيته ينكشف بها ان جميع الوسائط الدنيوية ساقطة عند التحقيق وجميع المحامد التى وقعت لهم كانت راجعة الى الله تعالى فالاختصاص الحقيقى موجود فى الربوبية ايضا لكنه يظهر فى ذلك اليوم ويتحقق بخلاف الوصف الرابع فانه لا يتوهم فيه الشركة اصلا فجعله محققا بحيث لا يشوبه شائبة توهم قطعا فالاوصاف المذكورة تفيد نفس الاستحقاق بمنطوقه وتفيد اختصاص الاستحقاق به تعالى بمفهومه فلا منافاة بين كلاميه حيث قال آنفا حتى يستحق به الحمد ولم يقل حتى تفيد اختصاص الاستحقاق به تعالى وهنا قال لتحقيق الاختصاص ولم يقل لتحقيق الاستحقاق * **قوله** (وتضمين الوعد) بالجر عطف على تحقيق الاختصاص وفى قوله (تضمين الوعد للحامدين والوعيد للمعرضين) دون ان يقول وللوعد للحامدين اشارة الى ان ذلك فائدة اخرى فى ضمن ذلك التفصيل تابعة له وكون التفصيل مشتملة على زيادة فائدة من الاجمال غير عزيز فى كلامهم على ان قوله مالكا لامورهم يوم الثواب الخ مشير اليه نوع اشارة ولو قيل التقدير قولوا الحمد لله لكان انفهام ذلك من الاجمال واضحا فيكون التفصيل اطبق له طباقا ٣٣ * **قوله** (ثم انه لما ذكر) شروع فى بيان فائدة الالتفات المختصة به لكن قدم اولا بيان طريقه لتقدمه طبعا فقال ثم انه مؤكدا بان الداخلة على ضمير الشان لكمال العناية بشانه لفخامته او المبالغة فى تحقق مضمون مدلوله والعطف بثم تنبيها على تفاوت ما بين المعطوفين لتباينهما ولتفاوت الرتبة وللاشارة الى الانتقال من كلام مسوق لبيان امر الى آخر سيق لبيان امر آخر والمعنى بعد ما عرفت ان اجراء هذه الاوصاف على الله تعالى لكذا وكذا فاعلم انه اى الشان لما ذكر الخ بصيغة المجهول لقوله خوطب لا يبعد ان يكون قوله (الحقيق بالحمد) اشارة الى ان ذكر لفظة الجلال متضمن لاستحقاقه الذاتى كما اشرنا اليه سابقا ولهذا لم يقل لماجد (ووصف) مجهولا ايضا * **قوله** (بصفات عظام) والمراد اما النعت النحوى اشارة الى رجحان قراءة الجر فيهما او الصفة المعنوية فيعم جميع الاحتمالات من وجوه الاعراب فى الصفات والعظام جمع عظيمة هنا وقد يجمع بعظم ايضا قوله (تميز بها) صفة صفات ولا ضير فى تضمن الصفة المادحة التميز ولا يظن انها صفات كاشفة * **قوله** (عن سائر الذوات) لان الصفات المذكورة لا توجد فى غيره تعالى لاسيما الاخيرة والمراد التميز التام والا فاصل التميز حاصل باسم الجليل المستجمع جميع الصفات لاسيما على القول بانه علم له تعالى واحضار الشئ باسمه العلمى يفيد من التميز لكونه مختصا به ما لا تفيد الصفات الكثيرة لكونها كلية بحسب المفهوم وان كانت منحصرة فيه خارجا لكن مع انضمامها اليه يزداد تميزا ويكمل علما * **قوله** (وتعلق العلم بمعلوم معين خوطب) الاولى ان يقال وتعلق المعرفة بمعلوم عطف على تميز بحذف العائد وجواب لما خوطب الخ وفى بعض النسخ تعلق بدون الواو فهو حينئذ جواب لما ويلايمه نسخة فخوطب والباء فى (بذلك) سببية والاشارة بذلك الى التميز تأكيدا وتقريرا لما فهم مما قبله اذ لما تفيد سببية مدخوله لجوابها اذ التقدير انه لما ذكر الحقيق بالحمد ووصف بها تميز واذا تميز تعلق العلم واذا تعلق العلم به خوطب بذلك والمراد ذكر الله تعالى ذلك تعليما لعباده كما صرح به الشيخان فى تفسير البسملة لا ذكر العباد لكن لما كان مقولا على السنة العباد كما صرح به ايضا حسن قوله خوطب فانه تعالى مخاطب فى تلك المرتبة فلا اشكال اصلا والتميز التام هو المصحح

قوله والرابع لتحقق الاختصاص اى الرابع وهو الوصف بمالكية الامور يوم الدين لتحقيق الاختصاص المستفاد من الصفات السالفة فان كلا منها مختص به تعالى بالوجه الذى وصف به عز وجل من البلوغ الى غاية تضمحل دونها صفات المخلوق لكن يمكن ان يتصور فيها نوع شركة الغير بالنظر الى اصل المعنى لا بالنظر الى ذلك الوجه الكامل بخلاف مالكية الامور فى ذلك اليوم فانها لا تقبل الشركة بوجه من الوجوه

قوله وتضمين الوعد الخ معنى التضمين مستفاد من لفظ الدين من حيث انه وقع مضافا اليه للمالك فكانه قيل مجاز بالثواب للحامدين وبالعقاب للمعرضين

قوله يامن هذه صفاته نخصك بالعبادة معناه اياك يامن هذه صفاته نخص بالعبادة والاستعانة لا نعبد غيرك ولا نستعينه قالوا فى تقديم اياك على نخص فى عبارة الكشاف انه للاهتمام او لموافقة المنزل لا للتخصيص التخصيص والا لكان الانسب ان يقول اياك نخص بالعبادة والاستعانة لا نخص غيرك ولما لم يقل فى تأكيده ولا نخص غيرك بل قال ولا نعبد غيرك علم منه انه لم يرد بتقديم المفعول على نخص معنى التخصيص ليكون الخطاب ادل على الاختصاص تعليل لخوطب والضمير فى ليكون عايد الى مصدر خوطب يريد به بيان النكتة الخاصة للالتفات الواقع هنا وجه كون الخطاب ادل على معنى الاختصاص ان ضمير الخطاب اعرف من ضمير الغايب واكمل تميزا منه بخلاف الغايب فان فيه احتمالا ما لغير المعنى المراد والحاصل ان اصل الدلالة على الاختصاص كان حاصلا فى اياه نعبد فاريد الزيادة فى تلك الدلالة فانتقل من طريق الغيبة الى الخطاب ليعلم من غير احتمال ان المخصوص بالعبادة هو ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات العظام وان العبادة له لاتصافه لتميزه بها لترتب الحكم على الوصف المناسب وما ذكره المص رحمه الله من نكتة الالتفات الواقع هنا هو الذى اختاره صاحب الكشاف حيث قال ومما اختص به هذا الموضع انه لما ذكر الحقيق بالحمد واجرى عليه تلك الصفات العظام تعلق العلم بمعلوم عظيم الشان حقيق بالثناء وغاية الخضوع والاستعانة فى المهمات فخوطب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات فقيل اياك يامن هذه صفاته نخص بالعبادة والاستعانة لا نعبد ٣٣

للخطاب وان لم يكن بمرأى من المتكلم كما فى خطاب الاعمى اذالنعوت التى اجريت عليه بعد احضاره باسمه العلمى لما اوجبت له اكمل تميز واتم ظهور بحيث يتبدل خفاء الغيبة بجلاء الحضور استدعى استعمال صيغة الخطاب لكن هذا الاستعمال حقيقة اومجاز والظاهر انه مجاز فان الخطاب وان لم يشترط الا الاسماع لا المشاهدة والعيان لكن من شرط وضعه انيكون صالحا للمشاهدة والعيان ولا كلام فى انه تعالى مخاطب حقيقة بل الكلام فى استعمال اللفظ الموضوع للخطاب فى خطابه تعالى فى دعائه وتضرعه فكونه مجازا هو الظاهر لكونه غير مرئى لنا فى هذه الدنيا فلا اشكال بانه يلزم منه ان لايخاطب الاعمى حقيقة ولا من خارج الدار من فى داخلها فان المشاهدة هنا من شانه وان لم يشاهد لعارض بخلافه سبحانه وتعالى فان هذه الدار ليس من شانها المشاهدة وهذا سر حديث الاحسان ان تعبدالله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك * **قوله** (اى يامن هذا شانه) عبر بصيغة البعد لماسيجئ اى لما كان صحة الخطاب باعتبار تميزه بتلك الصفات وتعلق العلم بذلك التميز كان تعلق العبادة بمنزلة تعليقه بالذات المتميز بها فكانه قيل يامن اتصف بتلك الاوصاف وتميز بها عن سائر الذوات نخصك بالعبادة فهذا اشارة الى المذكور من الاتصاف بالاوصاف المذكورة شانه بسكون الهمزة او بقلبها الفا اى حاله وامره قال قدس سره حاصل ماذكر انه لوقيل اياه نعبد واياه نستعين كما يقتضيه السياق ظاهرا لم يكن فيه دلالة على ان العبادة له والاستعانة به لاجل اتصافه بتلك الاوصاف المجراة عليه والتميز بها عن غيره لان ذلك الضمير راجع الى ذاته بمقتضى وضعه وليس فيه ملاحظة لاوصافه وان اتصف بها فالحكم متعلق بذاته تعالى ولا يفهم منه سببية عرفا واذا قيل اياك بدل اياه فقد نزل الغائب بواسطة اوصافه المذكورة التى اوجبت تميزه وانكشافه حتى صار كانه تبدل خفاء غيبته بجلاء حضوره منزلة المخاطب فى التميز والظهور ثم اطلق عليه ماهو موضوع للمخاطب فى اطلاقه عليه ملاحظة لتلك الاوصاف فصار الحكم مرتبا على الوصف المناسب كانه قيل ايها الموصوف المتميز بهذه الاوصاف نخصك بالعبادة والاستعانة فيفهم عرفا ان العبادة والاستعانة لتميزه بتلك الاوصاف ونظير اياك هنا اسم الاشارة الآتى فى قوله • اولئك على هدى من ربهم • الآية فاثباته له فى الخطاب بطريق برهانى بخلاف الغيبة فلذا قال ليكون ادل الخ حاصله ان الخطاب يدل عرفا وان لم يدل وضعا على ان العبادة والاستعانة تميزه بتلك الصفات واما الغائب فلا يدل على ذلك لا لغة ولا عرفا فلا اشكال بان الضمائر كلها تدل على الذات دون اتصافه بالصفات وان فهم من المقام فلما دل الخطاب على ذلك عرفا عبر المصنف عنه باسم الاشارة الذى يدل على الذات المأخوذة مع الصفات لكن اراد به الصفات بل الاتصاف بها هذا ان اراد بدلالة العرف دلالته على ذلك لتقدم ذكرها فادعاء ان تلك الدلالة داخلة فى مفهوم ضمير الخطاب عرفا دون ضمير الغائب تحكم وان اراد بها مطلقا فلا دلالة عليها لا فى صورة الخطاب ولا فى صورة الغيبة واشعار العلية قد حصل مما سبق ولذا قال فضلا عن ان يعبد ليكون دليلا الخ والظاهر ان يقال انه لما بين سبب صحة الخطاب وهو التميز المذكور حاول تصوير المعنى الذى استفيد من الفحوى * **قوله** (نخصك بالعبادة) اى نجعلك ممتازا بالعبادة (والاستعانة) عن غيرك لانعبد ولا نستعين غيرك على ان الباء داخلة على المقصور وهذا اكثر استعمالا وان كان دخولها على المقصور عليه كثيرا عند العرب ووجهه ان الاختصاص والتخصيص والخصوص بحسب مفهومه الاصلى يقتضى دخول الباء على المقصور عليه فى استعمال العرب اذهو عبارة عن التعلق الخاص كما صرحوا به ومقتضاه انيكون المتصف به مفعولا بلا واسطة الحرف ومتعلقه مفعولا بواسطته وقد تحقق الاستعمال نحو اختص الجود بزيد كما استعمله صاحب الكشاف ولاشك ان استعماله مثل روايته فى اللغة كما نص عليه النحرير التفتازانى فثبت ان الاصل دخولها على المقصور عليه فدخولها على المقصور باحد الطريقين المذكورين ولعل الاكتفاء ببيان دخول الباء على المقصور فى مشاهير اللغة كالاساس والجوهرى بناء على اشهريتها وكتب اللغة مشحونة بالمجاز فعدم ذكرهم دخولها على المقصور عليه لايقتضى ان لايكون عربيا اذاقتضاء القاعدة مع استعمال الثقاة كاف فى ثبوته عند العرب الا ان الاكثر فى الاستعمال دخولها على المقصور اذمادة التخصيص فى معنى التميز فان تخصيص الشئ بالشئ الآخر فى تمييز الآخر به كما اعترف به قدس سره فى حاشية المطول فى حل قوله نخصك بالعبادة اى نميزك ونفردك من بين الموجودين فيكون العبادة مقصورة عليه تعالى وكذا قوله واختص المندوب بوا اى ميز المندوب عن المنادى بوا فتكون الواو مختصة بالمندوب وكذا

٢٢ غيرك ولا نستعينه ليكون الخطاب ادل على ان العبادة له لذلك التميز الذى لايحق العبادة الا به الى هنا كلامه يريد ان لفظ كلمة الخطاب فى الدلالة على التميز بالصفات المذكورة والاشعار بعلة الحكم بمنزلة اسم الاشارة فى اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فان لفظ اولئك بمنزلة اعادة المتقين بصفاتهم المذكورة من الايمان بالغيب واقامة الصلاة والانفاق والايمان بالكتب الالهية السماوية باسرها فهو كما قلت زيد صديقك القديم ذلك حقيق بالاحسان فان لفظ ذلك يراد به الذات مع الصفة المذكورة فيدل باشعاره بمعنى الوصف الملايم على علة الحكم بانه حقيق بالاحسان فكان هو بالاعادة بمنزلة اعادة من استونف من الحديث بصفته فى قولك احسنت الى زيد صديقك القديم احق بالاحسان قال صاحب الكشف ان قيل هوالله تعالى لذاته يستحق العبادة لا لتلك الصفات الخاصة قلنا مسلم ولكن تميزه بتلك الصفات التى لاتشارك فيها يدل على تميز الذات عن ساير الذوات ولما لم يمكن لنا سبيل الى العلم بالذات من حيث هى صح ان وجوب العبادة باعتبار التميز بتلك الصفات الخاصة وذكر صاحب المفتاح فى نكتة الالتفات فيه وجه آخر غير ما فى الكشاف حاصله ان العبد اذا ذكر الحقيق بالحمد عن قلب حاضر يجد من نفسه محركا للاقبال عليه وكلما اجرى عليه صفة من تلك الصفات العظام قوى ذلك المحرك الى ان يؤل الامر الى خاتمتها المفيدة انه مالك الامر كله فى يوم الجزاء فحينئذ يوجب ذلك المحرك لتناهيه فى القوة الاقبال عليه بالمرة والخطاب بتخصيصه بغاية الخضوع والاستعانة فى المهمات فيكون هذا الالتفات منبها على ان العبد المنعم عليه بتلك النعم العظام الفائتة للحصر اذا فرض انه ماثل بين يدى مولاه من حقه اذا اخذ فى القراءة ان تكون قراءته على وجه يجد معها من نفسه ذلك المحرك حتى تنطبق قراءته على المنزل على ماهو عليه والا لم يمكن قاريا فالفرق بين الوجهين ان الاول مبنى على الادراك الفعلى والثانى على الحركة النفسانية قال ابن جنى انما ترك الغيبة الى الخطاب لان الحمد دون العبادة الاترك تحمد نظرك ولا تعبده ولما صار الى العبادة التى هى اقصى امد الطاعة قال اياك نعبد اصراحا بها وتقربا منه

قوله يختص برحمته من يشاء وبالجملة تخصيص شئ باخر فى قوة تمييز الاخر به فاما ان يجعل التخصيص مجازا عن التميز مشهور فى العرف حتى صار كانه حقيقة فيه واما ان يجعل من باب التضمين فيلاحظ المعنيان وتكون الباء المذكورة صلة المضمن ويقدر للمضمن فيه فيقال فى نخصك بالعبادة مثلا نميزك بها مخصصا اياها لك وهذا هوالمشهور المتداول بين العلماء ولبعض ارباب الحواشى تبعا لغيره بحث قليل الجدوى وخلاف الفحوى ثم انه ادرج لفظ نخصك لاظهار فائدة التقديم وهى افادة القصر اشارة الى رد ابن الحاجب وابن الاثير حيث قال فى المثل السائر ان التقديم فى اياك نعبد واياك نستعين لمراعاة حسن النظم السجعى الذى هو حرف النون لا للاختصاص وابن الحاجب ذهب الى ان التقديم فى نحو الله احد واياك نعبد للاهتمام ولادليل على كونه للحصر كما فى المطول والقصر هنا حقيقى اذلامعنى انه يكون لرد خطأ المخاطب اذ قصر القلب والافراد والتعيين فى القصر الاضافى دون الحقيقى صرح به فى المطول فى بحث متعلقات الفعل لكن قداغرب ذلك المحشى حيث قال انه لايجئ فى تقديم متعلقات الفعل عليه الا القصر الاضافى كما ينبئ عنه ظاهر قول المصنف وتقديم مفعوله ونحوه عليه لرد الخطأ وان احتمل بناؤه على الاكثر انتهى وغرابته لايخفى فان القصر فى اياك نعبد وفى قوله تعالى • لاالى الله تحشرون • حقيقى مع انه من باب تقديم المفعول ونحوه على الفعل ولايتصور فيه رفع الخطاء بلاخفاء * **قوله** (ليكون ادل) متعلق بنخوطب وبيان للنكتة المرجحة للخطاب بعد التنبيه على النكتة المصححة فلا اشكال بان الخطاب لكونه جزأ معللا بماسبق من مضمون الشرط فكيف يصح تعليل المعلل به بدون عطف ولك ان تقول انه لبيان علية العلة وجه الادلية قدسبق بيانه مع ماله وعليه (على الاختصاص) * **قوله** (والترقى) بدون اللام عطف على يكون لكونه مأولا بالمصدر بسبب ان المقدرة فيكون من فوائد الخطاب ويؤيده مافى بعض النسخ للترقى باللام الجارة والعطف على الاختصاص وان كان اقرب لفظا لكنه ابعد معنى لما يرد عليه من اخراج صيغة التفضيل عن ظاهرها اومن التمحل البعيد الذى ارتكبوه لكن الاول علة تحصيلية والثانى علة حصولية وعن هذا عبر الاول بصيغة الاستقبال والثانى بالحدث اذالترقى ليس بحاصل بالخطاب كادلية الاختصاص بل الامر بالعكس العيان بكسر العين وفتحها خطأ وهو مشاهدة العين ولذا هو مأول هنا كما ستعرفه والظاهر ان هذا الترقى بسبب ذكر الحقيق بالحمد وتوجه النفس الى الذات الحقيقى بالحمد وكلما اجرى عليه صفة من عظام الصفات ازداد تيقنه واطمأنت به نفسه حتى انصرفت اليه بشراشرها معرضة عما سواه لتناهى وضوحه فكانه صار عيانا فيحمده ويعبده كانه يراه كما ورد فى الحديث الصحيح الشريف الاحسان ان تعبدالله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك (من البرهان الى العيان) * **قوله** (والانتقال من الغيبة الى الشهود) عطف تفسير للترقى والبعض ٢ تصدى للفرق بينهما فقال والفرق ان الصفات المذكورة من حيث دلالتها على الايات الافاقية والانفسى تفيد الترقى من البرهان الى العيان ومن حيث كل واحد منها يوجب تعقله تعالى بوجه يميز عما عداه حتى يصير كالحاضر المشاهد يفيد الانتقال الى الحضور اى الى مرتبة كالشهود بسبب كونه حاضر القلب بحيث كانه يراه لتيقنه بانه تعالى يراه فيراقبه مراقبة العبد لمولاه المجازى اومراقبة الرعايا للملك المجازى والظاهر ان كلام المصنف بالنسبة الى السالكين واما بالنسبة الى العارفين الواصلين فلا انتقال ولا الترقى كيف لا قال بعضهم ما رأيت شيئا الا رأيت الله معه ولم يرض به بعض اخر فقال ما رأيت شيئا الا ورأيت الله قبله حتى قيل ان قوله تعالى حكاية عن نبينا عليه السلام • اذيقول لصاحبه لاتحزن ان الله معنا • احسن موقعا من قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام • قال كلا ان معى ربى سيهدين • اللهم الا ان يقال ان المراد مطلق الترقى سواء كان اصل الترقى اودوام الترقى والجمع بين الحقيقة والمجاز يصح على مذهب المصنف على انه من عموم المجاز فلانزاع فى جوازه * **قوله** (وكان المعلوم) جملة ابتدائية مسوقة لبيان ان الترقى والانتقال المذكورين مؤديان الى هذه الحالة فلذلك صارا سببين للخطاب على سبيل كالمشاهدة واما جعله عطفا على الترقى بحسب المعنى اى واصيرورة المعانى والمعلوم كالمعاين الخ تكلف ولا باعث له وفى بعض النسخ فكان بالفاء وهذا يؤيد ماذكرناه (صار عيانا والمعقول مشاهدا والغيبة حضورا) * **قوله** (بنى اول الكلام) جملة مستأنفة بيانية فلهذا اختير الفصل وقيل جملة مستقلة لبيان نكتة الانتقال من الغيبة الى الخطاب على مذاق علماء الباطن بعد بيانها على مسلك علماء الظاهر ولذا فصلها عما قبلها تنبيها على شرافة هذه النكتة كانها ليست من جنس ما قبلها انتهى

قوله والترقى من البرهان الى العيان عطف على الاختصاص لكن المراد بالتفضيل فى لفظ الادل فى حق المعطوف عليه الزيادة على ما اضيف اليه وفى حق المعطوف الزيادة المطلقة لفقد اصل الدلالة على الترقى فى الصفات لان دلالة الصفات جمعا وفرادى انما هى من طريق البرهان الصرف وهذا وجه آخر فى نكتة الالتفات والعطف فى قوله والانتقال من الغيبة الى الشهود يحتمل ان يكون عطف التفسير ويحتمل ان يكون وجها آخر من وجوه الترقى فان الاول ترق من الدليل الى المدلول كالترقى من المقدمات الى النتيجة والثانى ترق من الغيبة الى الحضور وهذا الذى ذكره هو محصل ما قالوا فى هذا المقام بلسان اهل العرفان ان الحمد مبادى حركة المريد فان نفس السالك اذا تركت ومرآة قلبه اذا انجلت فلاحت فيها انوار العناية والعناية التى اوجبت الولاية تجردت النفس الزكية للطلب فرأت اثار نعم الله عليها سابغة والطافه غير متناهية فحمدت على ذلك واخذت فى الفكر فكشف لها الحجاب من وراء استار العزة عن معنى رب العالمين فشاهدت ماسوى الله تعالى على شرف الفناء مفتقرة الى المبقى محتاجة الى التربية فترقت اطلب الخلاص من وحشة الديار وظلمة السلوك الى الاغيار فهبت من نفحات جنات القدس نسمات الطاف الرحمن الرحيم وفرحت من هذا المقام بلغات بوارق الجلال من وراء سحاب الجمال الى الاحد الصمد المالك الحقيق فنادت بلسان الاضطرار فى مقام لمن الملك اليوم لله الواحد القهار اسلمت نفسى اليك والجأت ظهرى اليك وهناك خاضت لجة الوصول وانتهت الى مقام العين فتحققت بسمة العبودية فقال اياك نعبد وههنا انهاء مقام السالك الاترى الى سيد الخلق كيف عبر عن مقامه هذا بقوله تعالى • سبحان الذى اسرى بعبده ليلا • فطلبت التمكين بقوله اياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم واستعاذت عن التلوين بقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقصد مستكملا ورجع مكملا وفى كلام صاحب المفتاح ايماء الى هذا المعنى من اراد فليرجع الى ما فصله فى المفتاح واطنب فى بيان حسن موقع الالتفات فى اياك نعبد فقوله بنى اول الكلام الخ استيناف اورده لبيان وجه الترقى المذكور

(٢ سيالكوتى منه)

ولايخفى مافيه اذالظاهر انه جواب سؤال كانه قيل لم اختير اولا التعبير بالغائب ثم بالخطاب حتى احتيج الى القول بالترقى الخ فهلاسلك اولا مسلك الخطاب فاجاب بمامرى (على ماهو مبادى) * قوله (حال العارف) اى العارف بالله وصفاته وسائر مايجب معرفته على المكلف ومعنى من هو بصدد المعرفة بعيد جدا الاان يقيد المعرفة بقيد يناسب المقام و يؤيد ماذكرنا ان المصنف لم يذكر الايمان بالشرايع بل اكتفى بالاستدلال بصنايعه على عظم الخ لاعلى وجوده ووحدانيته * قوله (من الذكر) اى لله تعالى المستفاد من الحمدلله (والفكر والتأمل) فى احوال الافاق والانفس حسبما امكن له وان لم يقدر على ترتيب مقدمات موصلة الى مطالب عالية حتى قيل من رأى امرا عجيبا فقال سبحان الله فقد دخل فى زمرة الناظرين وجملة المستدلين وهذا مستفاد من رب العالمين (والتأمل فى اسمائه والنظر فى الائه) المستفاد من الرحمن الرحيم اذالمراد بالاسماء الاسم الذى يؤخذ من صفاته دون الاسم العلمى المأخوذ من ذاته قدمر توضيحه نقلا عن المواقف واستفادة النظر فى آلائه باعتبار النظر بعين الاعتبار ثم الفرق بين الآلاء وايات الافاق والانفس اعتبارى اذلايخلو ايات عن كونها آلاء (والاستدلال بصنايعه) مستفاد من رب العالمين ايضا اخره لمدخلية الرحمن والرحيم ايضا وقيل مستفاد من مالك يوم الدين ولعل مراده بملاحظة يوم الدين ومافيه من الامور العظام التى تحير دونه الافهام فحينئذ يتضح حسن هذا الكلام لكن المتبادر من الاستدلال بصنايعه الاستدلال بمشاهدة الاثار الدالة (على عظيم شان) صانعه القهار * قوله (وباهر سلطانه) من بهر بمعنى غلب والسلطان الولاية والقدرة وقد يجئ بمعنى الحجة ولاتناسب هنا (ثم قفى بماهو منتهى امره وهو ان يخوض فى لجة الوصول و يصير من اهل المشاهدة فيراه عيانا ويناجيه شفاها اللهم اجعلنا من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر) * قوله (ومن عادة العرب) عدل عن قول الكشاف هذا يسمى الالتفات فى علم البيان لوجوه اما اولا فلان كلامه خاص بالالتفات وهذا عام له ولغيره كما سيتضح واما ثانيا فلان التعبير بعادة العرب اولى من التعبير بعلماء البيان اذ ظاهره غير عام لجميع العرب العرباء وان اعتذر عنه النحرير التفتازانى بانه اراد بالبيان مايعم العلوم الثلثة على ماهو اصطلاحه فى مواضع كثيرة انتهى اذالعلوم العربية غير منحصرة فى العلوم الثلثة بل لايبعد ان يقال انه لايختص بالعلوم بل هو فى محاوراتهم يحاورون بافانين الكلام فى اداء المرام واما ثالثا فلان كلام المصنف مشعر بالحصر كما هو الامر كذلك اذالبلاغة والفصاحة مختصتان بلسان العرب فعلم منه ان المراد بالعرب هنا مايقابل العجم لامقابل الاعراب اذاهل البادية وهم المراد بالاعراب لهم اولا كثرهم فصاحة وبلاغة واعتبارات لطيفة بحسب السليقة * قوله (التفنن فى الكلام) اى ايراد الكلام بالافانين اى الاساليب يقال تفنن الرجل فى حديثه اذاجاء بالافانين اى الاساليب اى التفنن بالاظهار والاضمار باستعمال كل منهما فى الموضع الاخر وبالموصولات واسماء الاشارات والاخبارية والانشائية والمضى والمضارع وافراد الكلام وتركيبه وغير ذلك مما يكون به الكلام مطابقا لمقتضى الحال وان كان مخالفا لظاهر الحال * قوله (والعدول من اسلوب) من قبيل عطف الخاص على العام ان حمل العدول على ظاهره وهو الانتقال من ذلك الاسلوب بعد العمل به (الى) اسلوب (آخر تطرية له وتنشيطا للسامع) فحينئذ النكتة فيه التنبيه على ان ذلك العدول لكونه متكاثر الفوائد ومتناثر الفرائد كانه امر اخر غير التفنن المذكور واعلى منه بلاغة اوعطف تفسير ان حمل العدول على خلاف ظاهره وهو اختيار اسلوب من الاساليب باعتبار مطابقته للاعتبار المناسب مطلقا واليه مال بعض المحشين نظرا الى اشد مناسبته بالمقام لكن يرد عليه انه لا الحاجة الى تطويل الكلام فلم يصرح فى اول الامر بالمرام كما فعله صاحب الكشاف والقول بانه اراد الاجمال ثم التفصيل فانه اوقع فى النفس ضعيف فانه لاحاجة اليه فى مثل هذا المقام ثم حاول توضيح ذلك العدول وتفصيله فقال (فيعدل من الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم وبالعكس كقوله تعالى * حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم *) وبعضهم حمل هذا على التفسير ايضا واعترض عليه بانه اخص ولايخفى ان الفاء ظاهر فى التفصيل ولو كان تفسيرا لاتى بالواو كما فى قوله والعدول الخ فانه تفسير على زعمه على ان مجئ الفاء للتفسير ليس بشايع ولما كان اعتراضه على كون الفاء تفسيريا وانت تعلم حاله سقط اشكاله لكن تفصيله قاصر عن استيعاب الاقسام الستة للالتفات فانه فصل اربع صور الالتفات من الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم وبالعكس وهو الالتفات من الغيبة الى الخطاب

قوله ومن عادة العرب التفنن فى الكلام يريد به ان يبين للالتفات نكتة عامة وهذه النكتة هى التى توجد فى جميع صور الالتفات وخصوصيات موارده واذاقورنت بهذه النكتة فى بعض المواضع نكتة اخرى خاصة افادت للكلام زيادة حسن وقبول وهى تختلف باختلاف المقامات والاحوال

قوله كقوله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم فيه التفات من الخطاب الى الغيبة لان المراد بضمير الخطاب فى كنتم وبالضمير المجرور فى بهم واحد وفى قوله والله الذى ارسل الرياح الاية من الغيبة الى التكلم وفى قول امرئ القيس تطاول ليلك البيت فيه ثلاثة التفاتات فى ثلاثة ابيات فان مخاطبة الانسان لنفسه عنده من باب الالتفات وعند غيره من باب التجريد فالالتفات الاول فى ليلك التفت فيه من التكلم الى الخطاب من حيث انه قال ليلك فى مقام ليلى والافصح فتح الكاف فى ليلك لان المراد به الشخص من حيث هو لا النفس من حيث هى لان النفس بعض الشخص لا كله ولواريد بالنفس العين بمعنى الذات فالانسب ايضا الفتح لان العين هو الشخص والدليل على ذلك انه لم تكتب ياء المخاطبة فى آخر لم ترقد وفتح الكاف ذلك ومبنى الخلاف بينه و بينهم انه لايشترط فى الالتفات وجود التعبيرين بل يكتفى بان يكون مقتضى الظاهر طريقا آخر لكنه لم يسلك بل سلك مايقتضيه الحال غير مقتضى الظاهر والقوم يشترطه والالتفات الثانى من الخطاب الى الغيبة حيث عبر عن نفسه اولا بضمير الخطاب ثم بضمير الغيبة فى بات والالتفات الثالث من الغيبة الى التكلم حيث عبر عن نفسه بياء المتكلم فى جاءنى بعد التعبير بضمير الغيبة فى بات ولواجرى الكلام على ظاهره لقال

* تطاول ليلى بالاثمد * ونام الخلى ولم ارقد *
* وبت وباتت لنا ليلة * كليلة ذى العاير الارمد *

وذلك من نبأ جاءنى الخ والالتفات لغة مأخوذ من التفت الانسان يمنة ويسرة وفى اصطلاح جمهور البلغاء هو التعبير عن الشئ باحد الطرق الثلاث من التكلم والخطاب والغيبة بعد التعبير عنه بطريق آخر من تلك الطرق والسكاكى لما التزم ان بعض مايعبر به عن الشئ على خلاف مقتضى الظاهر من باب الالتفات لزمه ان يعمم التعريف ويقول بعد التعبير عنه بطريق آخر او بعد ان يكون بمقتضى الظاهر طريقا آخر ليندرج فيه مثل تطاول ليلك ومنهم من قرر الالتفاتات الثلاثة فى الابيات الثلاثة على مذهب الجمهور حيث تكلف وجود التعبيرين فى ٢٢

ومن التكلم الى الغيبة ثم ذكر مثالها فان الاية الاولى مثال الالتفات من الخطاب الى الغيبة والاية الثانية مثال الالتفات من الغيبة الى التكلم وفى البيت ايضا كذلك فمن الخطاب الى الغيبة حيث قال وبات والقياس بت بالخطاب كالآية الاولى وايضا من الغيبة الى التكلم فى جاءنى والقياس جاءه ولما لم يكن لايراد المثالين للصورتين والسكوت عن البواقى وجه قال بعض المحشين انما اورد البيت باعتبار اشتماله على الالتفات من التكلم الى الخطاب فى ليلك والقياس ليلى وهذا مذهب السكاكى والظاهر ان مذهب صاحب الكشاف هذا ايضا حيث قال وقد التفت امرئ القيس ثلث التفاتات فى ثلثة ابيات فعلم ان مذهب السكاكى موافق لمذهبه والظاهر ان المصنف رضى به فحينئذ تحقق الامثلة الثلثة للصور الثلثة الاولان من الالتفات مطلقا والثانى عند السكاكى وفيه خدشة جدا * قوله (وقوله والله الذى ارسل الرياح) الرياح ثمانية كما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما (فتثير سحابا) ٢ فان الصباء تثير السحاب والشمال تجمعه والجنوب تدره والدبور تفرقه انتهى كذا قاله المصنف فى سورة الاعراف فعلى هذا المراد بالرياح الصباء والجمع باعتبار افراده (فسقناه) من السوق الى * بلد ميت * لاحياته اولسقيه * فاحيينا به الارض * بالمطر النازل منه وذكر السحاب كذكره اوبالسحاب فانه سبب السبب اوالصائر مطرا * بعد موتها * بعد يبسها والعدول فيها من الغيبة الى ماهو ادخل فى الاختصاص لمافهم من مزيد الصنع * كذلك النشور * اى مثل احياء الموتى نشور الاموات فى صحة المقدورية اذليس بينهما الا احتمال اختلاف المادة فى المقيس عليه وذلك لامدخل فيهما وقيل فى كيفية الاحياء فانه تعالى يرسل ماء من تحت العرش تنبت منه اجساد الخلق وقيل فى تفسير قوله تعالى * يوم يناد المناد * اسرافيل اوجبرائيل فيقول ايتها العظام البالية والاوصال المتقطعة واللحوم المتمزقة والشعور المتفرقة ان الله يأمركن ان تجتمعن لفصل القضاء قاله المصنف (وقول امرئ القيس * تطاول ليلك بالاثمد * ونام الخلى ولم ترقد * وبات وباتت له ليلة * كليلة ذى العاير الارمد * وذلك من نبأ جاءنى * وخبرته عن ابى الاسود *) وامرئ القيس هذا هو ابن عانس بالنون قبل السين المهملة بن يونس بن امرئ القيس وفد على النبى عليه السلام فاسلم وشهد فتح البحر باليمن ثم حضر الكنديين حين ارتدوا ولم يكن فيهم بل ثبت على اسلامه وسكن الكوفة ومعنى امرئ القيس رجل الشدة لان القيس فى اللغة الشدة والمسمون جماعة والمراد ماذكر تطاول ليلك بالاثمد الخ من البحر المتقارب * قوله (واياضمير ٣ منصوب منفصل ومايلحقه من الياء والكاف والهاء حروف زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة لامحل لها من الاعراب كالتاء فى انت والكاف فى ارأيتك وقال الخليل ايامضاف اليها واحتج بماحكاه عن بعض العرب اذابلغ الرجل الستين) ان ايا اسم مبهم يكنى به عن المنصوب وجعلت الياء فى اياى والكاف فى اياك والهاء فى اياه بيانا للمقصود ونقل عن المحقق التفتازانى انه قال ان المحققين كالخليل وسيبويه والاخفش ٩ والمازنى وابى على وغيرهم ان ايا مشترك بين التكلم والخطاب والغيبة فكان معناه المرجوع اليه المتقدم لا المفهوم بل ما صدق عليه كما فى المرفوع للغائب اوللمخاطب اوللمتكلم انتهى وارادوا بالاشتراك الاشتراك المعنوى كاشتراك الحيوان بين الفرس والانسان لماذكرنا ان ايا اسم مبهم بحياله واللواحق حروف فيتنوع الى متكلم ومخاطب وغائب بتلك اللواحق كتنوع الصلوة بالاضافة الى محلها على ثلثة انواع فى قيل الصلوة من الله الرحمة الخ لكن لفظ المتقدم فى قول الائمة فكان معناه المرجوع اليه المتقدم لايعرف له وجه اذظاهره ينتظم فى صورة تحققه فى ضمن الغائب بلحوق الهاء ولما كان معناه مستقلا فى نفسه بسبب انه مبهم يكنى به عن المنصوب كان اسما كلفظة ذو وفوق والتعيين بالتكلم ونحوه لبيان المقصود لاداخلا فى مفهومه والالكان حرفا بقى الكلام فى انه مضمر بحياله والمضمر ماوضع لمتكلم اومخاطب اوغائب تقدم ذكره فتعريفه غير صادق على ايا لكونه غير موضوع للمتكلم واخويه بل لا يصدق عليه تعريف المعرفة فضلا عن تعريف المضمر اذالمعرفة ماوضع لشئ بعينه وايا ليس كذلك ويمكن الجواب بان الوضع اعم من الشخصى والنوعى فلفظ ايا وان لم يكن موضوعا لشئ بعينه بالشخصى من التكلم ونحوه لكنها موضوعة له بالوضع النوعى كما اجيب به عن الاشكال بالمعرف باللام والنداء والاضافة فيندفع المحذوران معا ولايخفى مافيه من التكلف والتعسف ولا يرد هذا على القول بان الكاف واخويه ضمائر واياعمدة ٤ لكن يرد عليه انه منع ٦ تعذر النطق بها مفردة حين فصلت عن العوامل ولايرد ذلك الاشكال على القول بان الضمير هو المجموع وهو قول الكوفيين لكنهم اعترضوا عليه بانه لايعرف اسم يتغير اخره فيقال اياه واياها واياكم الى غير

٢٢ كل التفات منها فزعم ان الالتفات الاول فى بات حيث انتقل من الخطاب الى الغيبة والثانى فى ذلك انتقل من الغيبة الى الخطاب والثالث فى جاءنى من الخطاب الى التكلم وبعضهم تنبه ان حرف الخطاب فى ذلك ليس عبارة عما عبر عنه بالضمير السابق فجعل فى جاءنى التفاتين احدهما من الخطاب السابق فى ليلك والآخر من الغيبة فى بات وكلاهما فاسد فان كلام السكاكى فى مواضع مشعر بان احد اقسام التجريد اعنى مخاطبة الانسان نفسه كما فى تطاول ليلك التفات اقول فى ان حرف الخطاب فى ذلك ليس عبارة عما عبر عنه بالضمير السابق نظرا الان الكلام لابدله من مخاطب والشاعر جعل المخاطب فى بدء التكلم بهذه الكلمات نفسه جرى الابيات على منوال مخاطبة النفس فحينئذ يجب ان يكون المراد بحرف الخطاب فى ذلك نفسه فاذن يكون المعبر به عين المعبر بضمير الغيبة فى بات وان كان الاشارة بذلك الى تطاول الليل والبيتوتة المذكورين والاثمد بفتح الهمزة وضم الميم اسم موضع والاثمد بكسرهما حجر يكتحل به والخلى الخالى من الغم والجار اعنى له حال من ليله لامتعلق ببات لان الافعال الناقصة لاتتعلق بها الحروف الجارة اذليس فيها حقيقة الحدث بل هى فى التقدير قيود لاخبارها وايضا لامعنى لتعلقه به والعاير العوار وهو القذى الرطب الذى يرميه العين الى الموق والى حواليها وقيل العاير الرمد والارمد صفة ذى العاير والنبأ الذى جاءه هو ٢٣

(٩ والفارابى نسخه)

٢ فتثير سحابا حكاية الحال الماضية والمعنى فاثارت استحضارا لتلك الصورة البديعة الدالة على كمال الحكمة ولان المراد بيان احداثها بهذه الخاصية ولذلك اسنده اليه تعالى ويجوز اختلاف الافعال للدلالة على استمرار الامر منه

٣ لا اسم ظاهر كما ذهب اليه الزجاج والسيرافى واللواحق مضمرات اضيف اليها اياكان اياك بمعنى نفسك قاله النحرير التفتازانى وقال بعضهم ان المضمرات موضوعة لمعان معينة من حيث انها معينة باعتبار امر كلى كما اختاره صاحب المواقف وايا على هذا المذهب ليس كذلك منه

٤ لتلك اللواحق يعتمد النطق بها عليه فان العمدة ما يعتمد عليه كالدعامة وهى عماد البيت منه

٦ الا ان يقال المراد تعذره بها دالة على معانيها حال الاتصال مثل ضربه وضربك وضربنى فيندفع المنع منه

هذا ولعل لهذا مرضه المصنف ورضى بالاول لان التكلف الذى ارتكبه فيه له نظائر فى كلامهم كما اشرنا اليه * قوله (فاياه وايا ٧ الشواب) اى فليبح نفسه عن التعرض للشواب وليبح الشواب عن التعرض له الشواب جمع شابة كدابة ودواب (وهوشاذ لايعتمد عليه وقيل هى الضماير واياعمدة فانها لما فصلت عن العوامل تعذر النطق بها مفردة فضم اليها ايا لتستقل به وقيل الضمير هو المجموع وقرئ اياك بفتح الهمزة وهياك بقلبها هاء) * قوله (والعبادة) اى جنسها اوالفرد الكامل منها والاول هوالمعول عليه اذفيه تنبيه على ان العبد مالم يكن خاضعاله تعالى باقصى غاية الخضوع لم يكن عابدا ولا يصير حامدا * قوله (اقصى غاية الخضوع والتذلل) لما كان للخضوع حدود اونهايات ولفظة الغاية شاملة لها باسرها ولم تختص باقصى الحدود اضاف اقصى اليها تنصيصا للمقصود فلاحاجة الى جعل الاضافة بيانية بل لاوجه له فان الجدران غايات وحدود للبساتين مع ان للجدران غاية ايضا وايضا الرأس غاية للسمكة وله ايضا نهاية الخضوع اللين والانقياد والخشوع الاخبات ومنه الخشعة للرملة المتطأمنة ولذلك يقال الخشوع بالجوارح والخضوع بالقلب كما ذكره المصنف فى قوله تعالى • وانها لكبيرة الاعلى الخاشعين • فاختيار الخضوع هنا اما للتنبيه على ان الاعتبار و النظر الى خضوع القلب لانه رئيس الاعضاء وملاك الجسد فاذا خضع لربه وخاف من جلاله خشع جميع اعضائه اواستعمل الخضوع هنا فى المعنى الاعم الشامل لخشوع الجوارح وانقياد القلب وتذلله وهذا التعريف فى غاية البراعة ونهاية الحسن والوجازة حيث عم الفعل الجوارح والقلب والتروك ايضا اذا ترك القبايح خوفا من المولى ومخالفة للهوى بعد تمكنه من فعل المشتهى والعبودية ادنى منها وقيل العبادة فعل ما يرضى به الله تعالى والعبودية الرضاء بما فعل الله تعالى كذا قال ابو السعود وفيه مخالفة لما ذكره الامام من ان العبودية ٨ مع التنبيه على ان اعمال الجوارح منوط صحتها على قصد القلب وتخضعه مع الوصول الى غايته القصوى وتخشعه مع التعظيم بالمرتبة العليا وغير ذلك من المزايا الاوفى واما تعريف ابن الخطيب كما فى اللباب واختاره الشريف فى التعريفات وهو فعل المكلف على خلاف نفسه تعظيما لربه اوعبارة عن الفعل الذى يؤتى به لغرض تعظيم الغير فساكت عن التنبيه على هذه النكات وقاصر عن التعميم ظاهر الى ترك المنكرات * قوله (ومنه طريق معبد اى مذلل) بالوطئ * قوله (وثوب ذوعبدة اذا كان فى غاية الصفاقة) اى ثوب معبد تفنن فى البيان فذكر احدهما بالمشتق والآخر بحمل ذو والمآل واحد وفى بعض الحواشى على الكشاف ومنه اى ومن معنى العبادة يريد ان العبادة مشتملة على معنى القوة قال فى المجمل يقال ناقة ذات عبدة اى قوة وشدة انتهى اى لما كانت العبادة عبارة عن اقصى غاية الخضوع كانت مشتملة على معنى القوة اما قوة العابد حتى وصل بها الى تلك الغاية اوقوة فى العبادة حيث وصلت الى تلك الغاية فى الخضوع والذلة واليه اشار صاحب الكشاف حيث قال ومنه ثوب ذوعبدة اذا كان فى غاية الصفاقة وقوة النسج ولوتعرض له المصنف ايضا لكان احسن بيانا واعلى سبكا ثم قيل الطريق المذلل الطريق المنقاد الغير المتأبى والثوب ذوعبدة مالا يتأبى فى شئ يعمل به ويطبق كل ما يعمل به انتهى ومعنى كون الطريق منقادا كون السلوك سهلا وكونها لقبول الانبات اهلا قال الله تعالى • هو الذى جعل لكم الارض ذلولا • الآية ٢ وهو مثل لفرط التذلل وهو معنى العبادة ومعنى انقياد الثوب وتذلله قبول كمال النسج وعدم ابائه عنه لكونه فى غاية الرقة واللينة والظاهر ان اطلاق الانقياد وعدم الاباء عليهما بطريق الاستعارة * قوله (ولذلك) اى ولكون اقصى غاية الخضوع (لاتستعمل) فى الشرع (الافى الخضوع لله تعالى) اذ غاية التعظيم ونهاية التذال لايستحقها الامن له غاية الافضال والانعام وهو الله تعالى ذوالجلال والاكرام * قوله (والاستعانة طلب المعونة) مطلقا سواء كان فى جلب المنفعة اودفع المضرة والنصرة مختصة بدفع المضرة كما سيصرح به المصنف فى تفسير قوله تعالى • ولاهم ينصرون • ولذا اختير هنا الاستعانة على الاستنصار والقول بانه اختير الاستعانة لرعاية الفواصل راجع الى اللفظ * قوله (وهى اماضرورية) اى لابد منها ولولا ذلك لما حصل الفعل كما سيتضح (اوغير ضرورية) اى وليس بلازم لكن مطلوبة ايضا لتيسير الفعل * قوله (والضرورية مالايتأتى) مالايحصل (الفعل دونه) اى عند عدمه ووقت انتفائه (كاقتدار الفاعل) اى قدرة الفاعل على ذلك الفعل الذى اراده وقصده (وتصوره) اى تصور ذلك الفعل وادراكه اذ توجه النفس الى المجهول المطلق محال بالبداهة وبالاتفاق (وحصول الة) كالمنشار والقادوم للنجار والقلم للكاتب (ومادة) كالخشب والاوتاد للنجار

٢٣ خبر قتل ابى الاسود وهذه ابيات من قصيدة مرثية ابى الاسود والالتفات على ستة اقسام حاصله من ضرب الاثنين فى الثلثة فاستوفى رحمه الله ذكر اربعة منها بقوله فيعدل مع قوله وبالعكس واهمل ذكر واحد من تلك الستة وهو الالتفات من التكلم الى الخطاب لندرته ولم يهمله مثالا ان قلنا ان فى ليلك التفاتا والا فلا ومثل الاصل بالاتين وقول امرئ القيس واكتفى من مثالى العكس بما نحن فيه اعنى الالتفات من الغيبة الى الخطاب وفى اياك نعبد وترك مثال واحدة من صورتى العكس اعنى الالتفات من التكلم الى الغيبة اللهم الا ان يعد التعبير بلفظ المظهر فى مقام المضمر المتكلم من الالتفات على ما ذهب اليه الامام السكاكى وح يكون فى الآية الثانية مثال له ايضا حيث قال الله الذى ارسل الرياح فى مقام انا الذى ارسلت الرياح

٧ وجه الاحتجاج انه استعمل ايا مضافا الى الظاهر فعلم انه مضاف الى الضماير ايضا سعد

٨ العبادة ان يعبد الله طمعا فى الثواب اوهربا من العقاب والعبودية ان يعبد الله لاجل ان يتشرف بعبادته او بقبول تكاليفه اوبالانتساب اليه وهذه الدرجة اعلى من الاولى والعبودية ان يعبد الله لكونه آلها وخالقا كذا قاله الامام مختصرا فعلم منه ان العبودية اعلى مرتبة مما عداها سعد

قال الامام العبودية ان يعبدانه لكونه الها وخالقا فهى اعلى مرتبة مماعداها سعد

٢ اشار به الى ان مذلل اسم مفعول من التفعيل مأخوذ من الذل بكسر الذال بمعنى الانقياد لامن الذل بضم الذال ضد العز فانه لايناسب هنا سعد

قوله فاياه وايا الشواب اى فليبعد نفسه ان يتعرض للشواب وليبعد الشواب عن ان تعرض لنفسه وهذا وان كان شاذا من حيث الاضافة الى المظهر لكن فيه دلالة على ان بين ايا و بين هذه اللواحق اضافة وهى اماضرورية اوغيرها الخ الاولى هى المسماة فى اصول الفقه بالقدرة الممكنة اعنى ادنى ما يتمكن به المرأ من ايجاد الفعل وهو المسمى فى علم الكلام بالاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وهى مناط التكليف اتفاقا اما عند من لايجوز التكليف بما لايطاق نحو الماتريدية والمعتزلة فظاهر واما عند من يجوزه كالاشاعرة فلانهم انما قالوا بالجواز فقط لابالوقوع والثانية هى المسماة فى الاصول بالقدرة الميسرة اعنى مايتمكن من ايجاد الفعل بدونه ولكن لايحصل اليسر الابه فهى مناط يسر التكليف لااصله فلذا اختص ببعض التكاليف الشرعية بخلاف الاولى فانها اعم

والقرطاس والمداد للكاتب مثلا فعلم ان الاخيرين مختصان بالاشياء التى لها مواد يحتاج الى آلة واما الاولان فعامان (يفعل بها فيها) * قوله (وعند استجماعها) يصح ان (يوصف الرجل) اى المكلف فذكر الرجل للتغليب اولان بعض الاحكام مختصة به (بالاستطاعة) فهى اخص من القدرة اذ القدرة عبارة عن تمكن العبد من الفعل وحده وان الاستطاعة فهى عبارة عن مجموع القدرة والآلات والاسباب والشرائط ولامانع من استعمال كل منهما فى موضع الاخر وبمعنى الاخر عند ظهور المراد (ويصح ان يكلف بالفعل) اى بادائه فان القدرة شرط لوجوب الاداء لالنفس الوجوب فان نفس الوجوب يثبت بالسبب والاهلية كالمريض والمسافر فان الصوم فى رمضان واجب عليهما ولاتكليف عليهما بالاداء ثم القدرة هنا القدرة الممكنة وهى ادنى مايتمكن به المأمور على اداء المأمور به من غير حرج غالبا وهى شرط لاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان اومانيا * قوله (وغير الضرورية تحصيل مايتيسر به الفعل ويسهل كالراحلة للسفر للقادر على المشى او يقرب الفاعل الى الفعل ويحثه عليه) وماثبت فى كتب الاصول ان الزاد والراحلة فى الحج من قبيل القدرة الممكنة وكلامه رحمه تعالى يشعر بانها من قبيل القدرة الميسرة (وهذا القسم لايتوقف عليه صحة التكليف) وان وقع التكليف بسببه لكنه لايتوقف عليه اذ يمكن بدونه (والمراد طلب المعونة فى المهمات كلها اوفى اداء العبادات والضمير المستكن فى الفعلين للقارئ ومن معه من الحفظة وحاضرى صلوة الجماعة اوله ولسائر الموحدين ادرج عبادته فى تضاعيف عباداتهم وخلط حاجته بحاجتهم لعلها تقبل ببركتها ويجاب اليها ولهذا شرعت الجماعة وقدم المفعول للتعظيم والاهتمام به والدلالة على الحصر ولذلك قال ابن عباس رضى الله عنهما معناه نعبدك ولا نعبد غيرك وتقديم ماهو مقدم فى الوجود والتنبيه على ان العابد ينبغى ان يكون نظره الى المعبود اولا وبالذات ومنه الى العبادة لامن حيث انها عبادة صدرت عنه بل من حيث انها نسبة شريفة اليه ووصلة بينه وبين الحق فان العارف انما يحق وصوله اذا استغرق فى ملاحظة جناب القدس وغاب عما عداه حتى انه لايلاحظ نفسه ولاحالا من احوالها الامن حيث انها ملاحظة له ومنتسبة اليه ولذلك فضل ما حكى الله تعالى عن حبيبه صلى الله عليه وسلم حيث قال لاتحزن ان الله معنا على ما حكاه عن كليمه حيث قال ان معى ربى سيهدين وكرر الضمير للتنصيص على انه المستعان به لاغير وقدمت العبادة على الاستعانة ليتوافق رؤس الآى ويعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى الى الاجابة واقول لما نسب المتكلم العبادة الى نفسه اوهم ذلك تبجحا واعتدادا منه بما يصدر عنه فعقبه بقوله واياك نستعين ليدل على ان العبادة ايضا مما لاتتم ولاتستتب له الابمعونة منه وتوفيق وقيل الواو للحال والمعنى نعبدك مستعينين بك وقرئ بكسر النون فيهما وهى لغة بنى تميم فانهم يكسرون حروف المضارعة سوى الياء اذالم يضم مابعدها) ٩ * قوله (بيان للمعونة المطلوبة) هذا على تقدير كون المراد بالاستعانة الاستعانة على اداء العبادة كما يفصح عنه عبارة الكشاف حيث قال الاحسن ان يراد بالاستعانة به وبتوفيقه على اداء العبادة ويكون قوله اهدنا بيانا للمطلوب من المعونة فيحصل بين الكلام كمال الانتظام وفى كلام المصنف ايضا اشارة اليه حيث قال اوافرادا فانه بناء على كون المراد الاستعانة فى جميع المهمات فارادبها هنا ماذكرنا فان قوله اياك نستعين بعد قوله نعبد دل على طلب الاعانة على العبادة التى نسبها العارف لنفسه وصار اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة واشتدت الملايمة بين الجمل الثلث لكن هذا على تقدير كون المراد بالصراط المستقيم الحق مطلقا كانه قال العابد وفقنا لكل حق وصواب فى اداء العبادة والصلوة واما اذا اريد به ملة الاسلام فلم يكن الارتباط بتلك المثابة وعن هذا اختار المصنف كون المراد به طريق الحق ومن هذا الوجه المختار يكون اهدنا فى بابه ولاحاجة الى التأويل الذى ارتكبه المصنف فيما سيجئ وبالجملة ان طلب المعونة امافى المهمات كلها اوفى اداء العبادات والمراد بالصراط المستقيم اماطريق الحق اوملة الاسلام فالاحتمالات اربعة واذا لوحظ كون المعونة ضرورية اوغير ضرورية يزداد الاحتمالات على اربعة فاذا اريد الاستعانة على اداء العبادة وبالصراط المستقيم طريق الحق يحصل بين الكلام احسن الالتيام كما مر بيانه على التمام وهذا مااختاره المصنف وماعداه من الاحتمالات المذكورة وان وجد الارتباط بين الجمل الثلث فى الجملة لكنه ليس بهذه المرتبة يعرفه من له سليقة وان نظر الى مجرد الارتباط بين الجملتين واياك نستعين اهدنا يتحقق الالتيام التام فى بعض الاحتمالات المذكورة كما فى الاحتمال المختار لكن الكلام فى الانضباط بين الجمل الثلث والمراد

قوله والمراد طلب المعونة فى المهمات كلها اوفى اداء العبادات الوجه الاول مبنى على ان حذف المستعان فيه لاجل التعميم كحذف المفعول به فى بعض المواضع لذلك الغرض كما قال صاحب الكشاف فى تفسير انعمت عليهم واطلق الانعام ليشمل كل انعام يعنى بناء على امتناع الترجيح من غير مرجح والوجه الثانى على ان حذفه للاختصار اعتمادا للقرينة والثانى هو الاوفق لتلاوم الآى وانتظام جملها فى اخذ بعضها بحجز بعض حيث وقع اياك نعبد بيانا للحمد واياك نستعين طلبا للاعانة على العبادة واهدنا بيانا للاعانة فتلاحقت الجمل الاربع فان قيل التلاوم يحصل بالتعميم ايضا لشموله الاستعانة على اداء العبادة يقال ليس ذلك من التلاحق والاخذ بالحجز فى شئ لان التلاحق انما يكون اذا كانت الجملة الثانية ناظرة الى الاولى بخصوصها واذا كانت الاستعانة عامة لم يكن اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة التى هى المعونة على اداء العبادة قال صاحب الكشاف والاحسن ان يراد الاستعانة به وبتوفيقه على اداء العبادة ويكون قوله اهدنا بيانا للمطلوب من المعونة كانه قيل كيف اعينكم فقالوا اهدنا الصراط المستقيم وانما كان احسن ليلاوم الكلام واخذ بعضه بحجزة بعض

قوله ولساير الموحدين اختيار لفظ الموحدين على المؤمنين لان اياك نعبد واياك نستعين من حيث انه مفيد الحصر والتخصيص قوله بالتوحيد

قوله وتقديم ماهو مقدم فى الوجود فان الله تعالى كان ولاشئ معه والتنبيه الخ ذكر لتقديم المفعول وجوها خمسة لاحظ فى خامسها كلام ابى على فى مقامات العارفين موضع منها انه قال ثم انه اى العارف ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لاحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة له لامن حيث هى بزينتها وهناك يحق الوصول ومنها ماقال من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانى ومن وجد العرفان كانه لايجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول

قوله ولذلك فضل الخ اى ولكون نظرا العابد العارف اولا الى المعبود واستغراقه فى ملاحظة جنابه الاقدس وغيبوبته عن نفسه وعن كل ماعداه معبوده افضل فضل قول حبيبه صلى الله عليه وسلم ان الله معنا على قول كليمه موسى عليه الصلاة ٢٢

بالبيان المعنى اللغوى لانه جواب سؤال مقدرفيكون استينافا معانيا كما اشاراليه بقوله (فكانه قال) الخ * قوله
(فكانه) الفاء للتعليل الفاء ليس بمذكور فى عبارة الكشاف وهو الاولى وايضا عبارة قيل كما فى الكشاف احسن من لفظ
قال وعبارة كانه فى غاية الحسن فى المقال وغرضه بيان مناسبة هذا الكلام بماقبله بانه جواب سؤال نشأ منه لابيان
اختيار الفصل على الوصل فان هذا انشاء وماقبله خبرفلا يخطر بالبال عطف هذا المقال حتى يتصدى لبيان وجه
تركه واختيار فصله نعم اذا عطف الانشاء على الاخبار يطلب له وجه الصحة واما تركه فعلى اصله فلا يرام له النكتة
* قوله (كيف اعينكم) اى باى شئ اعينكم (فقالوا اهدنا) اعنا بالهداية الى الصراط المستقيم والحق القويم وهذا
مراده ولايخفى ان ذلك نفس المعونة لا كيفيتها لكن لما كانت الهداية على حال وصفة قرر الشيخان السؤال
بالسؤال عن الحال واراد السؤال عمابه المعونة كناية للمبالغة وكون المراد المعونة فى اداء العبادة اوفى المهمات كلها
لايستلزم تعين مابه المعونة حتى يستغنى عن استفساره والطلب عن كيفيته * قوله (اوافراد لما هو المقصود
الاعظم) هذا ناظر الى قوله والمراد طلب المعونة فى المهمات كلها كما ان الاول ناظر الى قوله اوفى اداء العبادات
على طريق اللف والنشر المشوش سأل العارف اولا المعونة فى المهمات كلها ثم طلب ماهو المقصود الاعظم
من بين المهمات وهو معونة متعلقة بالامور الدينية فقط بعد طلب الاعانة فى كل امر دنيويا كان اودينيا من قبيل
التخصيص بعد التعميم ولايشترط فيه العطف ولما كان كذلك فالارتباط بما قبله متحقق ايضا ومثل هذا لايقال
انه ابتداء سؤال غيرمربوط بما قبله وكيف يرضى العاقل بان كلامه تعالى خال عن الارتباط والانضباط وكثيراما
نسمع من الشيخين ان هذا الكلام مبين اومؤكد لما تضمنه الكلام السابق ولاريب فى تضمن العام الخاص وقيل
انه توجيه لتخصيص الهداية بالطلب فى مقام الجواب عن قوله كيف اعينكم وليس بيانا لكونه من ذكر الخاص
بعد العام كما فى قوله تعالى • حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى • لان الطريقة المسلوكة فيه العطف بالواو
وكون الهداية للصراط مقصودة داخلة فيما قبله دخولا اوليا لايضر كونه طريقا انتهى ولايخفى عليك ان
السؤال بكيف اعينكم ملايم لكون اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة لالكونه افرادا لماهو المقصود كما هو اللايح من
كلام المصنف وايضا اهدنا طلب خاص فلاجرم انه تخصيص بعد التعميم وكون العطف شرطا مطلوب
البيان وقدصرح المولى الفنارى فى تفسير الفاتحة بذلك حيث قال ومنها التنبيه بالتخصيص بعد التعميم على ان
الثبات على الهداية اهم الحاجة بل لايبعد ان يستدل بهذا البيان على عدم الشرطية اذا الافراد كالنص على
انه خاص مماقبله * قوله (والهداية دلالة بلطف) اى ببر يصل بها العبد الى مبتغاه من حيث لايعلمون وينال
بها مناه من حيث لايحتسبون قال المصنف فى قوله تعالى • الله لطيف بعباده • الآية يبرهم بصنوف من البر
لايبلغها الاوهام قال شارح المشكوة فى شرح الاسماء الحسنى اللطيف اى البر بعباده يوصل اليهم ماينتفعون به
فى الدارين ويهيئ لهم مايسعون الى المصالح من حيث لايعلمون ولايحتسبون فهو من اسماء الافعال وقيل العالم
بالخفيات وقيل هو الخفى عن الادراك والمناسب هنا المعنى الاول ولهذا قال ولذلك تستعمل فى الخير والبر هو التوسع
فى الخير ولانها مستعملة فى كل منهما واما كونه بمعنى الرفق المقابل للعنف وهو فى صفة الاجسام مقابل للغلظة
والكثافة فلايناسب التعرض لبيانه فى حل معنى اطفه بل من اللطف السكوت عنه والدلالة بلطف اى الارشاد
بالخير اوالى الخير مطلقا سواء كان فيها الايصال اولا فان هذه العبارة ظاهرة بل نص فى كونها مشتركة
بالاشتراك المعنوى والاشتراك اللفظى خلاف الظاهر وكونه حقيقة فى احدهما مجاز فى الاخرى خلاف الاصل
ايضا والمعانى التى ذكرها المصنف فيما سيجئ يتحقق فيها الهداية بالمعنى المذكور ولاريب فى ان بعضها معتبر
فيه الايصال وفى بعضها الآخر لايعتبر الايصال فلاوجه للخلاف فى ان الايصال معتبر فيها ولانعم الاختلاف
فى ان الهداية هل يعتبر فيها الايصال ام لاشايع كما سيأتى البيان فى اوائل سورة البقرة لكن هذا التفسير يمكن تطبيقه
على كلا المذهبين فلاوجه للتوقف فى عمومه * قوله (ولذلك) دليل لمى اى ولكون اللطف مأخوذا فى مفهومه
وحقيقته (تستعمل فى الخير) اى فى الدلالة الى الخير حقيقة لانه هو الموافق للاطف كما عرفته قوله (وقوله تعالى فاهدوهم
الى صراط الجحيم) الآية قرينة على ماقلنا من انه لاينكر الاستعمال مطلقا بل ينكر على وجه الحقيقة * قوله
(على التهكم) اى على الاستعارة التهكمية توضيحه انه نزل التضاد وهو شر عظيم ونار الجحيم منزلة الخير الجسيم
بواسطة التهكم فاستعمل الهداية الموضوعة للدلالة على الخير فى السوق الى الشر الذى هو الجحيم كقولهم

٢٣ والسلام ان معى ربى من حيث ان الحبيب صلى الله
عليه وسلم قدم ذكر مولاه على ذكر نفسه والكليم
عكس فى اول كلامه لكن وافق فى آخره

قوله وكرر الضمير اى كرر الضمير الاول المنصوب
مع انه يكفى ان يقال اياك نعبد ونستعين للتنصيص
على تخصيصه بالاستعانة فان اصل التخصيص وان
كان حاصلا بدون التكرير لان المعطوف فى حكم
المعطوف عليه لكن ليفوت معنى التنصيص بذلك

قوله وليعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب
الحاجة ادعى الى الاجابة هذا على ان يراد الاستعانة
فى جميع المهمات على ماهو الوجه المرجوع لا فى ابتداء
العبادة والا لكان الاولى تأخير العبادة لان المعونة
طلبت للعبادة لتتم العبادة وتكمل

قوله واقول لما نسب المتكلم العبادة الخ هذا على
ان يراد بالاستعانة طلب الاستعانة فى العبادة كما هو
الوجه الراجح المستحسن

قوله وقيل الواو للحال فيه نظر لان المضارع
المثبت اذا وقع حالا يجب اخلاؤه عن الواو الا ان
يكون على مذهب ضعيف ادخل الواو نظرا الى
كونه جملة وان كانت لاتحتاج الى الربط نظرا الى
انها بمنزلة المفرد لان التقدير حينئذ اياك نعبد
مستعينين بك وقد سمع قمت واصك وجهه واجاب
عنه الزمخشرى بان اصك حال ماضية قالوا وفيه
للعطف فتقديره قمت وصككت وجهه لكن ابرز
فى صورة المستقبل حركاته لتلك الحال العجيبة الشان
ويجوز على بعد ان يقدر نحن لتكون جملة اسمية
قابلة لدخول الواو ونحن اياك نستعين

قوله بيان للمعونة المطلوبة باياك نستعين بيانا لها
فكانه قيل منك نطلب المعونة التى هى هدايتك
الى صراطك المستقيم هذا الوجه مبنى على ان يراد
بالاستعانة طلب المعونة المقيدة وهى المعونة على
العبادة كما هو الارجح والاقوى وقوله اوادن الخ
مبنى على ان يراد بها طلب المعونة المطلقة الشاملة
للمهمات فيكون تخصيص هذا المهم وهو الهداية
الى الصراط المستقيم بالذكر مع دخوله تحت حياطة
الاطلاق المذكور للتشريف والتعظيم

قوله وقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وارد
على التهكم لما ادعى ان معنى اللطف ملحوظ
فى مفهوم الهداية ورد عليه ان من الهداية
مايستعمل فى غير موضع اللطف فحمله على المجاز
المستعمل فى معرض التهكم

فبشرهم بعذاب اليم والاستعارة التمثيلية غير متعارف فى مثل هذا فانه كما عرفت ان التضاد نزل منزلة التناسب
والتمثيلية التشبيه فى الهيئة واذا كان استعمالها فى مثل هذا الكلام مجازا فلا نقض به وبامثاله * قوله (ومنه
الهدية) فصله بقوله ومنه لانه مغاير له بحسب اللفظ والمعنى لان الفعل الاول هدى والفعل من الاعطاء اهدى
تقول اهديت الهدية الا انه يشاركه فى اصل المعنى والمادة اما المادة فظاهر واما فى اصل المعنى فلانها تدل
بلطف على محبة المهدى للمهدى له ولانها تقدم امام الحاجة فى الغالب كما يقدم الهادى المهدى وبهذه
المناسبة سميت التحف ٢ هدية * قوله (وهوادى الوحش لمقدماتها) لتقدمها سائر الوحش كتقدم
الهادى المهتدى اولانها كالدال لما خلفها على الماء والكلاء ومناسبتها لها اقرب من مناسبة الهدية لفظا
ومعنى ولوقدمه لكان اولى قيل الهوادى جمع هادى وهو العنق واول القطيع من الظبأ ونحوها لكن هذا
لايلايم كلام المصنف ولايكون شرحا له * قوله (لمقدماتها) بكسر الدال بمعنى المتقدمة وفتح الدال
غير فصيح كما بين فى مقدمة الجيش ونحوها * قوله (والفعل منه) اى من الهداية والتذكير اذ التاء ليست
بمحضة فى التأنيث (هدى) وانما تعرض له مع ظهوره تمهيدا لما بعده واما الفعل من الهدية فاهدى من باب
الافعال ولم يتعرض له اذ ذكرها استطراد واما الفعل من هوادى الوحش فهدى ايضا لكن لايتعلق الغرض
ببيانه لما عرفته * قوله (والاصل ان يعدى) اى الى المفعول الثانى ولشهادة الاستعمال لم يقيده واما المفعول
الاول فيتعدى اليه بنفسه اتفاقا واستعمالا * قوله (باللام اوالى) اما تعديته بالى لتضمنه معنى الانتهاء
واما باللام فللدلالة على ان المنتهى غاية الهداية وله نظائر كثيرة مثل قوله تعالى • وسخر الشمس والقمر كل يجرى
الى اجل مسمى • وفى موضع اخر • لاجل مسمى • وسره ماذكرناه * قوله (فعومل) اى اذا كان الاصل ذلك
فعومل فى قوله تعالى • اهدنا الصراط المستقيم • (معاملة اختار فى قوله تعالى • واختار موسى قومه سبعين رجلا •)
على الحذف والايصال هذا مختار الكشاف وتبعه المصنف فان الشيخين استدلا على ذلك بقوله تعالى • ان
هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم • وقوله تعالى • وانك لتهدى الى صراط مستقيم • فان الهداية اذا استعملت
باحدهما علم ان استعماله بدونها من قبيل الحذف والايصال وللقائل بانه يتعدى بنفسه ان يقول معارضة ان
الحمل على الحذف والايصال ليس باولى من ان اللام والى زائدتان فيما استعمل بهما ولا يخفى عليك ان الهداية
يعتبر فيها معنى الانتهاء ويعدى بالى ويتضمن ان المنتهى غاية الهداية فيعدى باللام كما عرفت ويتضمن معنى
الاعلام والتعريف فيتعدى بنفسه وكثيرا ما تسمع الشيخين يقولان ان الفعل الفلانى يتعدى بنفسه لتضمنه معنى
فعل اخر يتعدى بنفسه والهداية حاوية للمعانى الثلثة فيحسن فيها الاحتمالات الثلثة فمن انكر تعديته بنفسه
لم يعتبر معنى التعريف بخصوصه بل مع الانتهاء اوالغاية ومن اثبتها لاحظ معنى الاراءة والاعلام بخصوصه
دون الانتهاء والغاية وعدم الملاحظة لايقتضى الانتفاء وهذا الاخير احق بالاختيار والاعتناء وبهذا ينحل
ماخطر بالبال من ان الفعل الواحد كيف يكون متعديا بنفسه ومعدى بحرف الجر مع انهما متقابلان اذ الوجهان
يقتضيهما الاعتباران وهكذا فى كل فعل يجرى فيه الامران وبعضهم حاول التلفيق وقال انها تتعدى
بنفسها وباللام وبالى ومعناها على الاول الايصال ولذا لاتسند الا الى الله تعالى وعلى الثانى اراءة الطريق
فتسند تارة الى القرآن وتارة اخرى الى النبى عليه الصلوة والسلام ولايخفى ان الاول منتقض بقوله تعالى • واما ثمود
فهديناهم • والثانى بقوله تعالى • ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم • وتقدير الى اواللام خلاف الاصل مع
ان المصنف حملها فى هذه الآية على اراءة الطريق كما سيجئ قريبا وكذا حمل الكلام فى المقامين على الحصر
بحسب الاستعمال الاغلب بعيد عن السداد اذ لاباعث الى ادعاء الحصر فى ذلك مع الاستعمال فى غير ذلك ثم الحمل
على الاستعمال الاغلب وايضا هذا لايكون توجيها لكلام الشيخين فانهما ينكران تعديتها بنفسها ويحملان
على الحذف والايصال فيما استعمل بدونهما فيكون شرحا لايطابق المشروح والعلماء لايهتدون فى حل الهداية
الى بيان اخر واكثرما يأتون فيه قليل الجدوى وخلاف الفحوى * قوله (وهداية الله تعالى تتنوع انواعا
لايحصيها عد) ظاهره ان انواع هدايته تعالى غير منضبطة وغير متناهية كما قال الله تعالى • وان تعدوا نعمة الله
لاتحصوها • ولما عرف مطلق الهداية كما هو دأبهم فى محاوراتهم تصدى لبيان هداية الله تعالى ويدل على
اطلاقها قوله ومنه الهدية والاظهار فى موضع الاضمار قرينة عليه والمراد بهداية الله تعالى الدلالة بلطف

٢ جمع تحفة منه

قوله واصله ان يعدى باللام اوالى الاول كما فى قوله
تعالى ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم والثانى
كما فى قوله عزوجل وانك لتهدى الى صراط مستقيم
فاذا استعمل معدى بلا واسطة الحال كما فى هذه الآية
يكون من باب الحذف والايصال

على انه نوع من التعريف السابق فالايصال وعدمه ليسا بمعتبرين فيها ايضا وقيل المراد بكونها هداية الله تعالى انها بخلقه واحسانه فلا ينافى فى اسنادها الى غيره مثل قوله تعالى • وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا • الاية وقد قال اولا ان الدلالة السالفة اعم من هذه فمراده ماذكرنا من ان هدايته نوع من التعريف السابق ومعرفا به مع قيد الاضافة اليه تعالى اصل الاحصاء ان الحاسب اذا بلغ عقدا معينا من عقود الاعداد وضع حصاة ليحفظ بها فاصله العد بالاحصاء فاستعمل لمطلق العد والمعنى لايحصرها عد ولايطيق احد عد انواعها فضلا عن افرادها فهى غير متناهية نوعا فضلا عن فرد والتفسير بانه لايحصى افرادها الجزئية احد بعيد اذ يخالف صريح كلام المصنف وخلاف الواقع ايضا اذ الافراد الجزئية للنوع الواحد منها غير متناهية فلا يحسن ان يقال ان الافراد الجزئية لمجموع انواع الهداية غير متناهية فانه لايفهم منه ان افراد كل نوع منها غير متناهية وجه كونها غير متناهية ان مادخل تحت الوجود وان وجب كونها متناهية لكن الامور العدمية التى لها دخل فى وجودها ليست كذلك اذ لااستحالة فى ان يكون لشئ موانع غير متناهية فارتفاع تلك الموانع التى لاتتناهى اعنى بقاءها على العدم مع امكان وجودها فى نفسها فى كل آن من انات الهداية انواع من الهداية غير متناهية بالبداهة حقيقة لاادعاء كذا قرره بعض المتأخرين فى حل كون نعم الله تعالى غير متناهية انواعا باليقين ولك ان تقول ان انواع الهداية غير متناهية بمعنى لاتقف عند حد او المراد بيان كثرتها بحيث لايكاد ان تضبط بحذافيرها لا انها غير متناهية عن آخرها لكنه خلاف العبارة ومحوج الى العناية واشار البعض الى بيان كونها غير متناهية بقوله نعمة انعمها على الانسان وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها انتهى وفيه مالايخفى * **قوله** (لكنها تنحصر) حصرا استقرائيا اى ينحصر متحقق الوقوع منها (فى اجناس مترتبة) يندرج تحت كل جنس انواع كثيرة كما يفهم من تقرير المصنف ثم المراد بالترتب الزمانى وسيتضح فى موضعه فالهداية جنس بعيد تحته اجناس قريبة * **قوله** (الاول افاضة القوى) وانما كان اول لانها وان كانت مؤخرة عن نصب الدلائل ذاتا وفى نفس الامر لكن ليس الكلام فيه من حيث ذاته وانما الكلام من حيث الهداية والدلالة فهى مقدمة فان صرف القوى مالم يتحقق لايمكن الاستدلال بالدلائل المنصوبة انفسية اوافاقية قيل الافاقية ليست هداية الظ انها من مقدمات الهداية ومايتوقف عليه الهداية فلا ينبغى عدها من الهداية اى المقسم لايتناولها فكيف تعد من اقسامه واجناسه والجواب بان نفس افاضة القوى ليست هداية اى دلالة بلطف بل هى سبب للهداية فلا يرد انها من مقدمات الهداية الخ ضعيف بل الجواب ان افاضة القوى من افراد الهداية بلطف اذ العقل الذى من جملة القوى دليل من الادلة كما صرح به قال الامام فى تفسير قوله تعالى • وماكنا معذبين حتى نبعث • رسولا العقل هو رسول الله الى الخلق بل هو الرسول الذى لولاه لماتقررت رسالة احد من الرسل فالعقل هو الرسول الاصلى انتهى فاذا كان رسولا ودليلا كان افاضته كنصب الدلائل فلا جرم انه دلالة بلطف كما ان نصب الدليل وارسال الرسل كذلك فتسليم الثانى دون الاول فهو ممالايعول عليه وعد سائر القوى من الهداية تغليب اوان القوى باعتبار انها من الآيات الانفسية التى دالت على قدرة مبدعها وعلم صانعها ووحدة خالقها من الهداية المذكورة فلا يحتاج الى التغليب ويرضاه اللبيب قوله تعالى • سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم • الآية صريح فى الايات الانفسية كالايات الافاقية والانكار مكابرة وكونها موقوفا عليها السائر الهداية وسببا لها لايضره والامر كذلك فيما بقى كما ستعرفه * **قوله** (التى بها يتمكن المرء من الاهتداء الى مصالحه) سواء كان مهتديا اليها اولا اذ التمكن اى القدرة ممكنة اوميسرة لايقتضى الحصول فعلم عموم الهداية المعرفة سابقا والمراد بالمصالح مصالح المعاش والمعاد والمراد بالقوة المعنى الموجود فى الحيوان الذى يمكنه به ان يصدر عنه افعال وهو المراد هنا وقد يطلق على الامكان المقابل للفعل مجازا لانه اى هذا الامكان سبب القدرة عليه * **قوله** (كالقوة العقلية) تمثيل للقوى المفاضة والمراد بالقوة العقلية قوة للنفس ينتقل بها من الضروريات الى النظريات وبعبارة اخرى هى القوة التى يدرك بها النفس الامور الكلية وبها يمتاز الانسان عن سائر الحيوان ولذا قدمها واما الحواس فمشتركة بين الحيوانات وانما قال كالقوة العقلية ولم يقل كالعقل تصريحا لما هو المختار عندنا اذ العقل فيه مقالات كثيرة والمختار منها كونه قوة عقلية (والحواس الباطنة) قدمها مع الاختلاف فى وجودها لقربها من القوة العقلية اذ نهاية درك الحواس هو بداية الادراك العقلى والتفصيل فى التوضيح

قوله لكنها تنحصر فى اجناس مترتبة فى مراتب الارتقا الى العلى من الفاضل الى الافضل فالافضل

(والحواس)

والحواس الباطنة مما اشتبه بعض المتكلمين والمصنف منهم وكتب الاصول مشحونة ببيانها وتوضيحها (والمشاعر الظاهرة) واختار هنا المشاعر تنبيها على ان الادراك بهذه الحواس يسمى شعورا وهل يسمى علما ام لافيه اختلاف * **قوله** (والثانى نصب الدلائل) والنصب نفسه هداية كما ان الافاضة المذكورة نفسها هداية وصحة قولنا ارشده واراه الطريق بافاضة وبنصب الدلائل لاينافى ذلك فان الباء فى مثله باء الطرق كقولنا اكرمته باعطاء الدينار وليس مثل قولك ادبته بالضرب كما زعم ٢ فان الباء فيه للالة * **قوله** (الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد) اشارة الى وجه كونها مابه الهداية ولايخفى ان المرتبة الاولى بهذا الوصف احق واحرى وان المراد بالدلائل العقلية بقرينة الايات والمقابلة الافاقية وكونها فارقة بين الحق والباطل على اطلاقه بلانظر الى الشرع محل بحث لاسيما على مسلك الاشاعرة والمصنف من كبارهم المختار والتعميم الى الادلة الشرعية يدفع ذلك لكن يفوت حسن المقابلة فالوجه حمل الكلام على الجزئية قيل اى فى الاعتقادات اشارة الى الكمال بحسب القوة العلمية كما ان قوله والصلاح اى فى الاعمال والاخلاق اشارة الى الكمال بحسب القوة العملية انتهى ويظهر ضعفه مماذكرناه انفا (واليه) اى الى المعنى الثانى فقط لا الى غيره (اشار) بقوله تعالى (حيث قال وهديناه النجدين) اى طريقى الخير والشر بنصب الدلائل الفارقة بينهما ويؤيده قول الامام ونظير هذه الاية قوله تعالى • اناهديناه السبيل اماشاكرا واماكفورا • وقد فسر المصنف هذه الاية بنصب الدلائل وانزال الايات لكن الحصر منظور فيه اذ الهداية المذكورة يمكن ان يراد بها الدلالة بانزال الكتب وارسال الرسل فيما يمكن ذلك اذ بعضها يتوقف على الشرع كمامر ولاوصول اليه بمجرد الدليل العقلى والنجد فى الاصل المكان المرتفع فاستعير هنا الطريقين المذكورين وجه الشبه الوضوح حسا فى المشبه به وعقلا فى المشبه فاراءة طريق الخير ليتمسك بها والدلالة الى طريق الشر للتوقى عنها وبهذا الاعتبار عد من الدلالة بلطف اذ فرق بين الشئ وبين طريقه فلاينافى ماسبق من اختصاص الهداية بالخير حقيقة ولايحتاج الى ارتكاب المجاز ايضا (وقال واماثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) اختار المصنف هنا كون هدايتهم بنصب الدلائل العقلية فعد من الثانى وتفسيره بقوله فهديناهم الحق بنصب الحجج وارسال الرسل احتمال آخر وكثيرا ما يختار المصنف الوجه لبيان المعانى فى موضع والوجه الآخر فى موضع آخر فلا اشكال فيه لكن الحصر مختل لماذكرنا وعلى مسلك المصنف فى الايتين حذف وايصال والايصال ليس بمعتبر فى مفهوم الهداية فالهداية فى الايتين عدم كونها بمعنى الايصال لايضره فلا وجه لما قيل والمصنف تبع فيه الزمخشرى والهداية فيه اى قوله فهديناه متعدية بنفسها وليست بمعنى الايصال بل بمعنى الاراءة انتهى والمصنف لم يثبت كونها متعدية بنفسها بل حمل الهداية فى مثله على الحذف والايصال * **قوله** (والثالث الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب) الباء باء الطرقية كما مر بيانه فنفس الارسال هداية مخصوصة اخره لان الدليل العقلى مقدم على الدليل النقلى اذ لولاه لماثبت الدليل النقلى واعاد الهداية تذكيرا للمقصود لنوع بعده من المقسم بخلاف الاولين قيل الظاهر ان المراد بالرسل مايعم الملائكة لتناول هذا الجنس من الهداية الانبياء عليهم السلام انتهى وهذا بناء على ان المراد بالرسول ليس انسانا بعثه الله تعالى بل المعنى اللغوى الشامل له وللملائكة ولايخفى بعده * **قوله** (واياها عنى بقوله تعالى وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا) الاية وهذا الجعل فعل الله تعالى وهو المراد بهداية الله تعالى اذ ارسال الرسل اى الانبياء عبارة عن جعل المذكور لاالهداية المدلول عليها بقوله يهدون فانها فعل الانبياء عليهم السلام حقيقة اذ المراد اراءة الطريق وهى فعلهم كسبا واسناد الفعل الى الكاسب حقيقة ولاحاجة الى التمحل الذى ارتكبه البعض ومراده بقوله (وقوله ان هذا القرأن يهدى للتى هى اقوم) الاية اى انزال هذا القرأن الذى هو هدى وشفاء لكل امراض وداء والقرينة عليها قوله انزال الكتب فانه لولم يكن هذا مراداهنا لاختل الارتباط والانتظام ولايوجد بين الكلام التيام وايضا ليس بيان انزال القرأن المجيد فقط بل بيان انزال الكتب السماوية لقوله بارسال الرسل وانزال الكتب بصيغة الجمع والاية الاولى ايضا عامة لجميع الانبياء عليهم السلام وكذا هنا وتخصيص القرأن لكونه مصدقا لمابين يديه فذكره كذكره ولاحاجة الى ان يقال بان اسناد الهداية الى القرأن مجاز وفى الحقيقة فعل الله تعالى فانه مع مافيه من التكلف لايلايم لقوله انزال الكتب وبالجملة القسم الثالث عبارة عن ارسال الرسل وانزال الكتب وهما فعل الله بلا واسطة كاخوانه وماذكر فى توضيحه

قوله حيث قال وهديناه النجدين اى نصبناله دليلى الخير والشر وطريقى الحق والباطل

(٢ صدرالدين الشيرازى سعد)

قوله واماثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اى نصبنالهم دلايل الصلاح والفساد وهى وجود العالم وامكانه وحدوث الحوادث الدالة على وجود الصانع الحى العليم القادر المريد الخالق وعلى وحدانيته فان من نظر فى هذه الاشياء نظر التأمل وتوسل بها الى تلك المقاصد وصدق بها نال كل سعادة وخير ومن اهمل النظر فى هذه وتكاسل ولم يصدق بتلك المقاصد اصاب كل شقاوة وشر

قوله وقوله ان هذا القرأن يهدى للتى هى اقوم اى يهدى الى الخصلة اوالملة التى هى خصلة اوملة اقوم

واجب التطبيق له فالاقسام الاربعة بحذافيرها على نسق واحد . * **قوله** (والرابع ان يكشف على قلوبهم السرائر) اى الامور الخفية التى لا ينالها الحس ولا تقتضيه بديهة العقل ولا ينصب لها دليل على قلوبهم التى هى محل العلم والمعرفة عند اكثر المتكلمين (ويريهم الاشياء) كالتفسير لماقبله اذالمراد الاراءة القلبية والاشياء الغائبة بالمعنى الذى ذكرناه (كما هى) اى مطابقة لما فى نفس الامر * **قوله** (بالوحى) قال صاحب التوضيح الوحى ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة اما الاول فما ثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثانى ماوضح له باشارة الملك من غيربيان بالكلام ويسمى خاطر الملك والثالث مايبدو لقلبه بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده انتهى وهذا الاخير مرادهنا وقول المصنف ان يكشف على قلوبهم ويريهم قرينة قوية عليه ولا شك فى حسن مقابلته بانزال الكتب والظاهر عدم دخول القسم الثانى فلا يضر اذالاستيعاب ليس بمقصود ويمكن الادخال بالعناية * **قوله** (اوالالهام او المنامات الصادقة وهذا قسم يختص بنيله الانبياء) الالهام وهو القذف فى القلب من غير نظر واستدلال وقيل مايخلق الله تعالى فى قلب العاقل من العلم الضرورى الداعى للعمل المرغوب اليه كذا فى الرهاوى لم يقيد بالخير لانه عام للشر اذالمراد الافهام والاعلام واعلام الشر للتوقى من افراد الهداية واما الوسوسة فاغراء وتحريض على فعله فافترقا وتقييد الالهام بالقاء الخير احتراز عن الوسوسة ضعيف قدعرفت ان الالهام من اقسام الوحى فالاولى العطف بالواو ولواراد به الهام الاولياء فهو ليس من اسباب المعرفة لغيرالانبياء عليهم السلام بحيث يكون حجة على الغير الا ان يراد مطلق العلم والمنامات الصادقة وهى جزء من اجزاء النبوة فهى مختصة بالانبياء عليهم السلام بحيث يكون حجة على الغير ومن الهداية بهذا المعنى كشف الحقايق باجتهاد الانبياء عليهم السلام كما هو المختار عند العلماء الاخيار لكن لم يتعرض له لاخلاف فيه بين الائمة الابرار (والاولياء) لكنهم يعملون به ولا يحتجون به على غيرهم كما مر بيانه * **قوله** (واياه عنى بقوله) وانما قال فى الموضعين واياه عنى وفى الثانى واليه اشار لنكتة لطيفة كانه تفنن فى البيان اوفى الاية المذكورة فى توضيح الثانى ليس نصب الدلائل بصريح فيها بل مشار اليه بخلاف ماذكر فى توضيح الثالث والرابع فان الارسال والانزال مصرحان فى الثالث والكشف والاراءة كالصريح فى الرابع * **قوله** (اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده) والمراد الهداية الاولى والمراد بهديهم ماتوافقوا عليه من التوحيد واصول الدين دون الفروع المختلف فيها وسيجئ تحقيقه فى سورة الانعام وهذا ظاهر فى المعنى الرابع والحمل على المعنى الثالث وان امكن لكنه بعيد اذالانبياء المتقدم ذكرهم كلهم ليسوا بصاحب كتاب فلا يناسب ارادة المعنى الثالث * **قوله** (والذين جاهدوا فينا) اى فى حقنا وطلب مرضاتنا لافى غرض آخر دنيويا كان اواخرويا (لنهدينهم سبلنا) سبل السيرالينا والوصول الى لقائنا اولنزيدنهم هداية الى سبيل الخير وتسهيلا لسلوكها والاية الاولى مختصة بالانبياء عليهم السلام وهذه عامة لهم وللاولياء وهذا مقتضى كلام المصنف حيث قال وهذا قسم يختص بالانبياء والاولياء ويجب ان يراد بالاولياء المؤمنون الكاملون اذارادة الولى المصطلح عليه مشكلة اذالاية الكريمة عامة لكل المجاهدين من المؤمنين الكاملين ووجه كون المراد فى هذه الآية القسم الرابع ان المتبادر من هداية سبل السيرالى مرضاته كشف السرائر على قلوبهم واراءة الاشياء كما هى والحمل على التبادر واجب وايضا الهداية رتب على المجاهدة فتفيد العلية والهداية المسببة عن الجهاد لاتكون الا الكشف المذكور ومثل هذا من قبيل الخطابيات لايرام فيها اليقين بل الظن الغالب كاف فى ذلك والتعميق والتفحص فيه ليس من دأب ارباب اليقين * **قوله** (فالمطلوب) الفاء جزائية اى اذا اظهر لك مماقررنا ان الهداية تنقسم الى اجناس مترتبة واكثرها حاصل للحامدين فالمطلوب هنا (امازيادة مامنحوه) على البناء للمفعول والمراد بالوصول ماتحقق فى الحامد الطالب ويتفاوت بحسب تفاوت الحامدين فى الاعمال والاخلاق فكل يطلب زيادة ما نالوه وانما قال مامنحوه اشارة الى انه تفضل وعطاء منه تعالى وان كان للكسب مدخل فيه قال قدس سره ان من خص الحمد به تعالى واجريت عليه تلك الصفات فهو مهتد فكيف يطلب الهداية فالمطلوب الزيادة اوالثبات اوثمرة ذلك من سعادة الدارين ثم ان حمل لفظ الهداية على التثبيت كان مجازا وان حمل على الزيادة فان كان مفهوم الزيادة داخلا فى المعنى المستعمل فيه كان مجازا ايضا وان جعل خارجا عنه مدلولا عليه بالقرائن كان حقيقة لان الهداية الزائدة هداية كما ان العبادة الزائدة عبادة ولا يخفى عليك انه بعد حمل الهداية على طلب الزيادة فلا وجه لهذا الترديد اذالمطلوب

قوله فالمطلوب امازيادة مامنحوه من الهدى الخ وانما اول اهدنا بهذا التأويل لان اصل الهداية حاصل لمن حمدالله تعالى ووصفه بما يليق به من الصفات العالية وخصه بالعبادة والاستعانة فاذا حمل على طلب اصل الهداية كان استحصالا للحاصل فلا بد ان يحمل على الزيادة فى الهدى اوالثبات عليه فالظاهر انه فى معنى الثبات مجاز لكن معنى الزيادة ان اعتبر معنى الزيادة داخلا فى مفهوم الهداية كان مجازا ايضا وان اعتبر خارجا كان حقيقة لان زيادة الهدى هوالهدى

بقوله اهدنا زيادة مامنحوه وهو مستعمل فيه وهو مجاز قطعا كما فى الثبات ولوجعل خارجا عنه كان اهدنا مستعملا فى طلب الهداية ومثل هذا الايقال انه من قبيل طلب الزيادة فلايلايم كلام المص غايته انه فى الخارج موصوف بالزيادة فلااعتبار له بالنظر الى المعنى المستعمل فيه اذالاعتبار مايقصد باللفظ لامايقع عليه فى الخارج الايرى انه اذاقلت رأيت انسانا واردت به معناه كان حقيقة لانه لم يستعمل الافيما وضع له لكنه وقع فى الخارج على زيد كما فى المطول على انه يمكن مثل هذا فى الثبات بان يقال ان مفهوم الثبات ان كان داخلا فى المعنى المستعمل فيه كان مجازا وان كان خارجا عنه مدلولا عليه بالقرائن كان حقيقة اذالثبات على الهداية هداية فان كل ماله دوام وبقاء ٢ فله حكم الابتداء كما قرر فى الاصول والتفرقة بين الزيادة والثبات ٣ ليس له وجه وثبات فهو مجاز على كلا التقديرين قطعا وفى بعض النسخ وقع الواو فى عطف الثبات فالصواب نسخة او ولانه نكتة اخرى مغايرة للزيادة يصلح ان يكون وجها مستقلا مثل الزيادة وجعلهما وجها واحدا لايلايم مذاق الكلام ولانه يلزم الجمع بين المعنيين المجازيين وهو مختلف فيه * **قوله** (من الهدى) اى الاهتداء فان هدى جاء لازما بمعنى الاهتداء ومتعديا بمعنى الدلالة كقوله تعالى • هدى للمتقين • واللازم كقوله تعالى • والذين اهتدوا زادهم هدى • والمرادهنا اللازم لانه بيان مامنحوا والمراد بالزيادة زيادة الله تعالى على ان الزيادة مصدر مضاف الى المفعول وفاعله هوالله تعالى اذالزيادة كالنقصان تجئ لازما ومتعديا وهذا يدل اقتضاء على ان المطلوب زيادة الله تعالى هدايته وعنايته وعبر بالاثر المترتب عليه اما لظهوره بالنسبة الينا ولانه النعمة التى يتنافس فيها المتنافسون والافسياق الكلام يقتضى ان يقال فالمطلوب زيادة الهداية والعناية والتثبيت عليها قال الله تعالى • يثبت الله الذين آمنوا • الآية كانه قيل ثبتنا كما روى عن على رضى الله تعالى عنه اوزدنا الهداية ويرشدك اليه قوله الآتى ارشدنا طريق السير الخ لكنه عدل عنه لنكتة دعت اليه كما مرت الاشارة اليه (اوالثبات عليه) * **قوله** (اوحصول المراتب المترتبة عليه) هذه نكتة لم يتعرض لها فى الكشاف واخرها المصنف لما فيه من التمحل فيه وفيمابعده والمراد بالمراتب المترتبة عليه اى على مامنحوا المراتب الاخروية من الفوز باللقاء وسائر المطالب العلية بحيث لا يعد ولا يحصى وكون المراد مراتب اخر من جنسها من الاتصال والانفصال والفناء والبقاء ضعيف لان تلك المراتب ان لم تكن داخلة فى الاجناس المذكورة يختل الحصر وان كانت داخلة فندرج فى زيادة مامنحوا اذالمراد الزيادة على مااعطوا سواء كان من جنس مااعطوا اولا فامن مرتبة من مراتب الهداية الامندرجة فى هذا البيان فلا تصح المقابلة وتخصيص الزيادة على مامنحوا بجنسه تصحيحا للمقابلة اشتغال بما لا طائل تحته وهذا غاية التوجيه فى كون المراد المراتب الدنيوية لكنه ليس بوجيه وهذا القول من المصنف يؤيد كون المراد بقوله فالمطلوب دفع اشكال منشأه تفسير الهداية بالدلالة وتقسيمها الى اجناس مترتبة لامجرد بيان هداية ماوصل الحامد اليها وهذا المعنى ايضا مجاز بارادة المسبب من السبب واتصاله * **قوله** (فاذا قاله العارف الواصل عنى به ارشدنا طريق السير فيك لتمحو عنا ظلمات احوالنا وتميط غواشى ابداننا) الظاهر انه تفريع على قوله فالمطلوب اما الزيادة اوالثبات للتنبيه على ان طلب الزيادة يختلف باختلاف الاشخاص بل باختلاف الاوقات والى هذا اشار سيد العارفين وسند الواصلين نبينا عليه السلام لانه وصل الى غاية مبتغاه ونهاية مناه فى خبر لطيف اخرجه مسلم عن الاغر المزنى انه ليغان على قلبى وانى لاستغفر الله فى كل يوم مائة مرة وكان عليه السلام فى نهاية الكمال فى الارتقاء الى درجات الجلال وكان اذا ارتقى فى كل ساعة الى حالة ولاحظ مافى حالته الاولى من النقيصة بالنسبة الى مافوقها استغفر عنه وهذا الوجه احسن الوجوه التى ذكرت فى حل الحديث الشريف فعلم منه ان الحالات والسير فيها غير متناهية فالعارف الواصل يطلب فى كل ساعة الارشاد الى حالة هى فوق الحالة الاولى فيترقى فى كل ساعة الى المقامات العلى كما ان غير العارف يطلب الوصول الى مبدأ تلك الحالات والمقامات العاليات والمراد بالعارف الواصل الى المرتبة العليا من التقوى وهو التنزه عما يشغل سره عن الحق والتبتل اليه بشراشره بحيث لايخطر بباله شئ سواه ولو خطر ماسواه لشاهده مع الله اوشاهدالله قبله والاول مرتبة حبيب الله نبينا عليه السلام حيث قال لاتحزن ان الله معنا والثانية مرتبة موسى كليم الله عليه السلام حيث قال • ان معى ربى سيهدين • وكم بين المرتبتين فرق عظيم كما ان بينهما من جهة القرب فرقا جسيما والمراد بالواصل الواصل الى مرتبة السير فى طريق الله تعالى وبهذا البيان يندفع الاشكال بانه كيف يصح للعارف طلب المحو والاماطة مع انه مرتبة السالك وجه الاندفاع

٢ فيه بحث اذ مامنحوه من قبيل الاعراض ولا بقاء له فلا زيادة له كذا افاده المحقق التفتازانى فى شرح العقايد فى بحث زيادة الايمان فتأمل فى جوابه وسيأتى الاشارة عهد

٣ على ان الثبات على الشئ زيادة عليه فى كل ساعة من جهة الاعداد كما قال بعض اهل العرفان فى توجيه زيادة الايمان وقيد من جهة الاعداد جواب عن اشكال المحقق التفتازانى ومقتبس من كلام الفاضل الخيالى فحينئذ ظهر ضعف التفرقة بينهما كل الظهور فعلى هذا الثبات يستلزم الزيادة دون العكس عهد

هوان المطلوب مالم يحصل بعد من تلك المراتب السنية اذ قد عرفت ان الحالات غير متناهية بالنسبة الى رسولنا عليه السلام فاظنك بغيره من سائر الانام فالم تحصل تلك الحالة بعد فهو كالظلمة فى عدم الانكشاف فيطلب العارف وصولها حتى لاتبقى آثار الظلمة ومراسم الكدرة وهكذا الى غير ٤ النهاية فلاينتهى هذا السير الا بفناء السائر وطلب اماطة الغواشى اى كانه الغواشى العارضة والحجب الطارية من جهة البشرية المانعة من الوصول الى تلك الحالة السنية والمنازل المرضية * قوله (لنستضئ) اى الغاية الاعظمى والفائدة القصوى من طلب المحو والاماطة المذكورين كوننا مستضيئا (بنور قدسك) اى بنورك المقدس المعرى عن شائبة الكدر المانع عن الصفوة (فنراك بنورك) لابنور ابصارنا فانه غير واقع لاحد فى دنيانا سوى نبينا عليه السلام مع اختلاف فيه فنعبدك كانا نراك فنترقى فى مرتبة الاحسان فى كل حين وآن واذا احرز العبد هذا المقام وتخطى خطط هذا المرام حصل له حلاوة العبادات وذاق لذة المناجات بحيث ينسى فى جنبها جميع المكروهات كماروى انه عليه السلام اذا حزنه امر فزع الى الصلوة وروى ايضا انه جعلت قرة عينى فى الصلوة وقيل الظاهر انه تفريع على قوله حصول المراتب المترتبة عليه وان هذا من جملتها ولذا قالوا ان العارف لايزال مسافرا فكلما التى عصاه بداله سفر فهو من معانى الهداية المترتبة على احد الاربعة وقيل الحصر فيها بالنسبة الى السالك وهذا متفرع عليها فلا يرد عليه ماقيل لايخفى ان الارشاد المذكور جنس خامس من الهداية فان الرابع هو هداية السير الى الله كما سبق والحصر فى الاجناس الاربعة غير مستقيم انتهى ولايخفى ضعفه اما اولا فلان قول المصنف وهداية الله تعالى تتنوع انواعا لاتحصيها عدلكن تنحصر الخ يأبى عنه اذ الانواع الغير المتناهية لماكانت منحصرة فى اجناس اربعة مرتبة فلامجال لاثبات جنس خامس خارج عن تلك الاجناس اذلوتحقق ذلك لزم تحقق بعض تلك الانواع فى ضمنه وقد نص المصنف بان تلك الانواع لاتخلوعنها وتخصيص الكلام بالسالك لايفيد بالنظر اليه واما ثانيا فلان القسم الرابع مختص بالانبياء والاولياء والتزام كون الانبياء عليهم السلام من السالكين دون الواصلين العارفين ولو فى اول حالهم وابتداء وحيهم هفوة من طغيان القلم واما الترقى فى طريق الله تعالى فما اثبته لنفسه النفيسة صلى الله عليه وسلم فلامحذور واما ثالثا فلان التقييد بالسالك فمما لايلتفت اليه فى التقسيمات كما لايلتفت اليه فى التعريفات صرح به الفاضل الخيالى فى مقام تفسير الغيرية والتقسيم اخ التعريف والا فيمكن تخصيص كل تقسيم اعم وتعميم كل تقسيم بالاخص اوالتقييد بقيد يندفع به اشكال التقسيم بالمباين ونحوه وفيه من الفساد مالايخفى او يرفع الامان فى عموم البيان والقرينة منتفية هنا قوله فاذا قال العارف لايكون قرينة لما عرفت وايضا قوله الظاهر انه تفريع على قوله حصول المراتب مبنى على ان المراد به حصول مراتب اخر من جنس الهداية وقد بان ضعفه فيماسبق واشير اليه هنا ايضا * قوله (والامر والدعاء يتشاركان لفظا ومعنى ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل وقيل بالرتبة) والامر ماصدق عليه من نحو صل وصم وارادة المفهوم لايناسب هنا وكذا الدعاء من نحو اغفرلنا وارزقنا ومنه قوله اهدنا اما اشتراكهما لفظا فلان صيغتهما متحدة واما معنى فلانهما للطلب ولم يذكر الالتماس مع انهما يتشاركهما لفظا ومعنى وتفاوته باعتبار التساوى لان المراد هنا بيان الفرق بين الدعاء والامر حتى ينكشف ان اهدنا دعاء ثم المراد بالامر الصيغة لماطلب فعل غير الكف على جهة الاستعلاء كماهو المشهور واختار كونه عبارة عن الصيغة لانها ملائمة لاصطلاح الاصول نبه عليه صاحب المرآة ومعتبرة فى اصطلاح الشرع والظاهر انه اراد هنا اصطلاح اهل العربية فانهم يسمون الكل امرا ان كان المطلوب الفعل ونهيا ان كان المطلوب الكف والاختلاف فى ان صيغة الامر هل هو حقيقة فى الوجوب وماسواه مجاز اولا اصطلاح لاهل الاصول اوالمراد بيان اشتراكهما لفظا ومعنى وتفاوتهما بالاستعلاء والتسفل سواء كان حقيقة اومجازا واطلاق الاشتراك بالنظر الى الاستعمال لاالى الوضع وتفصيل الكلام فى فن الاصول بالتمام ولو قيل صيغة الامر فى الدعاء مجاز لكان الجامع بينهما الطلب المطلق فيكون من قبيل استعمال المقيد فى المطلق ثم فى المقيد الآخر ولو جعل الاستعارة لايحتاج الى هذا التمحل وانما قال بالاستعلاء ولم يقل بالعلو اذ العلو فى نفس الامر ليس بشرط وانما الشرط الاستعلاء اى عد الطالب نفسه عاليا وان لم يكن فى الواقع كذلك ولهذا ينسب قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل الى اساءة الادب فلولم يكن امرا لما كان كذلك وكذا الكلام فى التسفل لكن ينسب قائله الاعلى الى التواضع تارة والى التملق تارة اخرى ولهذا قال وقيل بالرتبة اشارة الى وهنه وهومذهب المعتزلة

٤ ومن هذا اظهر ضعف ماقاله ابن العربى محى الدين العربى ومن شهد الخلق عين العدم فقد وصل وهذا مرتبة عين اليقين وعند هذا يتم السير الى الله تعالى وهو المسمى بالتزكية والتحلية الا ان يقال ان العارف الواصل انما يطلب محو ظلمات تعرض فى السير فى الله قال مولانا خسرو ولعله الذى اشار اليه سيد الرسل وهادى السبل عليه افضل الصلوات واكمل التحيات بما اخرجه المسلم فى صحيحه من قوله عليه السلام انه ليغان على قلبى الحديث ثم قال وثانيا ان الوصول لايقتضى الدوام عليه ولا المحو والاماطة المذكورين بالكلية لان السالك مادام فى دار الابتلاء لايتخلص بالمرة عن درك الشقاء انتهى فحينئذ يتم ماذكره ابن العربى لكن ماذكره مثلا خسرو وان سلم صحته فى العارف الغير الانبياء لايسلم امكانه فى شان الرسل لاسيما فى شان رسولنا عليه السلام بل المعنى الصحيح مانقلناه من شراح الحديث فان قوله لايتخلص بالمرة فى شانه عليه السلام هفوة من طغيان القلم والله تعالى اعلم والحاصل ان السير الى الله يتم والاستغفار المذكور وطلب المحو للدوام عليه وان بين السير الى الله والسير فى الله فرق والاول يتم دون الثانى وقد عرفت ضعفه منه

قوله يتشاركان لفظا ومعنى اما لفظا فظاهر واما معنى فلان معنى كل منهما طلب الفعل ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل يريد انه لا يشترط فى الامر العلو الحقيقى فى الامر وفى الدعاء والسفالة الحقيقية فى الداعى بل اذا قال العالى لمن دونه افعل كذا متسفلا ومتواضعا له يسمى قوله هذا دعاء واذا قال الادنى للاعلى منه مستعليا ومستكبرا يكون قوله هذا امرا وقيل يشترط فى الامر ان يكون الامر ممن يتصف بالعلو حقيقة وفى الدعاء ان يكون الداعى ممن ينعت بالسفالة فى نفس الامر

كما اختاره صاحب الكشاف فانهم يشترطون العلو فى نفس الامر فى الامر والسفالة فى الدعاء * قوله (والسراط من سرط الطعام) كفرح اونصر (اذا ابتلعه) ويسمى الطريق السهل اوالواضح او المستقيم سرطا لانه يسرط السابلة اى يبتلعه توهما نقل عن الراغب يسمى بالسراط على توهم انه يبتلع سالكه او يبتلعه سالكه اذ السابلة اى ابناء السبيل لماغابت عن العيون فكانه ابتلعهم ولهذا الوجه ايضا اسمى لقما بفتحتين فكانهم يلتقمهم واما عكسه فلايظهر سره فان ابتلاع السالك الطريق مماخفى معناه ولعل لهذا لم يتعرض له المصنف * قوله (فكانه يسرط السابلة) الفاء للتعليل قوله (تلتقمهم) اشارة الى انه بمعنى فاعل ويحتمل ان يكون بمعنى المفعول بيان وجه اخذه منه اذ ادنى المناسبة يكفى فى الاخذ والسابلة يطلق على الطريق وسالكها وهو المراد هنا كما اشرنا اليه وفى نسخة ولذلك سمى لقما فحينئذ قوله لانه يلتقمهم بدل من ٢ ولذلك وفى نسخة وكذلك سمى لقما فقوله لانه يلتقمهم يكون حينئذ تعليلا * قوله (والصراط من قلب السين صادا) وليس فى اللغة ثابتا قوله (ليطابق الطاء) اى انما قلب السين صادا لمناسبة الصاد طاء (فى الاطباق) اى فى كونها من الحروف المطبقة التى هى الصاد والضاد والطاء والظاء وسميت مطبقة لانطباق اللسان معها على الحنك واما السين فلكونها من المنفتحة ٣ لايخلو الجمع بينها وبين الطاء نوع ثقل غير واصل الى حد التنافر فبالقلب صار افصح وان كان بدون القلب فصيحا لتداوله بين العرب العرباء وهذا معنى الفصاحة وهذه العلة علة مصححة لا موجبة فلايوجب الاطراد فلايقال ان هذه يقتضى قلب الحرف الذى يخالف الحرف الذى جمع معه فى الصفات بل فى المخرج حرفا يوافقه فيها * قوله (وقد يشم الصاد صوت الزاء) الاشمام فى عرف ارباب القراءة خلط حرف باخر والمراد به هنا خلط الصاد بالزاى وحاصله ان يتلفظ بالعبارة على نحو يشم السامع منه صوت الزاى المعجمة وله معان اخر لاتناسب هنا وبعض التفصيل سيأتى فى يوسف فى قوله تعالى • لاتأمنا على يوسف • الآية * قوله (ليكون اقرب الى المبدل منه) الذى هو السين لان الصاد والسين والزاى مشتركة فى الرخوة والصفار الا ان السين والزاء من المنخفضة المنفتحة والصاد من المستعلية المطبقة فبالشم المذكور يكتسى الصاد نوع انفتاح وانخفاض فيكون اقرب الى السين بعدماكان قريبة منها فى كونهما من المهموسة ولذا قال اقرب الخ * قوله (وقرأ ابن كثير) وهو من الائمة القراء (برواية قنبل عنه ورويس عن يعقوب بالاصل وحمزة بالاشمام) اى المذكور انفا (والباقون بالصاد وهو لغة قريش) اى على وفق استعمالهم ولاينافى هذا كون الاصل السين كذا قالوا والتعبير بلغة قريش يأبى عنه ظاهرا وحمل الاصالة على اكثر اللغات غير بعيد قيل وقول الجمهور السراط لغة فى الصراط لايقتضى اصالتها ولذا رسمت صادا لماروى عن عثمان رضى الله تعالى عنه انه قال اذا اختلفتم فى شئ فاكتبوه بلغة قريش فان القرآن نزل بها انتهى اى القرآن انزل على لغات ولغة قريش اشهرها اخرج الشيخان عن عمر رضى الله تعالى عنه ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف فاقرؤا ما تيسر منه وذهب الاكثرون انها الفاظ وهى اللغات المشهورة بالفصاحة من لغات قريش وهذيل وهوازن واليمن وبنى تميم وطى وثقيف لكنها غير مجتمعة فى كلمة بل متفرقة لكل منهم ان يقرأ بما هو موافق لغته بشرط السماع من النبى صلى الله عليه وسلم وهو عليه السلام سمع قرأة كل منهم من جبرائيل لان صدر الحديث الذى رواه الامام الصغانى هكذا قال عمر رضى الله تعالى عنه سمعت واحدا يقرأ سورة الفرقان غير ماقرأته فجئت به رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقرأ فقال عليه السلام هكذا انزلت ثم اقرأنى فقال هكذا انزلت فقال عليه السلام ان هذا القرآن الحديث كذا قال ابن ملك فى شرح المشارق لكن قول عثمان رضى الله تعالى عنه للرهط القريشين الثلث اذا اختلفتم انتم و زيد بن ثابت فى شئ من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فانما نزل بلسانهم ففعلوه لايلايم هذا التوجيه فيحتاج الى التلفيق * قوله (والثابت فى الامام) وهو لقب المصحف امير المؤمنين عثمان رضى الله تعالى عنه عند المفسرين والقراء وغيرهم فان الامام لغة مايؤتم به ويقتدى به وان لم يكن من العقلاء ولهذا اطلق على اللوح والكتاب ومعنى الثبوت فى ذلك المصحف ان يكون هو او بدله مرسوما فيه ولما رسم فى الامام صدق على الصراط انه ثابت فكان قرآنا ولو كان فى رسمه السراط بالسين لم يكن الصراط بالصاد ثابتا فيه فلم يكن قرآنا وكذا الكلام فى المصيطر ولو رسم بالسين لم يكن قرآنا المصيطر فلا يرد ماقيل هذا يدل على ان جميع السبعة بل العشرة غير ثابت فيه وقد صرحوا انه لابد من امور ثلثة صحة السند والثبوت فى الامام وموافقة العربية وجه الاندفاع تعميم الثبوت قال فى النشر بعد قوله والثبوت فى الامام ولو احتمالا قولنا

٢ اى من قوله ولذلك منه
٣ وتفصيل صفات الحروف ومخارجها فى علم التجويد وسيأتى بنذة منه فى اوائل سورة البقرة فانتظره اوفارجعه منه

قوله وكانه يسرط السابلة فى الاساس مرت السابلة والسوابل وهم المختلفون فى الطرقات لحوايجهم وفى الصحاح السابلة ابناء السبيل المختلفة فى الطرقات قال صاحب الكشف والاولى فى التعليل ان يقال لانهم يشترطون السبيل وهى تشترطهم وكذا اللقم لانه يلتقمهم اوهم يلتقمونه كما يقال اكلته المفازة اى اضمرته اواهلكته واكل هو المفازة اذا قطعها

قوله ليطابق الطاء فى الاطلاق فان الطاء مستعلية مجهورة والسين منخفضة مهموسة فبينهما تباين وتنافر فابدل السين صادا ليوافق الطاء فى الاستعلاء ويجانس الصوت وبعضهم ابدلها زاء ليوافقه فى الجهر ومنهم من ابدلها صادا ويشمها صوت الزاء روما للمجانسة فى الاستعلاء والجهر معا

قوله وفائدته التوكيد والتنصيص الخ معنى التوكيد مستفاد من كون البدل فى حكم تكرير العامل المفيد نسبة الفعل اليه مرتين مرة اجمالا ومرة تفصيلا ولاينافيه ذكر المبدل منه على الوجه التوطئة لذكر البدل ومعنى التنصيص من افادته ايضاح المبدل منه وتبيينه والتنصيص على الشهادة المذكورة انما هو فى جعل صراط الذين بدلا من الصراط المستقيم لافى عكسه لاثباته على ان طريق المنعم عليهم بنعمة الاسلام اعرف واشهر فى الاستقامة حيث جعل موضحا للمستقيم وهذا هو معنى قوله على آكد وجه وابلغه والتعبير بلفظ المسلمين فى قوله على ان طريق المسلمين ايماء الى ان المراد بالنعمة المداول عليها بلفظ انعمت هى نعمة الاسلام قال صاحب الكشاف فان قلت مافائدة البدل وهلا قيل اهدنا صراط الذين انعمت عليهم قلت فائدته التوكيد لما فيه من التثنية والتكرير والاشعار بان الطريق المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على ابلغ وجه وآكده كما تقول هل ادلك على اكرم الناس ٢٢

واو احتمالا نعنى به مايوافق الرسم ولو تقديرا اذموافقة الرسم قدتكون تحقيقا وهى الموافقة الصريحة وقدتكون تقديرا وهى الموافقة احتمالا انتهى والموافقة احتمالا كموافقة السراط والمسيطر وقس عليهما ماعداهما ثم قال اشارة الى ماذكرنا فانظر كيف كتبوا الصراط والمصيطر بالصاد المبدلة من السين وعدلوا عن السين التى هى الاصل لتكون قراءة السين وان خالفت الرسم من وجه قداتت على الاصل فتعتدلا ويكون الاشمام محتملة ولو كتب ذلك بالسين على الاصل لغات وعدت قراءة غير السين مخالفة للرسم والاصل انتهى وبمثل هذا الاعتبار يكون قراءة السبعة بل العشرة ثابتة فى الامام فلا اشكال اصلا ٣ * قوله (وجمعه سرط ككتب وهو) سواء اعتبر مذكرا اومؤنثا كما هو الظاهر وقيل انه ان ذكر جمع على افعلة من القلة وعلى فعل فى الكثرة كحمار وحمر واحمرة وان انث فقياسه ان يجمع على افعل كذراع واذرع وفيه نظر ٤ وفى بعض النسخ وجمعه صرط وهو الموافق لما ثبت فى الامام وبيان جمع السراط لكونه اصلا ويعرف به جمع الصراط لانه مبدل منه (كالطريق فى التذكير والتأنيث) فيه اشارة الى انه ليس كالطريق فى المعنى لما فرقوا بين الطريق والسبيل والصراط فى المعنى وقالوا الطريق كل مايطرقه طارق معتادا اوغيره والسبيل ماهو معتاد السلوك والسراط مالا اعوجاج فيه يمنة و يسرة بل يكون على سمت المقصد فهو اخصها فحينئذ فائدة وصفه بالمستقيم لان الصراط يطلق على مافيه صعود وهبوط (والمستقيم المستوى) مالاميل فيه الى شئ من الجوانب الاربعة واصل الاستقامة فى الشخص القائم لكن كونه مثل الطريق والسبيل معنى هو الظاهر من كلام الشيخين والتقييد بقوله فى التذكير والتأنيث لكونه اهم بيانا والاستعمال يؤيد ذلك قال الله تعالى • ولاتتبعوا السبل • الآية وقال الله تعالى • فاهدوهم الى صراط الجحيم • ولا كلام فى اعوجاجه وعدم كونه معتادا وعن هذا قال بعض المحشين هو اى الصراط مثله معنى * قوله (والمراد به طريق الحق) اى طريق معنوى يوصل الى الحق اوطريق هو الحق الثابت فى نفس الامر فمن تمسك به فقد فاز فوزا عظيما وهذا يعم ملة الاسلام وغيرها اذ الطريق الحق شامل للانظار الصحيحة الموصلة الى المطالب اليقينية وعام للحق الذى فى المهمات اوفى اداء العبادات ٦ البدنية والمالية فان اداءها غير العبادات ويلايم هذا ويؤيده قوله فيما سبق والمراد طلب المعونة فى المهمات كلها اوفى اداء العبادات ٧ فلاريب فى عموم طريق الحق عن ملة الاسلام التى عبارة عن الاصول والفروع ولذا مرض تخصيصه بملة الاسلام فقال (وقيل هو ملة الاسلام) اذ العموم هو المناسب للمقام فيدخل ملة الاسلام دخولا اوليا مع الاهتمام ٩ * قوله (بدل من الاول بدل الكل من الكل) فلذا استغنى عن الضمير بدل الكل اسم للبدل الذى يتحد مع المبدل ذاتا ويتغايران مفهوما فهذا لايقتضى الانقسام والتجزى بحسب الاصطلاح قيل ط وقدعاب ابن مالك فى بعض كتبه هذه العبارة على النحويين لان الكلية لاتصح فى مثل صراط العزيز الحميد الله الذى فانها انمايقال فيما ينقسم ويتجزى والله تعالى منزه عن ذلك فالاولى ان يقال البدل الموافق اوالمطابق انتهى وهذا بناء على اعتبار معنى اللغوى فيه وقدعرفت انه معنى اصطلاحى لايقتضى الانقسام ووجود معنى اللغوى فى اكثر معنى الاصطلاحى كاف مع انه ليس بشرط فيه عند بعض كالعلة التامة فانها عبارة عن جميع مايتوقف عليه المعلول بمعنى ان المعلول لايتوقف على ماسواه فيتناول العلة البسيطة بهذا المعنى مع ان الجميع يقتضى التعدد والتكثر ولو وجب اعتبار المعنى اللغوى فى جميع افراد المعنى الاصطلاحى لاختل اكثر القواعد وضاع اكثر الفوائد كاطلاق الغائب على لفظة الله وغيرذلك نعم لواطلق بدل العين من العين فى الصورة المذكورة لكان احسن وفى مثل هذا البدل لايكون المبدل منه فى حكم المطروح كما اشار اليه صاحب الكشاف فى قوله تعالى • وجعلوا لله شركاء الجن • الى ان المبدل منه فيه مقصود ٨ ايضا وكونه فى حكم المطروح اكثرى لاكلى * قوله (وهو فى حكم تكرير العامل) بيان الخاصية البدل من بين التوابع ٢ وفائدته الاتى ذكرها متفرعة عليه * قوله (من حيث انه المقصود بالنسبة) استدلال عليه اى ان البدل مقصود بالنسبة الواقعة فى الكلام دائما دون متبوعه فانه فى حكم السقوط معنى اكثريا وانما قيدنا به فانه مقصود لفظا ومعنى فى بعض المواد كما ذكرناه انفا فاذا ذكر البدل فكان النسبة ذكرت واعيدت معه وبهذا الاعتبار كان العامل مكررا حكما لا حقيقة اذ لاتكرار للعامل لالفظا ولاتقديرا وانجام الحكم لافادة ماذكرنا لانه اذا كان مكررا مقدرا لامعنى فى انجام الحكم اذ المقدر كالملفوظ فيكون مكررا حقيقة لاحكما عدل المصنف عن استدلال الكشاف بقوله تعالى • للذين استضعفوا لمن امن منهم • لانه يرد عليه انه لم لايجوز ان يكون مجموع الجار والمجرور بدلا عن مجموع الجار والمجرور فيكون

٣ ولايخفى ان مثل ثبوت سراط تقديرا فى ثبوت صراط صريحا لايجرى فى كل موضع يتعدد فيه الوجوه اذ السبب كما صرح به اصالة سراط ولاريب فى عدم جريانه فى كل موضع ولم يبين سبب آخر يعرف به الثبوت تقديرا ولو قيل المصاحف متعددة ثبت قراءة السبعة فيها على سبيل البدل اندفع الاشكال منه

٤ وجهه هو ان قول المصنف وجمعه سرط اشارة الى ان جمعه سرط فقط سواء استعمل مذكرا اومؤنثا ولو كان له جمع آخر لقال ويجمع سراط كذا وايضا الجمع سماعى ولو سمع فلينقل والقياس لايجرى فيه منه

٦ ولاتنس ماذكرناه سابقا من انه اذا كان المراد به شاملا للحق فى اداء العبادات كان اهدنا حقيقة بالنظر اليه والى الاعمال الصالحة التى لم تحصل له بعد فيلزم عموم المجاز فليتأمل منه

٧ واصابة الحق فى ادائها كونها على وجه اتم وان كان دونه مسقطا للواجب الاهم وكذا الكلام فى المعاملات منه (ط شهاب منه)

٨ قيل لايقال بين كون البدل مقصودا بالنسبة دون متبوعه وبين كونه فى حكم تكرير العامل منافاة فان تكرير العامل يستلزم كون المتبوع ايضا مقصودا بالنسبة لانا نقول ارادوا بقولهم انه المقصود بالنسبة دون متبوعه ان المقصود بالذات من نسبة ما نسب الى المتبوع هو النسبة اليه دونه لا ان المقصود بالنسبة هو البدل مطلقا ومتبوعه ليس مقصودا اصلا والذى ينافى تكرير العامل هو الثانى لا الاول منه

قال المحقق فى شرح التلخيص لانم ان البدل يجب صحة قيامه مقام المبدل منه الاترى الى ماذكره صاحب الكشاف فى قوله تعالى • وجعلوا لله شركاء الجن • ان لله وشركاء مفعولا جعلوا والجن بدل من شركاء ومعلوم انه لامعنى وجعلوا لله الجن انتهى منه

٢ من بين التوابع اذ فى سائر التوابع ينصب عمل العامل على التابع والمتبوع انصبابة واحدة بخلاف البدل فانه فى حكم تكرير العامل منه

مجموع لمن امن بدلا من مجموع للذين فلاتكرير للعامل لانه الفعل حينئذ كذا فى القطب ثم اجاب بان ابدال المفرد اكثر فكان اولى واجاب عنه ايضا قدس سره بانه نحن نقول لما اعتبر فى البدل ان يكون مقصودا بالنسبة وعلم ان حروف الجر ادوات لافضاء معانى الافعال الى مابعدها تبين ان اللام ليست جزأ من المنسوب اليه فلايكون جزأ من البدل انتهى ويؤيده ان حروف الجار من تتمة العامل فكيف يكون من جملة المعمول والبدل والمبدل منه من جملة المعمول فلايكون الجار منهما فتم استدلال العلامة ولو وقع فى الكلام ان الجار جزء من المعمول لوجب حمله على المسامحة كما سيجئ التوضيح فى قوله تعالى • غير المغضوب عليهم • واما اعتراض المحقق التفتازانى بان الحمل عليه يستلزم تكرير العامل لفظا وهو اقل قليلة بل جميع صوره متنازع فيه فمدفوع بان الجار لما لم يحصل منه ٢ الا التأكيد كان كالعدم فمثل هذا لايكون تكرارا لفظا والازم فى صورة زيادة العامل فى المعطوف تكرير العامل لفظا فيه ولم يقل به احد ومراد صاحب الكشاف تأييد ما ادعاه بما ذكران العامل فى البدل فى بعض المواضع للتأكيد والعجب من الفحول انهم كيف يجوزون كون الجار جزأ من البدل والمبدل منه مع ان الحرف لكونه غير مستقل لايكون منسوبا ولامنسوبا اليه ولايكون ايضا جزأ منهما نعم قد يعد مسامحة كما مر ولوسلم ٣ ان المركب من المستقل وغير المستقل مستقل فيكون مجموع الجار والمجرور مستقلا فيجوز ان يكون الجار جزأ منهما لكن المنسوب اليه الايمان مثلا فيما نحن فيه هو المجرور فقط وما الفائدة فى اشتراك ماليس له مدخل فى الايمان ومن مثل ذلك تحير العقول والاذهان * قوله (وفائدته التوكيد) اشارة الى نكتة التكرار والعدول عن الاختصار وحصول التوكيد بالامرين ذكر الصراط مرتين وتكرير العامل حكما وبتكريره يمتاز عن التأكيد وعطف البيان وبكونه مقصودا بالنسبة ايضا كذا قيل وهذا لايلايم قول الرضى ولم يظهر لى فرق جلى بين عطف البيان وبين بدل الكل اذ به يظهر الفرق ويرفع اشكال الرضى والمراد بالتأكيد تأكيد النسبة كما اشار اليه بقوله من حيث انه المقصود بالنسبة وكونه تأكيد المنسوب اليه هنا ليس بمناسب * قوله (والتنصيص على ان طريق المسلمين) اى المسلمين الكاملين فى قوة العاقلة والعاملة كما صرح به فى اخر الدرس فلا اشكال بان • صراط الذين انعمت عليهم • طريق المسلمين مطلقا ولايخفى ان بعض المسلمين مغضوب عليهم فلايكون مفهومه متحدا مع المبدل منه فلايكون بدل الكل ثم هذه فائدة خاصة ههنا واما الاولى ففائدة عامة فى كل بدل قيل الا انه عكس التأكيد المصطلح وذلك لان ذكر التابع فى التأكيد للتأكيد وذكر المتبوع فى المبدل لذلك انتهى ووجهه ان المتبوع فى البدل لما لم يكن مقصودا بالنسبة يكون ذكره لذلك بخلاف التأكيد لكن ماوقع فى المفتاح من ان البدل فائدته التقرير لايلايم ذلك والتنصيص الخ اشارة الى الفائدة الخاصة بمعنى انه لايجرى فى جميع صوره لانه مختص بهذه الصورة فانها مطردة فى كل موصوف ابدل من صفته يعنى فى الابدال المذكور حيث ابدلت الذات من الصفات فان المنظور اليه فى المبدل منه هو الوصف وفى البدل الذات تنصيص على ان طريق المسلمين مقصور عليه كونه مشهودا عليه بالاستقامة وعلما فيه وذلك لان التفسير بيان المعنى المبهم بلفظ اشهر واظهر فى الدلالة عليه فاذا حصل الموصوف المذكور بيانا وايضا حال الصفة المذكورة فلابد ان يكون اتصافه بالاستقامة معلوما كيلا يلزم تفسير المبهم بالمبهم وان يكون وصف الاستقامة منحصرا فيه لان الاصل فى التفسير المساواة وهذا معنى قوله فكانه من البين الذى الخ حيث جعل اتصاف صراط المسلمين بوصف الاستقامة ظاهرا وحصره فيه وانما اورده كاف التشبيه فى الموضعين لانه ليس بتفسير حقيقة ليكون الاشعار اتصافه بالاستقامة بيانه لانه انما يكون اذا جعل عطف بيان فانه لمجرد الايضاح بخلاف البدل فانه المقصود بالنسبة الا انه لرفعه الابهام عن المبدل منه يكون كالتفسير والبيان كذا قيل ومجموع هذين الفائدتين لايحصل الا بالبدل ولهذا اختار كونه بدلا دون عطف البيان على ما اختاره الجمهور كما مر بيانه من ان البدل لكونه فى تكرير العامل حكما يحصل به توكيد النسبة دون عطف البيان واما الفائدة الثانية فان البدل قد يقصد به تفسير المتبوع وتوضيحه معا الا ان ذلك لايكون مقصودا اصليا منه كما فى عطف البيان وعن هذا قال المصنف لانه جعل كالتفسير والبيان له ولم يقل لانه جعل تفسيرا وبيانا له هذا مقتضى كلام المصنف وما فهم من الكشاف فهو كونه تفسيرا وبيانا له وكذا فى شرح التلخيص للمحقق التفتازانى وفى شرح المفتاح للشريف الجرجانى ذكرا تفسيرا وبيانا بلاتشبيه ووجه التوفيق ان البيان ليس مقصودا اصليا وغرضا للمتكلم وان حصل منه البيان والتفسير وبالنظر الى عدم كونه مقصودا يحسن التعبير

٢ لما نقل عن الرضى انه ذهب فى قوله تعالى • لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم • الى ان البدل هو الجار والمجرور ثم نقل عنه الاعتراض قائلا بانه لولم يكن المجرور وحده بدلا من المجرور لم يسم هذا بدل الاشتمال لان الجار والمجرور بل البيت مشتمل على الكافرين وكذا فى قوله تعالى • للذين استضعفوا لمن آمن منهم • بعض الذين استضعفوا واجاب عنه قائلا لما لم يحصل من اللام فائدة الا التوكيد جاز لهم ان يجعلوه كالعدم وسموه بدل الاشتمال نظرا الى المجرور ولايتكرر فى البدل من العوامل الاحرف الجر لكونه كبعض حروف المجرور انتهى مانقل ٩ عنه منه

٣ وهذا اشارة الى منع ذلك كما سيجئ ان شاء الله تعالى منه (٩ الناقل غنى زاده منه)

٤ وقد اجاب عنه قدس سره بانه ان مثل قولك جاءنى اخوك زيد ان قصدت فيه الاسناد الى الاول وجئت بالثانى تتمة له وتوضيحا فالثانى عطف بيان وان قصدت فيه الاسناد الى الثانى وجئت بالاول توطئة له ومبالغة فى الاسناد فالثانى بدل انتهى ولايخفى انه يؤيد ما قاله الرضى ولايدفعه اذ الفرق بالاعتبار ليس يقوى ان مآلهما واحد فلايكون بينهما فرق جلى يكون مفهومهما متغايرين ذاتا والشيخ الرضى لم ينف الفرق مطلقا بل الفرق الجلى ولاريب فى انتفائه على ٦ مالايخفى على الذكر منه

٦ على ان ما بينه قدس سره ليس بكلى لما سبق من النقل عن شرح التلخيص من ان المبدل منه قد يكون مقصودا ولايكون فى حكم المطروح كما اشار اليه صاحب الكشاف منه

٢٢ وافضلهم فلان فيكون ذلك ابلغ فى وصفه بالكرم والفضل من قولك هل ادلك على فلان الاكرم الافضل لانك ثنيت ذكره مجملا اولا ومفصلا ثانيا واوقعت فلانا تفسيرا وايضاحا للاكرم الافضل فجعلته علما فى الكرم والفضل وكانك قلت من اراد رجلا جامعا للخصلتين فعليه بفلان فهو الشخص المعين لاجتماعهما فيه غير مدافع ولامنازع قال الفاضل مولانا قطب الدين رحمه الله فان قلت البدل لو كان فيه تأكيدا للنسبة وايضاح المتبوع لدخل فى حد التأكيد وعطف البيان فيلزم ان يكون ٢٣

بالتشبيه وبالنظر الى حصوله يناسب ترك التشبيه * قوله (هو المشهود عليه بالاستقامة) المفهومة من الصراط المستقيم فلو اكتفى بالبدل لفات هذه النكتة الجليلة فظهر وجه العدول عن الاختصار الى التكرار وفى هذا الكلام اشارة الى ان المبدل منه ليس فى حكم السقوط بل هو مقصود فلا يحسن الاسقاط كما لا يصح اسقاط المبدل فى قوله تعالى • وجعلوا لله شركاء الجن • عداه بعلى لتضمنه معنى المحكوم او المجمع وعدل عن التعدية باللام كما وقع فى الكشاف للمبالغة فى الظهور كان الشهادة مستعلية عليه استعلاء الراكب على المطايا وقريب من هذا ما قيل ان تعدية شهادة بعلى لتضمنه معنى الاجتماع وقيل لانها اذا استعملت باللام يكون بمعنى الاخبار وحقيقته منتفية هنا فلا بد من الحمل على المجاز بخلاف المستعملة بعلى فانها بمعنى الدلالة وهنا متحققة فلا يحتاج الى المجاز انتهى وغرابته لا يخفى لانه جعل كالتفسير فانه ذكر طريق المستقيم اولا مبهما ومجملا حيث ذكره بلفظ عام ثم ذكر ثانيا تفصيلا وبلفظ مخصوص به وهذا اوقع فى النفوس والثانى يوضحه لان التفسير وما يشبه يجب ان يكون اجلى من المفسر وما فى حكمه وقد سبق وجه تفسيره بالتشبيه مع ان الزمخشرى اطلق البيان عليه بلا تشبيه وفى الكشاف فائدة البدل التوكيد لما فيه من التثنية والتكرير والاشعار بان طريق المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على ابلغ وجه وآكده كما تقول هل ادلك على اكرم الناس وافضلهم فلان فيكون ذلك ابلغ فى وصفه بالفضل والكرم من قولك هل ادلك فلان الاكرم الافضل لانك ثنيت ذكره مجملا اولا ومفصلا ثانيا واوقعت فلانا تفسيرا وايضاحا للاكرم الافضل فجعلته علما فى الكرم فكانك قلت من اراد رجلا جامعا للخصلتين فعليه بفلان فهو الشخص المعين لاجتماعهما فيه غير مدافع ولا منازع انتهى فما قيل ان الاولى ان يقال على ان طريق المسلمين هو المستقيم لان البدل لا يدل على كونه مشهودا عليه بالاستقامة بل على استقامته فقط لا يعرف له وجه ولهذا قال صاحب الكشاف ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة فقول الكشاف فجعلته علما فى الكرم يناسبه ان يقال هنا ان صراط المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة فجعله علما فى الاستقامة فكانه قيل من رام صراطا موصوفا بالاستقامة فعليه بطريق المسلمين فهو الشخص المعين لاجتماع الاستقامة فيه غير مدافع ولا منازع فان المدافع والمزاحم فى ذلك كلا منازع ولا مدافع لمتانة ما يدفعه وقوة ما يزيحه ولما كان الغرض قصر الصفة على الموصوف قال ان طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة اذ ضمير الفصل يفيد حصر المسند على المسند اليه والمعنى ان مفهوم المشهود عليه بالاستقامة مقصور على طريق المسلمين لا يتجاوز الى غيره فكانه علم فيه ولو قال بالعكس لاختل الغرض والمقصود من وجهين ٣ وله توجيه اخر ابلغ من هذا المذكور وهو دعوى اتحادهما لا القصر المزبور كانه قيل هل سمعت بالمشهود عليه بالاستقامة وهل حصلت مفهوم هذه الصفة وكيف ينبغى ان يكون الطريق حتى يستحق ان يقال له ذلك فان كنت تصورته حق تصوره فعليك بطريق المسلمين فانه لا حقيقة له وراء ذلك فطريق المسلمين هو هو بعينه نظيره زيد هو البطل المحامى والى هذا المعنى والوجه اشار صاحب الكشاف فى قوله تعالى • اولئك هم المفلحون • وقد حقق ذلك المحقق التفتازانى فى شرح التلخيص فى بحث قوله واما الفصل فلتخصيصه بالمسند ولا يبعد ان يقال ان قول المصنف ان الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين اشارة الى ما ذكرنا * قوله (على آكد وجه وابلغه) نبه به على ان الاشعار والتنصيص المذكور يحصل بدون ذلك لكن لا يكون على آكد وجه وابلغه وفيه تأمل (لانه جعل كالتفسير والبيان له) * قوله (فكانه من البين الذى لا خفاء فيه ان الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين) تقدم وجهه مشروحا وحاصله انه اذا تقرر كون طريق المؤمنين كالعلم المتعين فى الاستقامة مع ادعائه ان هذه العلمية والتعين مشهود عليه معلوم عند كل احد فلا ريب فى كونه مثل البديهى الذى لا سترة فيه فمن توقف فيه لم يتصور الطرفين حق التصور وعبرا ولا بالمسلمين ثم بالمؤمنين تنبيها على ان تساوى الايمان والاسلام وان تغايرا مفهوما ولذا قال فى شرح المصابيح الاسلام والايمان متباينان اذ الظاهر ان مشايخنا ارادوا باتحادهما التساوى لا الترادف كما اوضحه المحقق التفتازانى فى شرح العقائد فلا منافاة بين كلامه هنا وكلامه فى شرح المصابيح وانما قال فكانه من البين الذى اه لان كون الصراط المستقيم طريق المؤمنين نظرى فى نفسه لكنه لوضوح برهانه وسطوع دليله جعل كالبديهى الذى لا يحتاج الى نظر اصلا تنبيها على اقومية حجته * قوله (وقيل الذين انعمت عليهم الانبياء) عليهم السلام بقرينة ان المطلق

٣٣ البدل تأكيدا او عطف بيان وانه باطل فنقول البدل هو المقصود بالنسبة والمبدل منه توطئة لذكره بخلاف عطف البيان والتأكيد فاذا قلت هل ادلك على اكرم الناس وافضلهم فلان فالقصد فى هذا الدلالة الى فلان واما ذكر الاكرم والافضل فللتوطئة ولا ينافى ذلك ان يكون البدل موضحا للتوطئة والقصد فى عطف البيان الى متبوعه لا اليه فلا يكون هذا عطف بيان وكذلك لا يكون تأكيدا وانما يكون تأكيدا لو كانت النسبة الى المؤكد مطلوبة وليس كذلك بل المطلوب النسبة الى المؤكد فهذه التوابع انما تختلف فى مثل هذا المقام بالاعتبار الى هنا كلامه وقول صاحب الكشاف فجعلته علما فى الكرم والفضل مشير الى ان فى البدل معنى التوكيد لما فيه معنى التكرير المفيد لرفع الابهام عن نفس المتبوع ومعنى الايضاح المفيدة لرفع الابهام عن نفس النسبة والتفصيل بعد الاجمال فالى التوكيد الاشارة بقوله لما فيه من التثنية والتكرير والى التوضيح بقوله والاشعار بان الطريق المستقيم بيانه وتفسيره الخ ثم اذا اجتمع رفع الابهامين يصير ذلك المبهم مشخصا معينا وهو المراد بقوله وهو المشخص المعين لاجتماعهما فيه غير مدافع ولا منازع فحينئذ الفرق بين التوكيد وعطف البيان والبدل هو ان البدل يوضح المتبوع كالبيان ويؤكد امر المتبوع فى النسبة كالتأكيد وفيه امر زائد عليهما وهو انه يؤكد نفس النسبة واليه اشار بقوله وهو فى حكم تكرير العامل كانه قيل اهدنا الصراط المستقيم اهدنا صراط الذين انعمت عليهم

٣ كون طريق المسلمين مقصورا على صفة المشهود عليه مع ان له صفات اخر وكون المشهود عليه بالاستقامة شاملا له ولغيره منه

ينصرف الى الكمال واكمل النعم النبوة فحينئذ المراد بصراطهم ما اتفقوا عليه من التوحيد وسائر اصول الدين ومن الفروع ما اتفق عليه جميع الشرايع مرضه لان العموم هو المتبادر بدليل قوله تعالى • ومن يطع الله والرسول • الآية فانه ظاهر فى العموم وهم عليهم السلام يدخلون فيه دخولا اوليا وان الظاهر من صراط الذين انعمت عليهم الصراط المنعم به وقد عرفت انه اذا كان المراد الانبياء عليهم السلام يكون المراد بالصراط غير ما انعم عليهم واما اذا كان المؤمنين مطلقا فيكون المراد طريق الحق كما اختاره المصنف فيعم الكل على ان كون المراد الانبياء عليهم السلام لا يلايم كون المراد ملة الاسلام واما العموم فينتظم كلا الاحتمالين وهذا المذكور يكون وجه ضعف القول الاخير وهذا القول نسبه الواحدى الى السدى وقتادة * قوله (وقيل اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام) ونسبه الواحدى والسجاوندى الى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وجه التخصيص لشهرة امرهما وكثرتهما فى عصر نبينا عليه السلام كذا قيل وضعفه ظاهر لان اكثر ما وجد فى عصره عليه السلام المغضوب عليهم والضالون ولا يلايم ايضا قوله قبل التحريف والنسخ وقيل بقرينة غير المغضوب عليهم ولا الضالين فانهما فسراهما بعد التحريف والنسخ وضعفه مستغن عن الجواب عنه وايضا ضعفه لانه لا يليق لمسلم طلب صراط اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام ولو قبل النسخ والتحريف لعدم جواز العمل لنا كذا قيل وفيه اذ المراد اصول التوحيد والشرايع المتفقة عليهما كما مر ولظهور ضعف القول الاخير اخره المص وعدل عما فى الكشاف من تقديم هذا القول على القول بانهم الانبياء عليهم السلام فان قلت على التوجيه المختار وهو كون المراد المؤمنين مطلقا مؤمنى الامم السالفة ومؤمنى هذه الامة يلزم طلب النبى صلى الله عليه وسلم طريق احاد الامة قلت النبى عليه السلام يطلب لنفسه طريق الانبياء عليهم السلام لانه كما عرفت ان الانبياء عليهم السلام يدخلون فى الذين انعمت عليهم دخولا اوليا ومعلوم بالبداهة ان النبى عليه السلام لا يطلب صراط احاد الامة من حيث كونه صراطهم وتدينهم به * قوله (قبل التحريف والنسخ) متعلق بكل منهما لان التورية والانجيل حرفهما الرهبان والاحبار الاشرار والتورية منسوخ بالانجيل على قول او هو والانجيل منسوخان بالقرآن اما الانجيل فبالاتفاق واما التورية فعلى قول اخر قيل ٩ واعلم ان التورية والانجيل اللذين عند اليهود والنصارى الآن اختلف فيهما هل هما مبدلان ومحرفان لفظا او تأويلا فاما التورية فافرط فيها قوم وقالوا كلها او جلها مبدل حتى جوزوا الاستنجاء بها فليست المنزلة على موسى عليه السلام وذهبت طائفة من الفقهاء والمحدثين الى ان ذلك انما وقع فى التأويل فقط كما صرح به البخارى واختاره الفخر الرازى وغيره لقوله تعالى • قل فأتوا بالتورية فاتلوها ان كنتم صادقين • وهو امر للنبى صلى الله عليه وسلم بالاحتجاج بها والمبدل لا يحتج به ولما اختلفوا فى الرجم لم يمكنهم تغيير آية منها وتوسطت طائفة وهو الحق فقالوا ابدل بعض منها وحرف لفظه واول بعض منها بغير المراد منه وانه لم يعط منها موسى عليه السلام لبنى اسرائيل غير سورة واحدة وجعل ما عداها لاولاد هرون عليه السلام فلم تزل عندهم حتى قتلوا عن اخرهم فى وقعة بخت نصر وبعض ٢ ذلك جمع عزير بعضا منها ممن حفظها فهو الذى عندهم اليوم وليس اصلها وفيه زيادة ونقص واختلاف ترجمة وتأويل واما الانجيل ففيه تبديل وتحريف فى بعض الفاظه ومعانيه وهو مختلف ٣ النسخ والاناجيل اربعة كما فصله بعضهم فى كتاب عقدله سماه المفيد فى التوحيد انتهى * قوله (وقرئ) قارئه ابن مسعود رضى الله تعالى عنه على ما فى الكشاف او عمر بن الخطاب او ابن الزبير رضى الله تعالى عنهما على ما فى القرطبى والسجاوندى ولذا قال وقرئ بصيغة المجهول * قوله (صراط من انعمت عليهم) بلفظ من الموصول بدل الذى قيل فيه دليل على جواز اطلاق الاسماء المبهمة كمن على الله تعالى كما ورد فى الحديث المشهور يا من بيده الخير ونحوه فلا يغرنك ما نقله الحفيد عن صاحب المتوسط من منعه انتهى ولا يخفى ان المراد بمن هنا من يراد بالذين من عموم المؤمنين او الانبياء عليهم السلام او غير ذلك ولا يراد به الخالق تعالى حتى يكون فيه دليل على ذلك نعم جواز ذلك مختار نطق به القرآن كقوله تعالى • ءامنتم من فى السماء • الآية • ام امنتم من فى السماء • الآية * قوله (والانعام ايصال النعمة) لا بمعنى جعل الشخص قرير العين قال فى القاموس انعمها الله تعالى عليه وانعم بها ونعيم الله تعالى عطيته وانعم الله بك عينا اى اقر بك عين من تحبه انتهى والمعنى ايصال النعمة الى العقلاء كما قاله الراغب فلا يقال انعم على فرسه ولظهور المراد ترك هذا القيد واشار اليه فى تعداد النعم المختصة بذوى العقول وهمزة الانعام

قوله وقيل الذين انعمت عليهم الانبياء يدل عليه قوله تعالى اولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين وقال ابن عباس رضى الله عنهما هم اصحاب موسى قبل ان يغيروا التورية مطلقا وانما صرف معنى المضى فى انعمت على من مضى قبل امة محمد صلى الله عليه وسلم ولم يعممه على من مضى وقيل هم المؤمنون مطلقا وهذا الوجه اولى لانه عام لكل من آمن بالله من الانبياء وغيرهم ومطابق لالفاظ السورة ويؤيده قول صاحب الكشاف الذين انعمت عليهم لا توقت فيه ممن انعم الله عليهم بنعمة الاسلام قبل وبعد لان السورة كما ذكر نزلت لتعليم المسئلة لامة الدعوة كافة فى زمن محمد صلوات الله عليه وسلامه فهى مقولة على السنة هذه الامة فاذا قال هذه الامة اهدنا صراط الذين انعمت عليهم يكون المطلوب صراط الذين مضوا قبلهم

(٩ شهاب منه)

٢ صوابه وبعد ذلك يدل وبعض ذلك كذا قيل
منه

٣ فيه خلل فتأمل منه

قوله وهى فى الاصل الحالة التى يستلذها الانسان فاطلقت لما يستلذه الانسان من نعمة الاسلام لم يبق نعمة الاصابته قال الامام النعمة عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير

قوله ونعم الله وان كانت لاتحصى الخ وفى التأويلات النجمية النعم اما ظاهرة كارسال الرسل وانزال الكتب وتوفيق قبول دعوة الرسل واتباع السنة واجتناب البدعة وانقياد النفس للاوامر والنواهى والثبات على قدم الصدق ولزوم العبودية واما باطنة وهى ما انعم الله على ارواحهم فى بداية الفطرة باصابة رشاش نوره كما قال عليه الصلاة والسلام ان الله خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن اصاب ذلك النور فقد اهتدى ومن اخطأ فقد ضل واول الغيث رش ثم ينسكب واقول فعلى هذا كان المصنف رحمه الله ان يقول فى التقسيم هكذا دنيوى واخروى فالاول قسمان موهبى وكسبى الخ والثانى قسمان ظاهرى وباطنى ليكون التقسيم حاصرا لجميع اقسام النعم وهذان القسمان اعنى القسم الظاهرى والباطنى المذكور فى التفسير النجمى وان كانا مما اولى فى الدنيا لكن كونهما نعمة انما هو بالنسبة الى ثمرتهما فى الآخرة وتأديتهما الى النعم الاخروية فهما بهذا الاعتبار من النعم الاخروية الاان المصنف رحمه الله جعلهما من النعم الدنيوية حيث قال والموهبى قسمان الخ نظرا الى انهما من النعم من الموهوبة فى الدنيا حالا وان كانا من الاخروية مآلا

٤ هذا مسلك البعض فلا تغفل ـه

٩ ابو السعود فى سورة ابراهيم ـه

للتعدية ومقتضاها جعل العقلاء منعما عليهم والايصال حاصل معناه ولما كان المراد ايصال النعمة فحقها تعديته بالى لكنه عدى بعلى اشارة الى علو مرتبة المنعم واستعلائه على المنعم واستقراره عليه ففيه تمثيل له من اعتلى الشئ وركبه وسيجئ التفصيل فى قوله تعالى • اولئك على هدى من ربهم • الآية وفيه مبالغة عظيمة فى استقرار النعمة عليهم وعدم زوالها ولو باعتبار انواعها ولو عدى بالى لفاتت هذه المبالغة لكن الظاهر تعلقها بانعمت بهذا المعنى لاعتبار تضمين معنى الاستعلاء * **قوله** (وهى) اى النعمة (فى الاصل) اى فى اصل اللغة (الحالة التى يستلذها الانسان) اى يعدها لذيذة اذ سين الاستفعال قد يجئ للعد كاستحقر او يجدها لذيذة قال الراغب النعمة الحالة الحسنة لان بناء الفعلة بالكسر للهيئة كالجلسة والمصنف عبر بالحالة ولم يقل الهيئة التى يستلذها بدل الحسنة اذ الهيئة متعارفة فى المحسوس وجميع النعم ليست كذلك والاستلذاذ واضح فى الدلالة على الحق بخلاف الحسنة وقوله الانسان اشارة الى ما مر من الاختصاص بالعقلاء واللام فيه للجنس مؤمنا كان او كافرا وان كان المراد هنا مختصا بالمؤمنين الكاملين كما سيجئ فى آخر الدرس والقول بان الكافر ليس بمنعم عليه ضعيف قوله (فاطلقت لما يستلذه) الاولى ثم اطلقت كما هو الشائع فى مثل ذلك اى نقلت فى العرف العام الى ما يستلذه من قبيل نقل اسم المسبب الى السبب وعدى الاطلاق باللام وهو معدى بعلى لكونه بمعنى الاستعمال ولعل وجهه الاشعار بالاختصاص والمنفعة ولذا لم يتعد ان الاستعمال يعدى بفى والاحسن ان الاطلاق هنا بمعنى الوضع اى ثم وضعت فى العرف لما يستلذه * **قوله** (من النعمة) خبر ثان لقوله وهى اى والنعمة بكسر النون مأخوذ من النعمة بفتح النون لما بين اولا معنى النعمة حاول بيان اشتقاقها ومأخذها اظهارا للمناسبة ثم بين وجه المناسبة بقوله (وهى) اى النعمة بفتح النون (اللين) اى الملايمة ضد الخشونة صوريا كما فى الثوب الحرير والبدن الناعم او معنويا كطيب العيش والصحة وغير ذلك من نعم بضم العين اى صار ناعما اى لينا ومنها النعومة والتنعم يقال كم ذى نعمة لانعمة له بالفتح على الجناس المحرف اى لاتنعم له والمناسبة بين المأخوذ والمأخوذ منه جلية قيل وفى بعض النسخ وهى الدين فكانه تصحيف اللين وفى بعضها من نعمة الاسلام وهى الدين انتهى وهذه النسخة الاخيرة وان لم تكن تصحيفا لكن لايلايم قوله ونعم الله تعالى الاان يقال ان من فاز بنعمة الاسلام فقد فاز بحذافيرها لاشتمالها على سعادة الدارين واستلزامها النجاة عن وخامة الكونين ثم على هذه النسخة قوله من النعمة بيان لما فى قوله يستلذه الانسان فيكون بكسر النون لابفتحها فيفوت بيان الاشتقاق فالنسخة الاولى هى الاولى * **قوله** (ونعم الله تعالى) اضافتها اليه للتشريف والتنبيه على ان النعم كلها من عنده وان ظهرت من يد غيره ولتقبيح من عزاها الى ماسواه (وان كانت لاتحصى) اى لاتنضبط بعدد (كما قال) اى الله تعالى (• وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها •) الاية والمعنى وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها ولا تطيقوا عد انواعها فضلا عن افرادها فانها غير متناهية فعلم ان قوله وان كانت لاتحصى معناه لايحصى نوعها قيل ٩ فى بيانه لان ما يتوقف عليه وجود الشئ الذى هو اشرف النعم وان وجب كون ما هو من الامور الوجودية متناهية لوجوب تناهى ما دخل تحت الوجود لكن الامور العدمية التى لها دخل فى وجوده ليست كذلك وانما الاستحالة فى دخولها تحت الوجود فارتفاع تلك الموانع التى لاتتناهى اعنى بقاءه على العدم مع امكان وجودها فى نفسها فى كل آن من آنات وجوده نعم غير متناهية حقيقة لا ادعاء وكذا الحال فى وجودات علله وشرائطه القريبة والبعيدة ابتداء وبقاء وكذا فى كمالاته التابعة لوجوده فاتضح انه تعالى يفيض عليه كل آن نعما لاتتناهى من وجوه شتى انتهى فعلى هذا يكون المراد بالغير المتناهى الغير المتناهى بالفعل وهو غير مجان لاعتبار عدم التناهى فى المعدومات التى هى نعم حقيقة كما اوضحه ولايخفى ما فيه اما اولا فلان النعمة عبارة عما يستلذ به ولاريب فى ان الاعدام لايصدق عليها ما يستلذ به واما ثانيا فلان الاعدام وارتفاع الموانع عدها من جملة ما يتوقف عليه الوجود تكلم عليه صاحب المواقف وقال انه من المسامحات ولكونه كاشفا عن الوجود عد عدم المانع من جملة ما يتوقف عليه الوجود انتهى فالموقوف عليه فى الحقيقة هو الموجود الكاشف عنه عدم المانع ولو سلم ذلك فلا تمايز للمعدومات عندنا فكيف تعد انواعا مع انها يستدعى تمايز بعضها عن بعض ولو سلم ذلك فلا نسلم كونها نعمة كما مر فالحق الذى لامحيد عنه ان المراد بالغير المتناهى بمعنى لاتقف عند حد كمقدورات الله تعالى فانها غير متناهية بالقوة ٤ وما يدخل تحت الوجود من الانواع والافراد متناهية بالفعل * **قوله** (تنحصر فى جنسين) اى انحصارا عقليا (دنيوى) اى جنس حاصل فى الدنيا

(واخروى) اى جنس حاصل فى الآخرة ولكون الموصوف جنسا ذكرهما وبملاحظة القسم الاخير يكون النعم غير متناهية بالقوة والايمان من النعم الدنيوية الكسبية ولذا وقع التكليف به وليس من النعم الاخروية اذ لاتكليف فيها فقول البعض فمعرفة الله تعالى وان كانت نعمة واحدة فى الدارين الا انها نعمة دنيوية حدوثا واخروية بقاء لايعرف له وجه فان النعمة ما هو اثره المترتب عليها من المغفرة والرضاء والاسكان فى الجنة الاعلى واللقاء كما صرح به المص فلا يلزم تداخل القسمين وان امكن الاعتذار بان التقسيم ليس لانفصال حقيقى ولا مانع جمع بل المراد ان النعمة لاتخلو عن هذين القسمين وذلك لاينافى اجتماع القسمين فى نعمة واحدة بالاعتبارين نقول البعض دنيوى اى فقط ولو من جهة واحدة وكذا الاخروى فما يكون دنيويا واخرويا من جهتين كمعرفة الله تعالى ونفخ الروح واعطاء العقل وما يتبعه من القوى داخل فيهما من جهتين والتقسيم الاعتبارى يكفى فيه امتياز الاقسام بالاعتبار فلا يرد ما يتوهم ان ههنا قسما ثالثا كمعرفة الله تعالى على ان التقسيم الاعتبارى لايلزم فيه انحصار الاقسام بناء على ان معرفة الله من النعم الاخروية وقد بان انه كسبى وقع التكليف بها والآخرة لاتكليف فيه لكن قوله والثانى ان يغفر ما فرط منه الخ ظاهره ما قلنا من كون التقسيم لانفصال حقيقى (والاول قسمان) * **قوله** (موهبى) اى ما لادخل لكسب العبد فيه اصلا والكسبى بخلافه فلا ينافى كونه من المواهب الالهية اذ ما من نعمة الا وهى من الله تعالى ومن فضله ولذا قال فيما سبق ونعم الله تعالى الخ (وكسبى والموهبى قسمان) * **قوله** (روحانى) اى منسوب الى الروح ان اراد بالروح النفس الناطقة المجردة (كنفخ الروح) فنفخه (فيه) اى فى البدن جعله متعلقا بالبدن مجازا قال فى سورة الحجر فى تفسير قوله تعالى • ونفخت فيه من روحى • حتى جرى آثاره فى تجاويف اعضائه فحيى واصل النفخ اجراء الريح فى تجويف جسم آخر ولما كان الروح يتعلق اولا بالبخار اللطيف المنبعث من القلب وتفيض عليه القوة الحيوانية فيسرى حاملا لها فى تجاويف الشرايين الى اعماق البدن جعل تعلقه بالبدن نفخا انتهى وحاصل المعنى جرى اثاره فى تجاويف اعضائه فحيى وان اراد بالروح الروح الحيوانى وهى البخار المذكور فانه يسمى روحا عند الاطباء فمعنى نفخه فيه جعله حيا بنفخه والى كلا المعنيين اشار المصنف الاول فى سورة الحجر كما مر والثانى فى سورة ص حيث قال هناك ونفخت فيه من روحى اى احييته بنفخ الروح كما قيل فحينئذ يكون قوله نفخت مجازا بذكر السبب وارادة المسبب والمراد بنفخ الروح المصدر مبنى للمفعول وكذا الاشراق وحاصله الروح المنفوخ فيكون من قبيل النعمة واما المبنى للفاعل فهو انعام لانعمة فلا يراد هنا فلا تسامح فى العبارة ولايحتاج الى العناية وانما قدمه مع انه مؤخر عن تخليق البدن تعلقا او حلولا وايضا مؤخر عنه خلقا على قول لشرافته وامتياز الانسان به عن سائر الحيوان اذا اريد به النفس الناطقة ولكون الحيوة بسببه ان اريد به الروح الحيوانى * **قوله** (واشراقه) بالجر عطف على نفخ الروح ومرجع الضمير الروح بتأويل المذكور فان الروح مؤنث سماعى اى وكاشراقه بعد النفخ (بالعقل) اى بالقوة العاقلة التى يدرك بها النفس الناطقة الكليات ان اريد بالروح النفس الناطقة وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها العقل بمعنى القوة المدركة خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل ولها مراتب اربع العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد وقد يطلق العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما هو مذهب الحكماء وقد يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات والاول هو الملايم لقوله المصنف وما يتبعه من القوى الخ وقد اختاره فى تفسير قوله تعالى • وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون • حيث قال والعقل فى الاصل الحبس سمى به الادراك الانسانى لانه يحبسه عما يقبح ويعقل على ما يحسن ثم القوة التى بها النفس تدرك هذا الادراك * **قوله** (وما يتبعه من القوى) عطف على العقل اى كاشراقه بما يتبع العقل والمراد بالتبعية كونها آلة لادراكه والمراد بالقوى القوى الظاهرة الحساسة وهى السمع والبصر الخ فانها متفقة عليها واما الحواس الباطنة وهى الحس المشترك والخيال فذهب الحكماء وذهب بعض من المتكلمين الى ثبوتها وانكرها الاكثرون وتحقق الحواس المذكورة فى سائر الحيوان لاينافى كونها تابعة للعقل وادراكه اذ التبعية لاتقتضى الاختصاص * **قوله** (كالفهم) بيان للاشراق وتمثيل له وهو ادراك الكليات والجزئيات تصوريا كان او تصديقيا بديهيا او نظريا والاول شان العقل وحده والثانى حاله بواسطة الآلة (والفكر) طريق العلم

النظرى وسببه ولكونه وسيلة اخره عن الفهم وان تقدم عليه فى الوجود واوقدمه لكان له وجه (والنطق) اى
النطق الظاهرى وهو التعبير عما فى الضمير بلفظ يدل عليه وافهام الغير لما ادركه لتلقى الوحى وتعرف الحق وتعلم
الشرع وبه يعرف كل احد صاحبه ومافى ضميره اذ الاشارة لاتفى بالمعدومات والمعقولات الصرفة وفى الكتابة
مشقة ولكونه مسببا عن الفهم والادراك اخره فعلم ان الاشراق انما يتم به واما النطق الباطنى وهو ادراك الامور
الكلية فلا يظهر آثاره ولا يتم فوائده الا به فلذا من الله تعالى على عباده بقوله خلق الانسان علمه البيان اذ به يظهر
تميز الانسان عن سائر الحيوان ظهورا باهرا كالعيان واما تميزه عنه بالادراك الكلى وهو النطق الباطنى فخفى
محتاج الى البيان والمراد بالفهم والفكر مباديهما لانفس الادراك والفكر المؤدى اليه فانهما من النعم الكسبية
والتمثيل بهما للقوى قرينة عليه لكن المراد بالنطق النطق الظاهرى كما مر توضيحه وهو وهبى لاكسبى
* قوله (وجسمانى) بضم الجيم منسوب الى الجسمان وهو الجسم والجثمانى بالثاء المثلثة بمعناه ايضا كذا قيل
او بكسر الجيم منسوب الى الجسم بزيادة الالف والنون كروحانى فى النسبة الى الروح * قوله (كتخليق
البدن) البدن والجسد بمعنى وقد يفرق بينهما وتخليقه احداثه وتكميل بنيته باعضاء متناسبة سليمة معدة لمنافعها
ومعدلة بما يستعدها من القوى وعن هذا قال (والقوى الحالة فيه) اى ما سوى القوة المدركة فانها تابعة العقل
كما مر فهى القوة المحركة والنامية والغاذية والجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وغير ذلك من القوى البدنية
التى مودعة فيه لبقاء شخص الانسان اولبقاء نوعه كما تقرر فى موضعه * قوله (والهيئات العارضة له) جمع
هيئة بمعنى العرض الا ان العرض يقال للعارض باعتبار عروضه والهيئة باعتبار حصوله ولذا قال العارضة ولو قال
الحاصلة له لكان اولى لما ذكرنا (من الصحة) اى نفس الصحة واما حفظها فقد يكون كسبيا باستعمال المعالجة الطبية
واستعمال الادوية النافعة قوله (وكمال الاعضاء) وقدمر توضيحه والظاهر انه داخل فى تخليق البدن ولكونها
اسبابا لتحصيل السعادات الاخروية والدنيوية افردها بالذكر لان المراد بكمالها كونها معدة لمنافعها الخاصة بها
كالبطش بالايدى والمشى بالاقدام فانها نعمة جسيمة اذا صرفت لما خلقت هى لها * قوله (والكسبى) اى
النعمة الدنيوية الكسبية قسمان ايضا روحانى وجسمانى والى الاول اشار بقوله تزكية النفس والى الثانى اشار
بقوله وتزيين البدن قدم الروحانى لما ذكرناه ولانه وسيلة الى النعم الاخروية بل هى نفس الاخروية فان المراد بها
الاعتقادات الحقة والاخلاق المرضية والاعمال الصالحة وهى فى النشأة الاخرى عين النعم المتنعم بها * قوله
(تزكية النفس) اى النفس الناطقة المشار اليه لكل احد بقوله انا وفيها اقوال كثيرة واختار المصنف فى تفسير
قوله تعالى • ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون • كونها جوهرا مدركا بذاته
لا يفنى بخراب البدن ولا يتوقف عليه ادراكه وتألمه والتذاذه انتهى وفيه ما لا يخفى من الضعف وقد بينا ذلك
وهنه وضعفه واقويها ان يفوض علمه الى الله تعالى كما قال الله تعالى • ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربى •
الآية على توجيه والمراد بالتزكية التطهير ولذا عدى بعن فقال (عن الرذائل) اى الملكات الردية الملكة
والمعاصى المردئة والاخلاق الذميمة كالكفر والكبر والحسد والعجب * قوله (وتحليتها) بالحاء المهملة ولو قال
فيما مر تخلية النفس بالخاء المعجمة لكان احسن سبكا واعجب نظما (بالاخلاق السنية والملكات الفاضلة) عطف
العام على الخاص اذ الاخلاق من الملكات وهى الكيفيات النفسانية والمراد بالفاضلة ما هى مبدأ الكمال كما ان المراد
بالرذائل ما هى مبدأ لما هو نقصان قدم الاول اذ التخلية مقدمة على التحلية وفى عدها من النعم الكسبية تنبيه على
ان الاخلاق قابلة للتغير كما ذهب اليه اهل السنة لورود الشرع به كالنهى عن الكبر والحسد ولو لم يكن قابلة له
لما وقع النهى عن ذلك خلافا للمعتزلة قوله وتحليتها الخ اشارة الى تكميل القوة النظرية بالعلم والى تكميل القوة
العملية بالاعمال المرضية كما اشار اليه فى تفسير قوله تعالى • قد افلح من زكيها • لكن فى عموم الملكات الى الاعمال
الصالحة تأمل * قوله (وتزيين البدن) شروع فى بيان القسم الجسمانى توضيحه وتخلية البدن عن الهيئات
القبيحة وتزيينه (بالهيئات المطبوعة) وهذا موافق لما سبق لكن ترك الاول لكونه مفهوما من الثانى والمطبوعة
اى المقبولة الراجحة المقبولة فى ميزان الطبيعة قيل وقال المرزوقى لشعر منه مصنوع ومطبوع فلا عبرة بانكار
بعضهم له كتطهير البدن عن الاوساخ وقص الشارب وقلم الاظفار ونحو ذلك مما يورث البدن حسنا وزينة
(والحلى المستحسنة) الحلى بكسر الحاء مقصورا جمع حلية بكسر الحاء وسكون اللام او بضم الحاء وكسر اللام وهى

الزينة المجاورة للبدن المنفكة عنه كاللباس الفاخر والخاتم وغير ذلك من انواع الحلى للرجال والنساء (وحصول
الجاه والمال) عطف على تزيين البدن وكونه نعمة كسبية ليس على اطلاقه بل اذا كان وسيلة الى تحصيل المبرات
وحفظ الحدود فى عموم الاوقات والا فكم من جاه ومال يردى صاحبه فى المال الا ان يقال ان الروح الانسانى
يتلذذ بهما فيهما من اجل النعم عنده وان كان مؤديا الى خسرانه دمره الله من اصر على اساءته بحسب جاهه وماله
فعلم مما ذكرنا ان حصولهما من النعم الروحانية التى لا لذة له فوقها وقيل انه مشترك بين الروحانى والجسمانى
لكونه ذريعة الى تهذيب النفس والبدن انتهى وكونه ذريعة الى تهذيب البدن وتزيينه مسلم لكن الثانى
ليس بكلى وقيل ان هذا نعمة كسبية غير متعلقة بالنفس ولا بالبدن كالقسمين السابقين انتهى فحينئذ يكون
الاقسام ثلثة ويتعين عطفه على تزيين النفس واما فى الاحتمالين فيحتمله وكانه نظر الى ان الروح لا يحصل له
كيفية حسنة كما فى الاول واما من ذهب الى الاول نظر الى ان الروح يتلذذ به كمال التلذذ وان لم يتعلق به فالاحرى
ما جنح اليه القيل فان ما يتعلق بالبدن يتلذذ به الروح ايضا ثم الاولى تحصيل الجاه والمال كما اختار التزيين
* قوله (والثانى ان يغفر ما فرط منه) وفيه تأييد لما قلنا من ان معرفة الله تعالى من النعم الدنيوية الكسبية
فقط ولا تعد ايضا من النعم الاخروية حيث لم يتعرض له المصنف سوى المغفرة واختيها كما اشرنا وان الظاهر
ان النعم الاخروية كلها موهبى وليس فيها كسبى اذ جزاء الاعمال فضل وعطاء من الملك المتعال على ان
المكسوب الاعمال لا جزاؤه ولو سلم فكسبه فى الدنيا بكسب سببه العادى لا فى العقبى ثم المغفرة ظاهرها عامة لكل
واحد من المكلفين حتى الانبياء والمرسلين قال المصنف فى تفسير قوله تعالى • كلا لما يقض ما امره • اذ لا يخلو احد
عن تقصير ما والمفهوم منه ان كل احد يحتاج الى مغفرة وعفو ما فقول مولانا خسرو فيجعل ترك الاولى من
الاولياء والانبياء من الذلات المغفورة بناء على الظاهر لا يعد من نوع سوء الادب كما زعم بعض من يسيء الادب مع
السلف وينصره قول من قال حسنات الابرار سيئات المقربين الاحرار فاذا كان كذلك يحتاج الى عفو الرحيم
الغفار * قوله (ويرضى عنه) اشارة الى نعم روحانى اخروى قوله (ويبوأ فى اعلى عليين) اشارة الى نعم
جسمانى والمغفرة جامعة لهما فيجرى فى هذا القسم ايضا روحانى وجسمانى لكن كله موهبى كما مر فان رحمة الله ورضاه
تعالى اكبر النعم الروحانية قال الله تعالى • ورضوان من الله اكبر فانه المبدأ لكل سعادة وكرامة والمؤدى الى نيل
الوصول والفوز باللقاء كذا قاله المصنف هناك وفيه اشارة الى ان الرضاء مبدأ النعم لا نفسها ففى كلامه مسامحة
يسيرة فهو اعظم النعم حتى من رؤية الله تعالى من هذه الحيثية وفرط منه بالفاء وتخفيف الراء من باب نصر
وقد جوز تشديد الراء بمعنى قصر فيه وهو الموافق لقوله تعالى • يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله • الآية
والمراد ما فعله فى الدنيا من الذنوب او ترك الاولى ولهذا اختار على الذنوب وصلة فرط محذوفة قوله منه
متعلق بان يغفر اى يغفر ما فرط فيه الانسان منه ويبوأ مضارع بوأه بباء موحدة ثم واو مشددة وهمزة من
التبوئة وهى الانزال والاسكان واما التسوية والتهيئة فغير مناسب هنا وان جوزه المصنف فى تفسير قوله تعالى
• واذ غدوت من اهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال • الآية والمغفرة والرضاء والتبوئة من قبيل الانعام ولو اعتبرت
الافعال مبنية للمفعول لاندفع التسامح لكن ذكر المفعول فى يبوأه يأبى عنه وعليين اعلى الجنة او موضع فى
السماء السابعة تصعد اليه ارواح المؤمنين او اسم لطبقة من الجنات كما صرح به المصنف فى اوائل سورة البقرة
او كتاب مرقوم يشهده المقربون على معنى والمراد المعنى الاول ومعلوم بالضرورة ان فيه تفاوتا بحسب تفاوت
الاعمال والعمال فلا يتوهم فيه الاهمال وفى الاصل جمع علية او على بمعنى الغرفة هذا على بعض المعانى المذكورة
اولا واحده له اصله عليو كصديق وقسيس فاعل فصار على * قوله (مع الملائكة المقربين) لكنهم
لا يتنعمون بتنعم المكلفين بل تنعمهم التلذذ بالمعرفة والذكر واستغراقهم فى التنزيهات وانوار قدس الجبروت
وانغماسهم فى بحر وحدة اللاهوت واما الانسان فمع تلذذهم بهذه الكرامات يتنعمون بالمأكولات والمشروبات
وانواع الحلى وحور مقصورات فالانسان اصل فى هذا التنعم حتى ذهب بعض الحنفية الى ان الملائكة لا يرون
الله تعالى وهم فى الجنة وان كان الارجح خلافه كما نص عليه الشيخ ابو الحسن الاشعرى فى كتابه وتابعه الامام
البيهقى وغيره كابن القيم والجلال البلقينى وجعله الملائكة اصلا فيه لا يعرف له وجه ولم يتعرض لثواب الجن
وقد قال فى سورة الاحقاف والاظهر ان الجن فى توابع التكليف كبنى آدم انتهى وان توقف فى ثوابهم الامام

الاعظم والهمام الافخم وبعض ارباب الحواشى اشار الى اصالة الملائكة فى ذلك حيث قال ثم ان التبوئة
فى اعلى عليين نعمة اخرى روحانية ايضا كما يفصح عنه قوله مع الملائكة المقربين حيث لم يقل مع النبيين
والصديقين والشهداء فانه ليس لفضل الملائكة بل لان مقامات الملائكة وقربهم من الله تعالى قرب معنوى
لا ينالها الامن انخرط فى سلك المجردات انتهى فحينئذ يكون الملائكة اصلا متبوعا بذلك الاعتبار وانت خبير بانه
اشار الى ذلك بقوله ويرضى عنه فانه مبدأ لكل سعادة كما نقلناه عنه وايضا يلزم عدم تعرضه لبيان النعم الجسمانية
الاخروية فالمراد بقوله ويبوأه فى اعلى عليين اشارة الى النعم الجسمانية اوالى الاعم منها ومن الروحانية فقوله مع
الملائكة يحتاج الى ٢ التأمل * قوله (ابدالآبدين) ظرف للتبوئة بمعنى طول الدهر وعدم الانقطاع
كدهر الداهرين فانه ايضا يستعمل فى التأبيد والخلود وفى القاموس والابد محركة الدهر والاباد وابود والدائم وابد
الابدين كارضين وابد الاباد بمعنى انتهى فالابدين جمع الابد مبالغة الابد كداهر مبالغة الدهر يقال دهر داهر
كما يقال ابد آبد للمبالغة كظل ظليل قال الامام المرزوقى ان من شان العرب ان يشتقوا من لفظ الشئ الذى يريدون
المبالغة فى وصفه ما يتبعونه به تأكيدا وتنبيها على تناهيه من ذلك ظل ظليل وداهية دهياء وشعر شاعر انتهى
ولاشك ان الاشتقاق يجرى فى الجوامد ايضا فاشتق من لفظ الابد الآبد فاسند اليه مجازا للمبالغة ثم جمع لزيادة
المبالغة واما جمعه بالياء والنون كالعليين فعلى خلاف القياس اوالمراد بالابد الدائم جمع بهما تغليبا للعقلاء كالعالمين
* قوله (والمراد) اى من النعمة المطلوبة المدلول عليها بقوله انعمت (هو القسم الاخير) اى النعم الاخروية
بجميع انواعها وبعض القسم الاول وهو النعم الدنيوية كما اشار اليه بقوله (ومايكون وصلة الى نيله من القسم الآخر)
وهو التخلية والتحلية والاعمال المرضية وحاصله مايترتب عليه الغفران والرضوان والتبوء فى اعلى الجنان يرشدك
اليه قوله مايكون وصلة الخ وعدم قوله ومايكون موقوفا عليه مع ان الاعتقادات السنية من النعم الكسبية فانها
موصلة الى النعيم الابد وسبب الى السعادة المؤبدة سببا عاديا بلا واسطة واما الموهبية كنفخ الروح واشراقه بالعقل
الخ فانما يكون موصلة اليها بواسطة النعم الكسبية وحمل اللفظ على المتبادر كالواجب مالم يصرفه صارف
ومن هذا حمل النعمة المطلقة على الفرد الاكمل وهو مايكون نعمة من كل وجه صافية عن وخامة العاقبة
والشقاوة وهى مااختاره وكم من نعم موهبية تكون سببا لطغيان صاحبها وخسران مآله والى ذلك اشار بقوله
(فان ماعدا ذلك) من نفخ الروح وتخليق البدن واشراقه بالعقل بمعنى القوة العاقلة المراد هنا كما بينا سابقا
ومايتبعه من القوى (يشترك فيه المؤمن والكافر) وانما تكون هذه المذكورات موصلة الى الدرجات والغرفات
اذا صرفت الى ماخلقت هى له من المبرات فلاوجه لادراجه فى الدعاء بنيله مع ان الدعاء بنيله انما يكون ملايما
للكسبى والتعبير بالماضى لتغليب مامضى فيه على ماسيقع لتوقف النعم الاخروية عليه على وجه اتم وان كانت
اجل واعظم اولتنزيل منتظر الوقوع منزلة الواقع اوالمعنى انعمت عليهم فى علمك على ان المراد بالانعام ارادة
ايصال النعم وفيه نوع بعد قيل وفيه استعارة تبعية ولوقيل العبادات والطاعات فى النشأة الاولى هى بعينها
النعم الاخروية واللذات فى النشأة الاخرى لكان التعبير بالماضى عن مؤنة التوجيه اغنى وبالاعتبار احرى
وفى كلامه اشارة الى ان المراد بالموصول المؤمن مطلقا فانه ذكر مقابلا للكافر ولكن قوله الآتى لان المنعم عليه
من وفق للجمع يقتضى كون المراد به هنا المؤمن الكامل المكمل قوته النظرية والعملية فالمطلوب صراط المؤمن
الكامل لا المؤمن مطلقا على مايقتضيه الذوق ايضا بقى هنا شئ وهو ان صاحب الكشاف حمل النعمة هنا على
العموم حيث قال واطلق الانعام ليشمل كل انعام لان من انعم الله عليه بنعمة الاسلام لم تبق نعمة اصلا الااصابته
فظاهره انه عام لكل نعم دنيوية سواء كان من النعم الموصلة الى النعم الاخروية اولا والمصنف خصها بمايكون
وصلة الى نيلها فبينهما مخالفة من هذه الحيثية ولعل هذا مراد الامام السيوطى من قوله ان بينهما مخالفة لكن
الظاهر من قوله لم تبق نعمة الااصابته لم تبق نعمة تكون وصلة الى نيل النعم الاخروية بقرينة قوله لان من انعم الله
عليهم بنعمة الاسلام فحينئذ لامخالفة بينهما قيل فى بدايع ابن القيم اختلف السلف هل لله على كل كافر نعمة
فقيل لانعمة له لنا هو قوله تعالى • اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين • الآية وقيل قد يكون منعما عليه
ان مطلق النعم يعم البر والفاجر والنعم التامة مختصة بالمؤمنين لايصالها بسعادة الابد وهو الحق انتهى ولايخفى عليك
ان النظم الجليل ناطق بالانعام قال الله تعالى نقلا عن الانبياء عليهم السلام واذكروا آلاء الله فى مواضع وقال الله

٢ ولقد اصاب واجود من قال مع المقربين بحذف
الملائكة منه

قوله والمراد هو القسم الاخير اى المراد بالنعمة
المدلول عليها بانعمت عليهم هو النعم الاخروية
ومايكون وسيلة الى نيلها من النعم الدنيوية كتزكية
النفس عن الرذايل وتحليتها بالاخلاق السنية
والملكات الفاضلة من القسم الكسبى وهذا
التخصيص ايضا لاينافى الاطلاق الكائن فى انعمت
عليهم لعين ماقلنا آنفا قال صاحب الكشاف واطلق
الانعام ليشمل كل انعام وقال القطب رحمه الله فرق
بين المطلق والعام والاطلاق لايستلزم العموم فنقول
ليس المراد بالمطلق انه كرجل وفرس بل المراد ان
قوله انعمت لابدله من صلة حذفت صلته ولم يقيد
بصلة معينة دون اخرى لقصد التعميم كما فى اياك نعبد
واياك نستعين وقال صاحب الكشف لم يرد ان
الاطلاق والعموم بمعنى بل المراد ان المقام انما افاد
العموم لانه اتى به مطلقا لانه لواتى مقيدا لم يفده
ولهذا علل العموم بقوله لان من انعم الله عليه بنعمة
الاسلام لم تبق نعمة الااصابته واشتملت عليه دلالة
على ان المراد به نعمة الاسلام ولما كانت شاملة للنعم
كلها اطلق الانعام فى ارادتها خصوصا تنبيها على
هذا المقام فلا وجه لتشنيع من شنع بانه لايفرق بين
المطلق والعام اقول ينافى هذا التأويل اسناد العموم
الى الاطلاق اذلو قيد وقيل انعمت عليهم بنعمة
الاسلام اوالذين انعمت عليهم يستفاد منه العموم
ولادخل للاطلاق فى افادة العموم

(توجيه شريف)

تعالى • بدلوا نعمة الله كفرا • وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها • والخطاب لجنس الانسان فكيف يقال لانعمة له قوله
تعالى • اولئك الذين انعم الله • الآية لاتدل على مدعاه اما اولا فلان المراد بالنعمة هناك النعمة الكاملة الشاملة
للنعم الآخرة واما ثانيا فلان مفهوم المخالفة ليس بمعتبر هنا وان جوزه البعض اذ التقييد لفائدة فرادهم ان
الكافر وان كان متنعما ظاهرا لكنه ليس بمتنعم حقيقة لكونه استدراجا ولزواله ووخامة عاقبته فى اثبتها يجب
ان يكون مراده ذلك فيكون النزاع لفظيا لامعنويا ٩ * قوله (بدل من الذين) الاولى بدل من الموصول ولم يجعله
بدلا من ضمير عليهم اذ لوجعله كذلك كان المعنى صراط الذين انعمت على غير المغضوب الخ ولايخفى ركاكته
بل لا يصح بدل الكل من الكل وهو اختيار ابى على الفارسى واختاره المصنف حيث قدم اما اولا فلافادة التأكيد
والتقرير كما هو شان البدل والنكتة المذكورة فى بدلية صراط الذين جارية هنا واما ثانيا فلاحتياج الوجه الآتى الى
التمحل الواهى كما ستعرفه وانما حسنت البدلية مع انه فى الاصل صفة بمعنى المغاير واما ثالثا فلان فيه تنبيها على ان
المقصود الاعظم والمطلوب الاهم السلامة عن الغضب والضلال فانها مستلزمة للرضاء والوصول الى الهدى
ورضوان من الله تعالى اكبر وايضا التخلية اهم من التحلية حتى قيل انه تعالى خاطب اهل الجنة بانه رضى عنهم ولايسخط
ابدا فيزداد سرورهم فعلم ان السلامة من الغضب والوصول الى الرضاء اعظم المطالب واعلى المآرب فجعله
مقصودا بالنسبة اعون على المراد وادعى الى السداد واما القول بان غاية مانحن فيه ان يكتسى ٤ مما اضيف اليه
نوع تعريف مصحح لوقوع صفة للموصول واما استحقاق ان يكون مقصودا بالنسبة مفيدا لما ذكره من الفوائد
فلامدفوع بان مناط ماذكر من الفوائد فى البدل هو كونه مشهودا له بما وصف به المبدل منه ولاريب ان شهرة
المنعم عليهم بالمغايرة المذكورة عين كون غير المغضوب عليهم مشهودا لهم بالانعام عليهم بحيث لايذهب الوهم
عند ذكر المنعم عليهم الا الى غير المغضوب عليهم وقد اشار اليه المصنف بقوله ان المنعم عليهم الذين سلموا الخ فان
معناه على الاتحاد كما هو الظاهر انهم الذين ان حصلت صفة غير المغضوب عليهم وتحققوا ماهم وتصوروا
بصورتهم الحقيقة فهم هم لايعدون تلك الحقيقة وسيجئ مثل هذا البيان من الكشاف فى قوله تعالى • اولئك
هم المفلحون • فالفائدة المذكورة من مزيد تقرير وتأكيد وفضل ايضاح والتفسير تحققها هنا من اجلى البديهيات
والبدل بالوصف ضعيف ٣ لان غير غلبت عليه الاسمية فيدل على الذات ايضا ولذا قال السيد قدس سره
اذا جعل غير المغضوب بدلا من الذين اريد بالثانى الذات مع قصد تكرير العامل وتفسير المبهم فتؤخذ منه تلك
المبالغات انتهى فقوله اريد به الذات اشارة الى تلك الغلبة * قوله (على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا
من الغضب والضلال) تعريف المسند اليه لقصره على المسند وضمير الفصل لتأكيده فانه وان لم يفد قصر
المسند اليه على المسند لكنه يؤكد ذلك القصر كما حقق فى المطول ويحتمل ان يكون الكلام من قبيل هو البطل
الحامى الذمار فلاقصر ح بل بيان الاتحاد فهو فوق القصر وسيجئ الاشارة فى كلام الكشاف فى قوله تعالى
• واولئك هم المفلحون • كما اشرنا اليه والمراد بالمنعم عليهم ماسبق ذكرهم سواء كان المراد الانبياء عليهم السلام
او جميع المسلمين اوغير ذلك فيحسن البدل فيكون المراد نفى الغضب والضلال عنهم مطلقا وان كان المراد
بالمغضوب عليهم اليهود والضالين النصارى اذ قيدت السلامة عنهما بالغضب والضلال الكائن فيهما كما وقع
فى عبارة البعض مخل بالمرام اذ هو لايستلزم نفى مطلق الغضب والضلال فالنفى متوجه الى المطلق المتحقق فى ضمن
المقيد حينئذ وهذا احتراز عن كون المعنى هكذا انهم جمعوا بين النعمة المطلقة الخ كما سيأتى وانما لم يجئ غير الذى
غضبت عليهم واضللتهم مع انه المناسب لماسبق ولكونه بدلا لمراعاة الادب فى الخطاب كقوله تعالى • بيدك الخير •
ولم يجئ بيدك الشر وفيه ايضا ترجيح الوعد حيث نسب اليه الانعام وابهم الغضب والضلال والانتقام
وايضا فيه تنبيه على ان الانعام تفضل منه تعالى والسيئة بكسب المعاصى وانهماك المناهى وفيه ايضا مراعاة الفواصل
* قوله (اوصفة له) عطف على بدل اى صفة للموصول اما صفة مبينة اى كاشفة تكشف المراد من الموصول
وتصلح تعريفا له ولو بالاشارة وبالرسم ولما وجب فى التعريف وما فى حكمه التساوى لزم كون المنعم عليهم
وغير المغضوب عليهم متساويين ذاتا فان اريد المنعم عليهم بالنعم الاخروية ولايكون مسبوقا بالغضب والضلال كما فى
النبيين والصديقين والشهداء والصالحين تكون الصفة مبينة كاشفة والا فتكون صفة مقيدة سواء اريد بالنعمة
النعمة الدنيوية والاخروية اوالاخروية فقط لكنها مسبوقة بالغضب والضلال كعصاة الموحدين فالموصوف

قوله بدل من الذين اى بدل منهم بدل الكل وفى
هذا الابدال دلالة على ان الايمان فى العصيان وكذا
اذا كان صفة مبينة اى كاشفة لان الصفة الكاشفة
بمنزلة الحد

قوله على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من
الغضب والضلال هذا المعنى انما يلايم الابدال
والوصف الكاشف لا الوصف المقيد المخصص
لان المنعم على هذا التقدير يكون اعم فلايصح الحمل
بهو هو اذ لايقال الحيوان هو الانسان فكان عليه
ان يؤخر

٣ لانه بدل على المفهوم فكيف يصح جعل المفهوم
بدلا من الذات منه

(٤ من الكسوة منه)

عام والصفة مخصصة تقال الا شتراك قول المصنف فى كون الذين يؤمنون بالغيب صفة للمتقين يؤيد ماذكرنا والصفة التى تقال الاشتراك تسمى مخصصة عند ارباب المعانى ولو معرفة والتى ترفع الاحتمال تسمى موضحة ولونكرة والتخصيص بالنكرة والتوضيح بالمعرفة اصطلاح النحاة (مبينة اومقيدة) * **قوله** (على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة) اى المقصود بالذات غير مقيد بكونه مقصودا بالغير كالرضاء والنزول فى اعلى عليين والايمان الموصل الى نيل ذلك واما السلامة المذكورة فانما هى نعمة ووسيلة الى ذلك وبهذا الاعتبار جعل تابعا ومقصودا بالغير واما اعتبار كونها من قبيل التخلية المرتبة عليها التحلية فهو واصل مقصود وكونه بدلا بالنظر اليه فلامنافاة فحينئذ يكون مراد المصنف بقوله (وهى نعمة الايمان) الايمان الكامل المعتد به الموصل الى السعادة الابدية فيتناول نحو المغفرة والرضاء والقرينة عليه كلامه السابق بطريق الكناية فيكون موافقا لما اختاره من ان المراد القسم الاخير وهذا المعنى يلايم كونها صفة مبينة كما هو مساق الكلام ووجه كونه معنى على كونها مقيدة ما اشرنا اليه من ان المراد بالمنعم عليهم المنعم عليهم بالنعم الاخروية سواء كان الوصول الى تلك النعم مسبوقا بالغضب كدخول النار مدة من الزمان ثم الدخول الى الجنان فتكون الصفة مقيدة ويصير المعنى هكذا لخروجهم بهذه الصفة فبقى من لم يكن مسبوقا بهما كما كان المراد ذلك فى صورة كونها مبينة بلا احتياج الى الاخراج اولا يكون مسبوقا بهما اصلا فتكون صفة مبينة كاشفة ثم ان لفظ الذى يقع صفة وموصوفا بخلاف من وما من الموصولات فانها لا يوصف بها كما فى الرضى وغيره (وبين السلامة من الغضب والضلال) * **قوله** (وذلك انما يصح) اشارة الى جواب سؤال مقدر وبيان رجحان البدلية لسلامتها عن التأويل اذ كون ابدال النكرة من المعرفة بلا وصف النكرة مما حكم الشيخ الرضى بحقيته اذا استفيد من البدل ما ليس فى المبدل منه وهنا كذلك واما الوصف فتجب المطابقة تعريفا وتنكيرا ولذا حاول بيانه فقال (وذلك انما يصح باحد تأويلين) اما فى الموصوف باخراجه الى حيز النكرة واما فى الصفة بجعلها من عداد المعرفة والراجح هو الاول لمتانة دليله واظهور اعتباره فقدمه فقال (اجراء الموصول مجرى النكرة) * **قوله** (اذ لم يقصد به معهود) اى لم يقصد به قوم باعيانهم فلا يكون عهدا خارجيا ولا يقصد به جميعهم فلا يكون للاستغراق ولا تقصد به الماهية من حيث هى هى فان الانعام للافراد من الانام فقوله معهود يتناول الاقسام الثلثة فيكون عهدا ذهنيا فهو فى حكم النكرة فتارة ينظر الى معناه فيعامل معاملة النكرة كالوصف بالنكرة وبالجملة واخرى الى لفظه فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتدأ وذا حال وبالجملة يجرى عليه احكام المعارف مراعاة للفظه وليس المعهود بخاص بالعهد الخارجى والا فلا يتم التقريب قوله (كالمحلى) اشارة الى ان الموصول كاللام فى الاحتمالات الاربعة كما قرره العلامة فى شرح التلخيص قوله كالمحلى باللام استعارة للمعرف باللام جعلوا التعريف باللام حلية للكلمة ثم صار حقيقة عرفية فيما ذكر فالمص طيب الله ثراه راعى الاعتبارين فجعل الموصول نكرة اولا باعتبار ان المراد به بعض افراد غير معهودة فى الخارج وان كان معهودا فى الذهن باعتبار كونه فردا للحقيقة المتحدة فى الذهن والمعلومة فيه فهى لكونها بعض افراد مبهمة فى الخارج فى حكم النكرة فاذا كان الموصول مبهما كان المراد بالغير مبهما ايضا فان المراد به عين ما اريد بالموصول فابهامه مستلزم لابهامه فلا يكون غير معرفة حينئذ فيتطابقان نكرة وتلك الافراد جزئية من جزئيات تلك الحقيقة مطابقة اياها ثم اعتبر جانب كون تلك الافراد معرفة باعتبار ان حقيقة المنعم عليه معلومة قصد معلوميتها بلام التعريف وبالنظر الى التعين الجنسى المستفاد من مفهوم الصلة معرفة فاذا كان الموصول معرفة كان الغير ايضا معرفة لما عرفت من ان المراد بالغير عين ما اريد بالموصول واذا كان الغير معرفة بهذا الاعتبار يكون اضافته الى ضد واحد وقد اشار اليه بقوله لانه اضيف الى ماله ضد واحد وهو المنعم عليه ولم يقل وهو المنعم عليهم فنبه على ان حقيقة المنعم عليه فى صورة العهد الذهنى هو المقصود من الكلام والافراد المبهمة مستفادة من الخارج قال العلامة فى شرح التلخيص والمراد بادخل السوق نفس حقيقة السوق والبعضية مستفادة من الخارج انتهى فتلك الحقيقة ضدها المغضوب عليهم وضدية تلك الحقيقة ثابتة سواء اريد تحققها فى ضمن جميع الافراد او فى بعضها كما فيما نحن فيه ولاشك فى ان مدار تلك المزايا والنكات تدور على مركز اعتبار الجهات والاعتبارات وليت شعرى كيف ذهل عن هذا التحقيق ارباب الحواشى من الثقاة وتمحلوا فيه ما يقضى عنه العجب من التعسفات (فى قوله) * **قوله**

(ولقد)

قوله اومقيدة عن هذا التفسير لئلا يقع الفصل بالاجنبى بين التفسير والمفسر

قوله وذلك انما يصح اى جعله وصفا انما يصح بجعل الموصوف نكرة او بجعل الوصف معرفة اما الاول فبان يراد بالذين انعمت عليهم طائفة لا باعيانهم بان يصرف التعريف فيه على العهد الذهنى لا الخارجى وهو المعنى بقوله اذ لم يقصد به معهود اى معهود خارجى وليس معناه انه لا عهد فيه والمعهود الذهنى يعامل معه معاملة النكرة اذ لا يقصد به امر معين خارجا بل المراد به الجنس من حيث وجوده فى ضمن فرد غير معين او فى حصة غير معينة من الجنس اقول سلب العهد الخارجى هنا على الاطلاق ينافى ما سبق منه من تجويزان يراد بالذين انعمت عليهم الانبياء او اصحاب موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام قبل نسخ شر يعتهما

(ولقد امر على اللئيم يسبنى) هذا الشعر لرجل من سلول ولقد امر على اللئيم يسبنى * فمضيت ثمه قلت لا يعننى * غضبان ممتلئا على اهابه * انى وربك سخطه يرضينى * هذا بناء ان يسبنى صفة اللئيم فان لامه للعهد الذهنى اذ لا يصح ان يراد الحقيقة من حيث هى هى ولا جميع الافراد اذ لا مرور عليه فى نفس الامر وادعاء ذلك للمبالغة باردة وان صح فى مقام الخطابيات فلا يعبأ به ولا يراد فرد معين لعدم القرينة عليه ولقصوره عن افادة ما هو المقصود وهو الاتصاف بكمال الحلم والاناءة والوقار فى مقام يطيش فيه ذوو النهى الضعيفة ولا يصبر عليه الا ارباب الاحلام الكاملة وهذا لا يناسبه الحمل على فرد معين او افراد معينة فالمراد الحقيقة من حيث وجودها فى ضمن افراد مبهمة غير معينة واختير كونه صفة لا حالا اذ المعنى ليس على تقييد المرور بحال السب بل على انه له مرورا مستمرا فى اوقات متعاقبة على لئيم من اللئام معتاد بسبه سواء كان وقت المرور اوغيره ومع ذلك يعرض عنه مع الاقتدار منه على الانتقام فانه ادل على اغماضه عن السفهاء وقيل ايضا اذا اعتبر حالا يتبادر منه الاعراض فى حال السب فيفوت المبالغة اذ يحتمل ان يعرض عنه فى حال السب لمانع ثم يكافيه وينتقم منه بعد ذلك فلا يحصل التمدح بالحلم والوقار وفيه نظر اما اولا فلان المقيد هو المرور لا الاغضاء واما ثانيا فلان قوله ثمه قلت لا يعننى يدفع الاحتمال وان سلم ان المتبادر من تقييد المرور بالحال تقييد الاغضاء بها مع ان ورود المنع جلى واضح وامر بمعنى مررت وكذا يسبنى وعبر بالمضارع حكاية للحال الماضية او للاستمرار التجددى اى وقع المرور منى والسب منه فى الماضى انا وهو فى صدد ذلك فى المستقبل لشدة شكيمته وخبث طبعه وفرط تحملى قيل فمضيت وقلت بمعنى امضى وثمه اقول عبر بالماضى للدلالة على الوقوع انتهى ولا يظهر وجهه اذ حمل امر ويسبنى على حكاية الحال الماضية يأبى عنه وتختص زيادة التاء فى ثمه بعطف الجمل عند المازنى وخالفه بعض النحاة فيه وهى هنا للتراخى فى الرتبة اى ترقيت فى عدم المجازاة الى مرتبة اعلى وقلت لا يعنينى بذلك السب فكانه نسى نفسه فى تلك الحالة وتصورها بصورة اخرى تكرما وصفحا ولا كلام فى حسن هذا التوجيه لكن الحمل على الحقيقة ممكن ولا يصار الى المجاز الا عند تعذر الحقيقة * **قوله** (وقولهم انى لامر على الرجل مثلك فيكرمنى) ذكره مع ان المثال الواحد يكفى لفوائد الاولى انه خال عن احتمال الحال والاول يحتملها ولو مرجوحا والثانية انه اشد مناسبة للاصل من حيث كون الصفة والموصوف معرفتين لفظا ونكرتين معنى والثالثة اشتمالها على لفظ هو مثل الغير فى الابهام فان قيل فالاكتفاء به اولى قلنا ان الاولى كلام من يستشهد به على اثبات القواعد وهذا ليس كذلك وانما ذكره استظهارا وتقوية له ولذا سكت عن المثال الثانى صاحب الكشاف * **قوله** (اوجعل غير معرفة بالاضافة) قدبينا وجهه وهذا تأويل فى الصفة قيل قال صدر الافاضل للغير ثلثة مواضع احدها ان تقع موقعا لا تكون فيه معرفة وذلك اذا اريد به النفى الساذج نحو مررت برجل غير زيد تريد ان المرور به ليس هذا كانه قيل مررت برجل ليس بزيد والثانى ان تقع موقعا لا تكون فيه الا معرفة وذلك اذا اريد به شئ قد عرف بمضادة المضاف اليه فى معنى لا يضاده فيه الا هو كما اذا قلت مررت بغيرك اى المعروف بمغايرتك الا انه فى مثل هذا لا يجرى صفة فيذكر لفظ غير بدون الموصوف كما فى المثال المذكور والثالث ان يقع موقعا يكون فيه نكرة تارة ومعرفة اخرى كقولك مررت برجل كريم غير لئيم والرجل الكريم غير اللئيم انتهى مشروحا وقد تبين منه ان من قال ان غير الا يتعرف اصلا وان اضيف الى المعارف لم يصب كذا قيل ولا يعرف له قائل سوى انه قال صاحب الكشاف فان قلت كيف صح ان يقع غير صفة للمعرفة وهو لا يتعرف وان اضيف الى المعارف ولا يخفى انه ليس بطريق الالتزام بل على سبيل الاشكال الا يرى انه صرح بتعريفها فى الجواب فمن اين علم انه لم يعرف ما اريد به هنا بمضادة المضاف اليه فى معنى لا يضاده فيه الا هو فان التصريح بذلك المعنى ليس بلازم كما فى المثال الذى اورده هذا القائل فان قولنا مررت بغيرك اى المعروف بمغايرتك لم يصرح فيه بالمعنى الذى لا يغايرك فيه الا ما اريد بغيرك فلعل ههنا معنى لا يضاد المغضوب عليه والضالين فيه الا المؤمنون ككون منعما عليهم فى الآخرة اوكونهم مهتدين فى الدنيا فلا يقال انه لم يكن من قبيل الثانى فلم يتعين تعين الحركة بغير السكون واما الاعتراض بان ما ذكره المصنف لم يعرف بمضادة المضاف اليه فى معنى لا يضاده فيه الا هو فلا يوجد الشرط فمدفوع فان المغضوب عليه ضد المنعم عليه فالانكار مصادم لما هو بمنزلة البديهى * **قوله** (لانه اضيف الى ماله ضد واحد) لما كان المراد بالمنعم عليه من وفق الجمع بين المعرفتين وتكميل القوتين وكان المراد بضده من حرم

قوله كالحلى فى قوله ولقد امر البيت اى كاللئيم فان المراد به لئيم من اللئام لا لئيم معين بقرينة وصفه بالجملة فان الانسب بتمدحه بصفة الحلم والوقار ان يحمل يسبنى على الوصف لا على الحال اذ ليس قصد الشاعر انه يمر ويمضى ويعرض عمن يسبه حال المرور بل قصد انه يعرض عمن السب دأبه وعادته ولا يلتفت اليه فالمناسب ان يجعل سب اللئيم من احوال الذات كما فى جعله يسبنى وصفا لا من هيئات الفعل كما فى جعل حالا لفوات الوصف بكمال الحلم فى تقييد العامل بالحال هكذا بينوا معنى وهذا مأخوذ من كلام ابن الحاجب فانه قال الحقيقة الذهنية معرفة فى الذهن نكرة فى الخارج قوله يسبنى صفة لئيم وقال الزجاج وهو بمنزلة قولك انى امر على الرجل مثلك فاكرمه قالوا هذا المثال اظهر لان الاول يحتمل الحال واجيب بانه لا يحتملها لان القائل يمدح نفسه ويصف اناءته وان الحكم دأبه وعادته لا انه يمر على لئيم معين مرة وانه احتمل مساءته ومسبته

قوله لانه اضيف الى ماله ضد واحد قال ابو البقاء ان غيرا اذا وقعت بين متضادين وكانا معرفتين تعرفت بالاضافة كقولك عجبت من الحركة غير السكون

من هذا الجمع كما سيجئ لايكون شخصا واحدا منعما عليه ومغضوبا فلا اشكال بانه يمكن الجمع بينهما فى شخص واحد نعم هذا الامكان اذا اريد بالغضب معناه الحقيقى وهنا المراد غايته ولاوجه للجواب عنه بانه لايكون ذلك الجمع من جهة واحدة فان فيه تسليما للجمع بينهما وقدبان فساده والتضاد بين المنعم عليه والمغضوب باعتبار اشتمالهما على الوصفين المتضادين و بين الانعام والعتاب حقيق (وهوالمنعم عليه) * **قوله** (فيتعين) اى مفهوم المنعم عليه بالارادة من غير المغضوب الخ و بهذا الاعتبار يكون الغير معرفة * **قوله** (تعين الحركة من غير السكون) فانك اذاقلت الحركة غير السكون تعين الحركة للارادة من غير السكون فيكون الغير معرفة وفى بعض النسخ تعين الحركة بغير السكون اى بقولنا غير السكون فان الحركة تعين بالارادة لتضاد بينهما بلاواسطة فيزول مايمنع تعرفه بالاضافة وهوالتوغل فى الابهام كما هوالمختار او كونه بمعنى اسم فاعل ٣ وهو مغاير فيكون اضافته حينئذ معنوية فيكون معرفة لكونه بمعنى الثبوت وماعداه يكون الاضافة لفظية فلايكون معرفة باضافته الى المعرفة وفيه نظر لايخفى فهنا لما اريد بالمنعم عليهم المؤمنون الكاملون وهم العالمون العاملون كما افاده بقوله من وفق الجمع الخ كان ضدهم ماذكر بلا واسطة فيتعرف غير بالاضافة الى ماله ضد واحد لما ان الضالين مغضوبون والمغضوب ضال والتقابل اعتبارى اوالضد هوالمجموع من حيث المجموع وان كان كل منهما مقصودا بالنفى كما سيجئ والمراد بالحركة هنا مطلق الحركة والا فلا يكون الغير معرفة والمعنى تعين ماهية الحركة المطلقة من غير السكون فلامه للجنس من حيث هو وهو بلااعتبار تحققه فى ضمن الافراد ومايتعين فيما نحن فيه ايضا المفهوم لكن باعتبار تحققه فى ضمن بعض الافراد كما مر توضيحه والتضاد معتبر فى المفهومات وقداشار اليه المصنف بقوله المنعم عليه * **قوله** (وعن ابن كثير نصبه على الحال من الضمير المجرور) ولم يقل وقرأ ابن كثير لان هذه رواية عنه ولهذا قال وعن ابن كثير وهذه القراءة غير متواترة ولهذا قال صاحب الكشاف وهى قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم اذنقل عن الكشاف ان كل واحد من السبع المتواترة نسب الى واحد من الائمة لاشتهاره بها وتفرده فيها باحكام خاصة فى الاداء واماغيرها فاذا ظهر فيها امر الرواية ولم يشتهر بها نسب الى النبى عليه السلام ولايلزم من ذلك اعتباره بها وهذا الوجه هوالذى رجحه قدس سره والمصنف لم يلتفت اليه ونسب الى ابن كثير اذ المتداول فى الالسنة النسبة الى الائمة واولم يكن متواترة عنهم وقدمر مايتعلق بهذا المقام من تفصيل هذا المرام فلابد ان يعتبر حجة نكارته على الوجه الذى اشير اليه آنفا فان المراد بالمغضوب عليهم ولاالضالين لم يكن معينا على مااختاره المصنف بقوله ويتجه ان يقال الخ كما سيأتى والمنعم عليهم غيرمعين لكون المراد بهم افراد مبهمة ولابد ايضا من جعل الموصول معرفة بالاعتبار الذى مر تحقيقه فيتحقق شرط الحال وذى الحال بملاحظة الاعتبارين فى المآل ولاحاجة الى جعل غير بمعنى المغاير اذالاشتقاق ليس بشرط فى الحال وقيل هذا اذا اريد بالمغضوب عليهم ولاالضالين معين مثل اليهود والنصارى لئلا يتعرف غير بالاضافة سواء اريد بالذين انعمت عليهم معين اوغير معين انتهى وهذا وان احتمل فى توجيه تلك القراءة لكن لايلايم مااختاره المصنف * **قوله** (والعامل انعمت) فيتحد عامل الحال وذى الحال لان حرف الجر لافضاء معنى الفعل الى مجروره فالمجرور وحده منصوب المحل بالفعل وقول المعربين ان الجار والمجرور فى محل النصب اوالرفع فمن قبيل المسامحة هذا وقدجوز اختلاف العامل فى الحال وصاحبها فى قوله تعالى • وان جهنم لموعدهم اجمعين • حيث قال اجمعين حال والعامل معنى الاضافة ان جعلت الموعد اسم مكان فانه لا يعمل ثم قال بعد صحيفة اخو انا حال من الضمير المضاف اليه والعامل معنى الاضافة وقدنقل الرضى عن المالكى جواز ذلك الاختلاف فلااشكال بلزوم اختلاف العامل وصاحبها لان العامل فى الاول هوالفعل وفى الثانى الجار لماعرفت من ان كون الضمير ذاحال باعتبار كونه منصوب المحل لاباعتبار كونه مجرورا ولوسلم ذلك فلامحذور فيه اذالمختار عنده جواز ذلك ولاحاجة الى ماذكره الشريف * **قوله** (اوباضمار اعنى) عطف على الحال بحسب المعنى اى النصب امابكونه حالا اوباضمار اعنى فيجب ان يكون مابعده مساويا لماقبله وهنا كذلك على مااختاره المصنف من ان المنعم عليهم المؤمنون الكاملون الفائزون بتكميل القوتين والمغضوب ماحرم من المعرفتين فالمراد بغيرالمغضوب ايضا هؤلاء الاخيار ولاريب فى تساويهما وقطع النظر عن ذلك له احتمالات كثيرة بعضها صحيح الاعتبار وبعضها يعد من الاغيار يعرفه بالتأمل ذووالابصار ولماثبت التساوى فلاحاجة الى ان يقال انه

٣ قيل وقد يجعل بمعنى مغاير لتكون اضافة لفظية كما يشهدله ادخال اللام عليه فى السيد قدس سره عبارة كثير من العلماء لكنه مما لايرتضيه الادباء وقالوا لم نجدله شاهدا فى كلام يستشهد به انتهى وقد مر فيما مضى ان غيرا اذا اضيف الى ماله ضد واحد يكون معرفة ولوكان بمعنى مغاير لكون الاضافة معنوية حينئذ فقوله لتكون اضافة لفظية لبس على اطلاقه وايضا انه اذا لم يكن دخول اللام مرضيا للادباء وهم علماء اهل العربية كيف يتأتى الاستشهاد به منه

قوله وعن ابن كثير نصب على الحال عن الضمير المجرور وفى الكشاف وقرئ بالنصب على الحال وهى قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم اى عادته فى القراءة والا فجميع القراءات قراءته صلى الله عليه وسلم وهذه القراءة شاذة سواء اسندت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اوالى ابن كثير لانها لم تثبت عند الائمة السبعة قال صاحب الكشف القراءة المختصة من غير المتواترة بصاحبها شهرة تنسبه اليه واما السبعة المتواترة فانها تنسب كل واحد الى امام خاص لانه تفرد فى الاداء باحكام خاصة مع اشتهاره بالقراءة بذلك الحرف قال الزجاج ويجوز النصب على الحال اى انعمت عليهم لامغضوبا عليهم اوعلى الاستثناء وحق فى غير الاستثناء النصب اذا كان مابعد الا منصوبا وقال الفراء لايجوز الاستثناء لانه حينئذ بمعنى سوى فلايجوز ان يعطف عليه بلا لانها نفى وجحد ولايعطف الجحد الا على الجحد ولايجوز جاءنى القوم الا زيدا ولا عمرا واجازه الاخفش وقال جاءنى القوم الا زيدا معناه لازيدا فيجوز العطف عليه حملا على المعنى

قوله والعامل انعمت اى عامل غير على كونه منصوبا على الحال من الضمير المجرور فى عليهم هو انعمت ولايرد عليه انه حينئذ يلزم اختلاف العامل فى الحال وذيها لان العامل فى الضمير المجرور ايضا هو انعمت بواسطة الجار وهو منصوب المحل على انه مفعول به لانعمت وان كان مجرورا لفظا بالحرف والتحقيق ان المرفوع المحل والمنصوب المحل والمجرور المحل هو المجرور فقط لان اثر حرف الجر انما هو فى تقدير الفعل واقتضاء معناه الى المجرور فلا يرد ان الاسناد اليه من خواص الاسم والجار مع المجرور ليس باسم كعليهم فى غير المغضوب عليهم قال ابو البقاء وذو الحال الضمير فى عليهم ويضعف ان يكون حالا من الذين لانه مضاف اليه والصراط لايصح بنفسه ان يعمل فى الحال وقيل يجوز ويعمل فيها معنى الاضافة ثم كلامه الوجه فى كون معنى الاضافة ان معنى الاضافة هى النسبة فمعنى صراط الذين الصراط المنسوب الى الذين انعمت عليهم فهذا التأويل يجوز ان ينتصب الحال من المضاف اليه والعامل فى الحال وذيها معنى النسبة التى دل عليها بالاضافة

غير لازم لانه قديراد اعنى منهم فلاينافى العموم بل لاوجه له ههنا والفرق بين اعنى ولفظة اى ان لفظة اى مستعملة فيما هو ظاهر ذكر للتوضيح واعنى وامثاله مستعمل فيما هو فيه نوع خفأ وازالة الابهام ونقل عن السيوطى انهما قديستعملان بمعنى انتهى والظاهر ان اعنى هنا للتوضيح على مااختاره اولازالة الابهام على بعض الاحتمالات كالصفة قد تكون للتوضيح على تقدير وقد تكون للتخصيص ونحوه على تقدير آخر * **قوله** (اوبالاستثناء) اى يحمل غير على الاستثناء فيكون حرفا بمعنى الا لكن لما كان فى صورة الاسم اعطى له من الاعراب مايستحقه مابعده فتكون منصوبة على الاستثناء واختاره ابن عصفور وهو المذكور فى كلام الجمهور ولما كان الاصل استثناء متصلا حاول بيانه بقوله (ان فسر النعم) * **قوله** (بما يعم القبيلين) اى المؤمن والكافر فيدخل المستثنى فى المستثنى منه كانه قيل صراط الذين انعمت عليهم بالنعم الدنيوية والاخروية الا المغضوب عليهم فيخرج الكافرون ويبقى المؤمنون اما مطلقا ان اريد بالغضب غضبا ابديا اوالمؤمنون الكاملون ان اريد بالغضب غضبا فى الجملة وهذا الاخير هوالمراد فيوافق لماقبله فى المآل وهذا اذا جوز ان يكون المستثنى اكثر من الباقى اذ لا كلام فى اكثرية الغاوين الكافرين لاسيما اذا كان المغضوب عليهم عاما للمؤمنين القاصرين كما هو المختار عنده واما اذا شرط كون المستثنى اقل من الباقى فلايصح الاستثناء والمصنف اختار الاول اشار اليه فى سورة الحجر فى قوله تعالى • ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين • ومع هذا يمكن كون ذلك منشأ ضعف احتمال الاستثناء ولو اريد بالنعم الاخروية ولم يفسر بذلك والتزم بان المستثنى عين المستثنى منه لم يبعد فانه وان لزم منه استثناء الكل لكن ليس بلفظه ولابمايساويه نحو قوله عبيدى احرار الاهؤلاء فانه صحيح عند اصحابنا لانه استثنى بلفظ يكون اخص منه لكن فى الوجود يساويه كما فى التوضيح وهنا كذلك اخره وعبر بان التى للشك اذ المرضى عنده كون المراد النعم الاخروية كما صرح به اولا واومى اليه ثانيا واوضحنا كلامه فى كل موضع على هذه الارادة وانما قيده بذلك دون الاولين فانهما يصحان بتفسير النعم الاخروية * **قوله** (والغضب ثوران النفس) الثوران بالفتحات كنز وان التحرك من ثار يثور اذا تحرك بسرعة والنفس ذات الشئ وحقيقته ثم قيل للروح لان نفس الحى به وللقلب لانه محل الروح اومتعلقة وللدم لان قوامها به كذا قاله المصنف فى اوائل سورة البقرة والمراد هنا اما الذات اوالروح والنفس الناطقة لان الغضب من كيفيات النفس واما ارادة الدم وان صحت بل وافق لما قيل من انه غليان الدم لكن يأبى عنه قوله ارادة الانتقام لانه ليس فعل الدم وقوله عليه السلام اتقوا الغضب فانه جمرة فى قلب ابن آدم الم تروا الى انتفاخ اوداجه وحمرة عينه محمول على التشبيه اى فانه كجمرة لانه كيفية الحرارة الغريزية تعرض للنفس بسبب من الاسباب الدينية اوالدنيوية يتبعها غليان الدم واطلاقه على ماعدا الكيفية مجاز باعتبار السببية فالظاهر ان اطلاقه على ثوران النفس باى معنى اريد من النفس مجاز فانه من مقولة الفعل والغضب من مقولة الكيف الاان يراد به الحاصل بالمصدر * **قوله** (ارادة الانتقام) علة حصولية فان تلك الارادة منشأ غليان الدم وحركة النفس وليس بالعكس ولاينافيه ماذكرناه آنفا فان لتلك الارادة سيما منشأ ابها * **قوله** (فاذا اسند الى الله تعالى) كما فيما نحن فيه اذ المغضوب المضاف اليه غير اثبت لمن الذين كانوا مقابلين للمنعم عليهم واسند اليه تعالى غايته ترك صريح الاسناد لما مر من النكتة اللطيفة ولوحمل غير على الاستثناء لكان الاثبات اظهر من ان يخفى وكون الغير بمعنى النفى بالنسبة الى المنعم عليهم ثم الاولى فاذا وصف به تعالى كما قال فى قوله تعالى • ان الله لايستحيى ان يضرب • الآية فان المتبادر منه كون الاسناد مجازا مع ان المجاز فى الكلمة * **قوله** (اريد به المنتهى والغاية على مامر) اى الانتقام والعقوبة اطلاقا لاسم السبب على المسبب مع ان الغاية والمنتهى لايلايم ارادة الانتقام لانها منشأ الغضب كما اشار اليه فى التعريف فهذا القول مانع عن ارادته هنا وقدايد بعضهم كون المراد ارادة الانتقام بهذا القول قال صاحب الهداية ولوقال وغضب الله لم يكن حالفا اذالغضب يرادبه العقوبة انتهى فهو من صفات الافعال والقول بان الغاية والمنتهى ارادة الانتقام ارجاع الصفة الفعلية الى الصفات الذاتية بلاداع واوجاز هذا الجاز فى كل صفة فعلية كان يقال خلق اى اراد الخلق ورزق اى اراد الرزق وهكذا فى كل صفة فعلية من غير ضرورة ولايخفى انه خارج عن الانصاف وسلوك بالاعتساف والعجب ان المحقق التفتازانى والشريف الجرجانى جوزا ذلك وتبعهما ارباب الحواشى ومن تمسك بقول صاحب الهداية فهو المهتدى والنزاع فى ان الانتقام اقوى فى الترهيب اوارادة الانتقام اقوى فيه ممالاطائل تحته

قوله اوباضمار اعنى عطف على قوله على الحال التقدير الذين انعمت عليهم اعنى غير المغضوب عليهم

قوله ان فسر بما يعم القبيلين اى ان فسر الذين انعمت عليهم بما يعم المؤمنين والكافرين فان الاصل فى الاستثناء الاتصال المقتضى ان يدخل المستثنى فى المستثنى منه

قوله والغضب ثوران النفس ارادة الانتقام فاذا اسند الى الله تعالى اريد به المنتهى لما امتنع وصفه تعالى بحقيقة الغضب كما فى الرحمة لانهما من الاعراض النفسانية المستحيلة على الله سبحانه وجب ان يصرف الكلام عن ظاهره ويصار الالفاظ الدالة على هذه الاعراض عند اسنادها الى الله تعالى الى المجاز فههنا قاعدة كلية هى ان للاعراض النفسانية كالرحمة والغضب والفرح والسرور والحياء والمكر والخداع والاستهزاء اوائل وغايات فاذا وصف الله تعالى بشئ منها يكون محمولا على الغايات لاعلى البدايات مثلا الغضب كيفية تعرض للنفس بسببها يغلى الدم ويتحرك الروح الى خارج دفعا للمكروه وطلبا للانتقام فابتداء غليان الدم وحركة الروح وغايته ارادة الانتقام من المغضوب عليه فهو فى حق الله تعالى محمول على ارادة الانتقام لاعلى غليان الدم وايضا الحياء له اول وهو انكسار يحصل فى النفس وله عرض وهو ترك الفعل فلفظ الحياء فى حق الله تعالى يحمل على ترك الفعل لاعلى الانكسار وهذه قاعدة لطيفة فى هذا الباب واجبة الحفظ فان فيها نجاة عن الشكوك الواقعة فى اطلاقات بعض الاسماء الحسنى على الله تعالى وفى اسناد بعض الافعال اليه تعالى

اذ ارادة الله تعالى لايتخلف عنها المراد فهما سواء فى اداء المراد وايضا لاحسن للقول بانه غليان الدم لارادة الانتقام بل الامر بالعكس اى ارادة الانتقام سبب لذلك الغليان والقول بانه من قبيل ضربته تأديبا ضعيف اذ التأديب يترتب على الضرب غالبا وارادة الانتقام ليس كذلك بل ما يترتب عليه الانتقام فى الاكثر بقى شئ وهو ان غليان الدم وما يترتب عليه من الكيفية امر ضرورى فكيف يعلل بارادة الانتقام فان هذا شان الافعال الاختيارية وقد حقق فى موضعه انه لاغاية ولاغرض للفاعل الغير الاختيارى فتدبر فيه وفى دفعه وحمل اللام على العاقبة خلاف المتبادر اذ الظاهر كونه للغرض * **قوله** (وعليهم فى محل الرفع فيه) تسامح لان المرفوع بالمحل فيه هو المجرور وحده لامجموع الجار والمجرور والجار حرف لمجرد الصلة والتعدية والمجرور هو اسم فلا يرد الاشكال بان المجموع ليس باسم والاسناد اليه من خواصه قيل نعم فى الخبر الظرف مجموع الجار والمجرور فى محل الرفع لانه قائم مقام الخبر وفيه بحث لانه لايسمى الظرف خبرا الامجازا فلا نسلم انتقال اعراب الخبر اليه انتهى فلا يرد ان المجموع فى الظرف المستقر ليس باسم ولافعل والمعرب اما فعل او اسم لاغير انتهى لانه لما لم يكن الظرف المستقر خبرا حقيقة بل مجازا بطريق النيابة فلا اشكال اصلا اذ المجازات لااعتبار بها ولايعم القاعدة والتعريف لها حتى يلزم المنافاة قال ابو البقاء لاضمير فى المغضوب لقيام الجار والمجرور مقام فاعله ولذلك لم يجمع جمع ضالين وقيل لعله اختار ماذكره ابو على فى الحجة من تعلق الجار بالجانبين فان حرف الجر من حيث ايصاله الفعل بمنزلة جزء من الفعل كالهمزة فى اذهبت ومن حيث انه قد عطف عليه بالنصب فى نحو مررت بزيد وعمرا بمنزلة بعض حروف الاسم المجرور بها فى حكم الاعراب لكون موضوع المجموع من الجار والمجرور نصبا ولايجوز ان يكون العطف على محل المجرور خاصة لان الاعراب المحلى انما يستعمل فيما لم يكن له اعراب لفظى والمجرور ليس كذلك بخلاف الجار والمجرور كذا نقله البعض عن السيوطى انتهى وقد عرفت ان الجار آلة ووسيلة فى افضاء معنى المتعلق الى المجرور فيكون من جملة المتعلق الذى هو العامل فكيف يكون من جملة المسند الذى هو من قبيل المعمول كذا فى الامتحان وبه يظهر ضعف ماذكره ابو على فى الحجة وايضا الاسناد اليه من خواص الاسم وكون الحرف الجار بمنزلة بعض حروف الاسم المجرور بها فى حكم الاعراب يخل ذلك اذ المركب من الحرف والاسم ليس باسم وايضا لاحظ للحرف من الاعراب ولو محلا لعدم توارد المعانى المختلفة عليه لعدم دلالته على المعنى المستقل بالمطابقة فجعله من جملة المعمول هدم لتلك القاعدة وهذا ينقضه وبالجملة وفيما ذهب اليه حرف القواعد الكثيرة فقوله وعليهم فى محل الرفع من قبيل التسامح لامحالة قال الامام البركوى فيما علقه على الامتحان قالوا التقديرى انما يكون فيما يستحقه الاعراب فى نفسه ولكن فى آخره مانع والمحلى فيما لايستحقه فالمانع فى نفسه واقول معنى كون الاعراب محليا او تقديريا فى النفس ان نفس اللفظ محل للاعراب لتوارد المعانى المقتضية عليه لدلالته على المعنى المستقل بالمطابقة لكن فى نفس اللفظ مانع لظهور الاعراب مطلقا او كونه مخصوصا ككونه مبنيا او مضافا اليه او مدخول الجار فلم يوجد فيه ذلك الاعراب اصلا مادام ذلك المانع باقيا وبقى مجرد المحلية والاستحقاق فسمى محليا حتى لو زال ذلك المانع لظهر الاعراب لفظا او تقديرا نحو يازيد وادعو زيدا وزيد ضارب عمرو ومررت بزيد وقوله تعالى "واختار موسى قومه" بخلاف مبنى الاصل فانه ليس بمحل الاعراب اصلا لعدم توارد المعانى عليه لعدم دلالته على المعنى المستقل بالمطابقة انتهى فظهر ماذكرنا من ان حرف الجر لايكون من جملة المعمول وبهذا ينحل ايضا ماتوهم من انه اذا وصل معنى الفعل الى مابعده بنفسه وجب رفعه او نصبه واما اذا وصل بواسطة الجار فايجابه لاحدهما ممنوع كيف ولو كان كذلك لكان كل مجرور بحرف الجر امامنصوب المحل او مرفوعه فكان البصرة والكوفة منصوبى المحل بوصول معنى التسيير بواسطة من والى اليهما ولم يقل به احد انتهى وجه الانحلال هو ان الجار لما كان آلة جاز ان يكون لفعل منصوبات كثيرة بواسطته فقوله لم يقل به احد لم يقل به احد اذ اشارات النحاة الى ماذكرنا اكثر من ان تحصى وكذا ينكشف جواب الاعتراض بان الاعراب المحلى انما يستعمل فيما لم يكن له اعراب لفظى والمجرور ليس كذلك والجار والمجرور كذلك وجه الانكشاف انه لما كان الجار من تتمة العامل كان المجرور وحده فيما لم يكن له اعراب لفظى يستدعيه الفعل مادام مشغولا باعراب الذى يقتضيه الجار قال بعض المهرة الاعراب المحلى فى موضعين احدهما الاسم المعرب المشتغل آخره بالاعراب غير محكى نحو مررت بزيد فانه يحكم على محل زيد بالنصب على المفعولية لانه نائب مناب الفاعل اى ليس بفاعل

قوله وعليهم فى محل الرفع بانه قائم مقام فاعل المغضوب والمعنى غير الذين غضب عليهم بخلاف عليهم الاول فانه كما ذكر منصوب المحل على المفعولية لا نعمت قال القطب رحمه الله لما ذكر النعمة خاطب الله تعالى وصرح باسناد النعمة اليه تقربا منه ولما صار الى ذكر الغضب عدل الى الغيبة ولم يصرح باسناد الغضب اليه تادبا فتم كلامه وهذه النكتة مأخوذة من كلام ابن جنى حيث قال وفى ذكر الرحمة صرح بالخطاب لموضع التقرب من الله بذكر نعمته فاسند النعمة اليه ولما صار الى ذكر الغضب روى عنه تعالى الغضب وانحرف الى الغيبة فانظر الى هذه الاسرار

بل هو قائم مقام الفاعل وهو مختار ابن الحاجب وسائر المحققين واما صاحب الكشاف فذهب الى انه فاعل وهو مذهب عبد القاهر حيث قال ومحل الثانية الرفع على الفاعلية فالمصنف عدل عنه وقال (لانه نائب مناب الفاعل) لكن الخلاف فى انه فاعل او نائبه لايظهر له ثمرة نافعة بل الظاهر ان الخلاف لفظى فمن زاد فى التعريف قيدا على جهة قيامه كابن الحاجب لايسمى مفعول مالم يسم فاعله فاعلا ومن اطلق التعريف المذكور عن هذا القيد عده من الفاعل واعتبار المصنف هو المناسب لقولهم مالم يسم فاعله * **قوله** (بخلاف الاول) يعنى عليهم فى انعمت (فانه) اى الضمير هناك (فى محل النصب) على المفعولية لان الفعل مبنى للفاعل وهنا مبنى للمفعول وفيه نوع اشارة الى ان مراده فيما سبق هو المجرور وحده كما ان المراد هنا كذلك * **قوله** (ولامزيدة) يعنى كلمة لامزيدة لاعاطفة لانتفاء شرطها وهو تقدم الاثبات مثل جاءنى زيد لاعمرو او امر كاضرب زيدا لاعمرا وان لايقترن بعاطف فاذا قيل ماجاء زيد ولاعمرو فالعاطف الواو ولا لتأكيد النفى وان يتعاند متعاطفاها نحو جاءنى رجل لاامرأة كذا فى المغنى ولماشرط فى كون لازائدة عند البصريين وقوعه بعد الواو العاطفة فى سياق النفى للتأكيد والتصريح بتعلق النفى بكل من المعطوف والمعطوف عليه لئلا يتوهم ان المنفى هو المجموع من حيث هو المجموع فيجوز ثبوت احدهما وليس هنا نفى اذ الغير هنا وصف بمعنى المغاير لابمعنى النفى فكيف يصح ادعاء زيادة لاحاول المصنف بيانه فقال (لتأكيد ما فى غير من معنى النفى) اى الغير وان كان فى الاصل وصفا بمعنى المغاير لكنه يستلزم نفى المضاف اليه من موصوفه وهنا النفى متحقق مآلا وهذا القدر كاف فى زيادة لالتأكيد ذلك النفى اللازم ولهذا قال (فكأنه قيل لا المغضوب عليهم ولا الضالين) وسوق الكلام حيث قال فكأنه قيل لا المغضوب على ان الغير لتضمنه معنى النفى كان قوله تعالى "غير المغضوب عليهم" فى قوة لا المغضوب عليهم ولامستعمل فى معنى النفى الذى لوحظ فى غير المغضوب ضمنا اظهارا وتنبيها على انه فى حكم المذكور وكون لازائدة تدور على تلك الملاحظة واما اثبات الغيرية فهو مستفاد من منطوق الكلام فلا اشكال بانه يلزم حينئذ ان يكون العبارة ساكتة عما هو المقصود الاصلى وهو اثبات الغيرية فان هذا مقصود اصلى من الكلام ويترتب عليه كونه صفة او بدلا واما النفى فملحوظ تبعا وكم من لفظ يستفاد منه المعنيان بملاحظة الاعتبارين قيل اعترض التفتازانى على هذا التصوير بما حاصله ما حرره قدس سره بقوله لايقال كلمة لا فى قوله غير المغضوب عليهم ليست عاطفة اذ لم يرد اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لاصراط الذين المغضوب عليهم بل اريد وصف المنعم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم فلا وجه لها سوى ان يكون بمعنى غير فلا فائدة حينئذ لتبديله بلا فى تصوير معنى النفى وتحقيقه ثم اجاب عنه بقوله لانا نقول لفظة لا فى اصلها موضوعة للنفى واشتهرت بهذا المعنى كأنها علم له فهى وان جعلت بمعنى غير لكن صارت اظهر دلالة على النفى وارسخ قدما فيه انتهى وتبعه اكثر المحشين لكن حينئذ يكون قوله فكأنه المفيد للتشبيه او للظن بالنظر الى مجرد تعبير اللفظ والمتبادر كونه بالنظر الى اللفظ والمعنى جميعا فالمناسب لمذاق الكلام كون لابمعنى النفى تصويرا للنفى الملحوظ تبعا ولزوما حتى يظهر كون لازائدة ظهورا باهرا * **قوله** (ولذلك جاز انا زيدا غير ضارب) هذا استدلال اى على ان غير فى حكم لا وان اضافته كلااضافة فيجوز تقديم معمول ما اضيف اليه عليه اى لان غير لتضمنه معنى النفى صار بمنزلة لا فى جواز تقديم معمول ما اضيف اليه عليه وان المعمول انما يجوز تقدمه اذا جاز تقدم عامله والمضاف اليه لايجوز تقدمه على المضاف فكذا معموله الا انه لما مر من ان غير لتضمنه معنى النفى صار بمنزلة لا وصارت اضافته كلا اضافة فجاز تقديم معمول ما اضيف اليه تلخيص الكلام ان غيرا وضعت للمغايرة وهى مستلزمة للنفى فتارة يراد بها اثبات المغايرة كما فى الآية فيكون اثباتا متضمنا للنفى فيجوز تأكيده بلا واخرى يراد بها النفى كقولك انا زيدا غير ضارب اى لست ضاربا له لا انى مغاير لشخص ضارب له فيكون نفيا صريحا والاضافة بمنزلة العدم فى المعنى فيجوز تقديم معمول المضاف اليه على المضاف ايضا كذا فى الحواشى الشريفية وتلقاه اصحاب الحواشى بالقبول ويرد عليه ان غيرا اذا كان بمعنى لا وحرفا فى صورة الاسم فى هذا المثال لايتم هذا الاستدلال فان مداره على ان غيرا اذا كان بمعنى المغاير يكون اسما مستلزما للنفى فيعطى له حكم لا لجواز تأكيده بلا بدليل جواز تقديم معمول المضاف اليه على المضاف فى هذا المثال وهذا انما يتم اذا كان غير باقيا على معناه فى المثال المذكور وسبب الجواز المذكور كونه فى حكم لا لكونه متضمنا للنفى ٦ واما اذا كان بمعنى لا حرفا فى صورة الاسم فلا يبقى بينه وبين ما وقع فى النظم مناسبة تامة

قوله ولذلك جاز انا زيدا غير ضارب اى ولكون غير بمنزلة لا جاز انا زيدا غير ضارب حيث لم يمتنع ان يعمل مابعده فيما قبله لان المانع من العمل هو الاضافة واذا تضمن غير معنى لا كان كأنه لااضافة فيه وانما جاز ذلك فى كلمة لا ولم ولن دون ما وان والحال ان ما فى حيز النفى لاتقدم عليه لان ما يدخل على القبيلين وبه اشبه الاستفهام ولم ولن يخصان الفعل ويكونان كالجزء منه واما لا وان دخلت على القبيلين الا انها لكونها حرفا متصرفا فيها جاز ان يعمل ماقبلها فيما بعدها مثل جئت بلاشئ واردت ان لا اخرج فجاز ان يعمل مابعدها فيما قبلها ايضا

قوله ولامزيدة لتأكيد ما فى غير من معنى النفى هذا عند البصريين واما عند الكوفيين فهى بمعنى غير فالمعنى وغير الضالين

٦ فالمانع من ذلك من ان غير اسم ومع ذلك جاز تقديم معمول المضاف اليه على المضاف لعدم تمحض الاضافة لتضمنه معنى النفى فيكون فى حكم لا فى الجواز المذكور كما كان كذلك فى التأكيد بلا فيتم الاستدلال ويحسن التمثيل منه

فامر الاستدلال به على ذلك يكون مشكلا وقوله كما جاز انا زيدا لاضارب لايلايم ماذكره الشريف ايضا
اذ المثالان يكونا متحدين معنى حينئذ والتغاير فى التعبير فقط والاعتبار فى التمثيلات والمحاورات بالمعانى
والمفهومات * **قوله** (كما جاز انا زيدا لاضارب) اذ كلمة لافى مثله حرف سلب جزء من المحمول تحصيلا
لمفهوم عدمى ليكون القضية معدولة فلايكون اسما كما نقل عن السخاوى واعترض عليه ان هنا مانعا من التقديم
وهوان مافى حيز النفى لايتقدم عليه واجيب بان ذلك اذا كان النفى بما اوان فانهما لما دخلا على الاسم والفعل
اشبها الاستفهام الذى يقتضى الصدارة فطلبا صدر الكلام فامتنع التقديم بخلاف لم ولن فانهما اختصا بالفعل
وعملا فيه فصار كالجزء منه فجاز ان يعمل مابعدهما فيما قبلهما واما الافانما جاز التقديم معها وان دخلت على
الاسم والفعل لانها حرف متصرف فيها حيث اعمل ماقبلها فيما بعدها كقولك جئت بلاذنب واريد ان
لايخرج فجاز ايضا اعمال مابعدها فيما قبلها بخلاف ماذ لايتخطاها العامل اصلا والكوفيون جوزوا تقديم
مافى حيزها عليها قياسا على اخواتها لكن المختار مذهب البصريين لمامر من ان ماوان يطلبان الصدارة
فامتنع التقديم والقياس على الاخوات قياس مع الفارق * **قوله** (وان امتنع انا زيدا مثل ضارب) فان
الاضافة فيه ليست كلا اضافة واذا منعت الاضافة من تقديم المضاف اليه على المضاف كانت لتقديم معموله
على المضاف امنع فان المعمول لايقع الاحيث صح وقوع عامله فيه وانما تعرض لهذا المثال مع ان عامة
المضاف كذلك لان فيه خلافا فان ابن جنى اجازه ايضا لان معنى مثل ضارب اشبه ضاربا او كضارب فخصصه
بالذكر تبعا للزمخشرى ردا عليه اما اولا فلان الأول بشئ لايلزم ان يعطى له حكمه واما ثانيا فلان هذا التأويل
يمكن فى اكثر المواضع فالتزام جواز التقديم فيه خروج عن صوب الانصاف واما ثالثا فلان غير ضارب معناه غاير
او يغاير ضاربا ولم يلتفتوا اليه فى جواز التقديم المذكور بل حاولوا بيانه بغيره مماذكر وجهه آنفا * **قوله** (وقرئ
وغير الضالين) نسبه السجاوندى الى عمر وعلى رضى الله تعالى عنهما كذا قيل ٧ وقال بعض ٨ نسبها السجاوندى
الى عمر وعلى وابى ٣ رضى الله تعالى عنهم وهى تؤيد كون لا وغير بمعنى لتعاقبهما ولذا اوردها المص رحمه الله
تعالى انتهى ولايخفى مافيه * **قوله** (والضلال العدول عن الطريق السوى) ابتداء كلام لبيان معنى الضلال
المراد هنا ويحتمل العطف على قوله والغضب الخ ثم الضلال فى المحسوس انما يكون فى الوقوع فى مكان غير
الصراط السوى فكذا فى المعقول يكون فى الوقوع فى محل غير الطريق المستقيم فكما ان البعد عن ذلك الصراط السوى
المحسوس له عرض عريض كذلك يكون للبعد فى المعقول عن الطريق الحق عرض عريض فتارة يكون بالوقوع
فى الكفر والعياذ بالله تعالى وهو اقصاه وتارة يكون بالوقوع فى المعاصى غير الكفر فادناه ترك الاولى وبين ادناه
واقصاه مراتب كثيرة صغيرة بالنظر الى مافوقه كبيرة بالنظر الى ماتحته ولهذا يوصف الضلال بالشرك بالبعيد
فقوله وله عرض ٤ عريض ينتظم كلا المعنيين وان كان الظاهر كون المراد الضلال فى الدين القويم نقل
عن الاساس ان حقيقة الضلال فى الطريق المحسوس المسلوك تفقده حتى لايصل الى مقصده ثم استعير لفقد
العلم والعمل الموصل للسعادة وشاع ذلك حتى صار حقيقة فى اللغة والشرع الخ فقول المصنف العدول ظاهره
بيان المعنى المراد فى النظم اذلا حسن فى بيان معناه الاصلى والسكوت عن المعنى المراد هنا * **قوله** (عمدا
اوخطأ وله عرض عريض والتفاوت مابين ادناه واقصاه كثير) والعدول عمدا ظاهر والعتاب عليه على اطلاقه
واما الخطأ فبترك التثبت والتحفظ كن طلب الطريق السوى فاخطأ فى الجهة اواصاب اولا ثم الخروج ثانيا وهذا
النوع من الضلال قد يعاتب عليه وقد لايعاتب بل يعذر فعده ضلالا مطلقا اما باعتبار الامور المؤدية اليه
او بنفسه فان الذنوب كالسموم يؤدى الى الهلاك وان كان تناوله خطأ فكذا الذنوب لكنه تعالى وعد
التجاوز عنه تفضلا ورحمة اشار اليه المصنف فى قوله تعالى • ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا • الآية وقيل
ولما كان مامر من تنويع مراتب الهداية يقتضى تنوع ماهنا ايضا اشار الى انه لاينضبط ويعتنى به معانه
قد يهتدى له من التقابل انتهى وفيه خلل فتأمل ٦ * **قوله** (وقيل المغضوب عليهم اليهود) عطف
على ما فهم من الكلام كانه قال قيل المغضوب جميع الكفرة لانهم مغضوبون وضالون الخ قيل هذا ضعيف
لان منكرى الصانع والمشركين اخبث دينا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز عن دينهم اولى انتهى
مستند هذا القول الحديث المرفوع كما سيجئ ولم يفسر فى الحديث الشريف غير اليهود والنصارى وان كان

قوله وان امتنع انا زيدا مثل ضارب لان المضاف اليه لايتقدم على المضاف فبالحرى ان لايتقدم عليه معمول المضاف اليه قال الزجاج النحويون يجوزون انت زيدا غير ضارب ولايجوزون انت زيدا مثل ضارب لان زيدا من صلة ضارب فلا يتقدم عليه تم كلامه وذلك ان وقع المعمول فيما لايقع فيه عامله ممتنع فامتناع وقوع معمول المعمول فيما لايقع فيه العامل بالطريق الاولى

٣ وفى القاموس واما قراءة غير الضالين فمحمولة على ان ذلك منهما على وجه التفسير انتهى يعنى ان اصل القراءة ولا الضالين وقراءة غير الضالين بيان منهما معنى ولا الضالين وفيه نظر جلى اذ جميع القراءة لابد وان يكون مروية عن النبى عليه السلام ولو شاذة والاصحاب رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لايقرؤن من تلقاء انفسهم شيئا تفسيرا للقراءة المروية سعد

٤ عرض عريض من قبيل ظل ظليل سعد

٦ اذ التنوع فى الهداية بنحو افاضة القوى ونصب الدلائل الى آخر ماذكره المصنف وتنوع الضلال انما يكون بفقدان هذه المذكورات وليس الامر كذلك وان اراد غير ذلك مثل ماذكرنا من ان له مراتب كثيرة فسلم لكن ليس هذا من باب التنوع سعد

(٧ خسرو سعد)
(٨ شهاب سعد)

(غيرهم)

غيرهم اشنع حالا منهم الايرى ان المنافق اخبث كفرا واشد عذابا ولم يرد به خاصة ومثل هذا البحث لايناسب
ارباب التحقيق * **قوله** (لقوله تعالى فيهم) اى فى شانهم (• من لعنه الله وغضب عليه •) الآية والقرينة
على ان هذه الآية نزلت فى شان اليهود لان آخرها • وجعل منهم القردة والخنازير • وقد اجمعوا على ان المسخ الى
القردة والخنازير لم يقع الا فى اليهود (والضالين النصارى لقوله تعالى) فى حقهم (• قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا •)
والدليل عليه ان ماقبل الآية • ما المسيح ابن مريم الا رسول • الآية ثم قال قل • يا اهل الكتاب لاتغلوا فى دينكم غير
الحق • بان ترفعوا عيسى من مرتبة العبودية والرسالة الى مرتبة الالوهية • ولاتتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل •
وقالوا عيسى ابن الله • وان الله هو المسيح ابن مريم • او • ان الله ثالث ثلثة • وبالجملة كون المراد بالآية الاولى اليهود
وبالثانية النصارى باجماع اهل التفسير على ذلك ان تم تم والا فلا * **قوله** (وقد روى مرفوعا) الى النبى
عليه السلام وهو مارواه جمع منهم الترمذى وحسنه وابن حبان وصححه بلفظ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان المغضوب عليهم اليهود وان الضالين النصارى وفى مسند احمد رحمه الله تعالى سأل رجل النبى صلى الله عليه
وسلم فقال يارسول الله من هؤلاء المغضوب عليهم فقال اليهود ومن هؤلاء الضالون فقال النصارى وكانه
اراد به دفع اشكال بان الآية الاولى تدل على ان اليهود مغضوب عليهم والمدعى ان المغضوب عليهم ليس
الا اليهود وكذا حال الآية الثانية فلاتقريب اذ الغضب والضلال مما وصف بهما الكفرة مطلقا فى مواضع
عديدة من القرآن ان سلم الحصر لكن لاحصر فى الحديث الشريف ايضا وذكر الشئ لاينافى ماعداه كما هو
المشهور بل يجوز ان يكون تخصيصهما لشدة ظهور الغضب والضلال فيهما وفرط اذيتهما للانبياء عليهم
السلام خصوصا برسولنا عليه السلام وجه الدفع هو ان الامر كذلك لكن لما ورد البيان من النبى عليه
السلام على الوجه المذكور ثبت المدعى ومثل هذا فى مقام الخطابيات كاف وانت خبير بان الحديث
الشريف يدل على المدعى المذكور فاى فائدة فى ايراد الآيتين المذكورتين الشريفتين ثم التقوية بالخبر
اللطيف مع ان الآيتين الكريمتين ليستا نصتين فى ان المراد بهما اليهود والنصارى ولذا يحتاج فيه الى العناية
فعلم منه ان مراده استدراك على صاحب الكشاف فى تضعيفه اى ومانثبت بالحديث المرفوع الصحيح او الحسن كيف
يضعف حتى نقل عن ابى حاتم وقال لااعلم فيه خلافا عن المفسرين فهذه حكاية اجماع منهم فكيف يعدل
عنه بالرأى ولصاحب الكشاف ان يقول ان غير المغضوب عليهم عام ولابد من تخصيصه بدليل قطعى كما هو
المذهب عند الائمة الحنفية وصاحب الكشاف منهم والحديث الشريف من خبر احاد لايخصص بمثله العام
الا عند الشافعى والمصنف منه ومعلوم ان كون المراد بالآيتين المذكورتين اليهود والنصارى لايدل قطعا على
كون المراد بهما اليهود والنصارى ولودل لتالدلتا ناطقا فلايصلح التخصيص ايضا فاعتراض المصنف بناء على مذهبه
غير وارد على الزمخشرى * **قوله** (ويتجه) يظهر ظهورا موجها اولو فسر بهذا كان كلاما موجها
وان خالف ما عليه الجمهور ظاهرا او المعنى اى يصير موجها ومقبولا وفاعل يتجه قوله ان يقال قيل (ان يقال
المغضوب عليهم العصاة والضالين الجاهلون بالله) بناء على التفسير المروى من الشارع لان الشارع لما لم يرد
التقييد والتخصيص بل اكتفى ببيان ماهو الاصل فقد وسع دائرة التفسير انتهى ولايخفى عليك ان العكس اولى
اذ المعنى ويتجه ولايبعد ان يقال ذلك بناء على عموم اللفظ واطلاقه فاذا كان الامر كذلك فالمراد من الخبر
اللطيف بيان اشنع الانواع من ذلك الجنس لا الحصر لمامر ومن الشراح من حمل هذا على الاعتراض على
القائل المذكور بان العموم ظاهر والتخصيص عدول عن الظاهر والحديث الشريف لايوجب التخصيص
لجواز ان يراد التمثيل وهذا مع كونه مبنيا على ان كلمة عليه موجودة وهى فى اكثر النسخ ساقطة خلاف السوق
فان المصنف لم يرض تضعيف الزمخشرى هذا القول بل ايده بالحديث المرفوع وكيف يحمل على الاعتراض مع
ان الجمع بينهما ممكن لمامر غير مرة من ان المراد من الخبر الشريف التمثيل ولاينافيه الحمل على العموم * **قوله**
(لان المنعم عليه) شروع لبيان كونه موجها (من وفق) على صيغة المجهول اى جعل موفقا (للجمع بين معرفة
الحق) اى علمه هذا بناء على عدم التفرقة بين العلم والمعرفة * **قوله** (لذاته) متعلق بالمعرفة والضمير للمعرفة
بتأويل العرفان او ان يعرف او تاؤه ليست بمتمحضة للتأنيث ومعنى كون معرفة الحق لذاته كون تلك المعرفة
مقصودة لذاتها لالتكون وسيلة الى غيرها من العمل اذ المراد بالحق هنا الامور الثابتة فى نفس الامر التى ليس

لقدرتنا مدخل فى وجودها ومعرفته التصديق بها والاذعان لها وهذا التصديق انما يطلب لذاتها كالتصديق بالله تعالى وصفاته العلى والملائكة وغير ذلك ولا ريب فى ان المقصود هنا هو العلم فقط * **قوله** (والخير للعمل به) عطف على الحق اى معرفة الخير وهو الاحكام العملية التى لقدرتنا مدخل فى وجودها كالصلوة والزكوة الواجبتان فان معرفتها ليست لذاتها بل للتوسل الى العمل ولذا قال هنا للعمل وفيما سبق لذاته فقوله للعمل متعلق بالمعرفة المقدرة بواسطة العطف والضمير راجع الى الخير لا للمعرفة اذ العمل بالخير لا بالمعرفة الا ان يحمل الباء على السببية فيجوز فيتعين رجوعه الى المعرفة وتعبير الاحكام الاعتقادية بالحق والاحكام العملية بالخير لنكتة لطيفة ووجهه هو ان الحق فى اللغة بمعنى الثابت ولما كان المراد بالاحكام الاعتقادية ما كان ثابتا فى نفسه ولا يكون لقدرتنا مدخل فى وجودها كان التعبير عنها بالحق انسب والخير حصول الشئ لما من شانه ان يكون حاصلا له ان يليق به ويناسبه ولما كان المراد بالاحكام العملية ما يكون لقدرتنا مدخل فى وجودها وحصولها منوط بقدرتنا ولم يكن ثابتا فى نفسه كان التعبير عنها بالخير اليق بهما وان كان كل منهما حقا بالمعنى المقابل للباطل وخيرا بالمفهوم المقابل للشر وهذا وجه التفنن على هذا الاسلوب ثم المراد بالخير اعم من الفعل والترك والشرور المعاصى تركها خير وكذا العمل شامل للتروك كما بين فى حديث انما الاعمال بالنيات اذ المراد بالتروك كف النفس مع الاقتدار على اتيانها وهو خير يثاب عليها واما الترك بلا نية وبلا اقتدار على اتيانها فليست من باب الخير لا يثاب عليها صرح به شراح الحديث وكذا صرح به فى اوائل التلويح والمراد بالعمل اعم من العبادات وغيرها واختار العمل لانه اخص من الفعل كذا فى شرح القسطلانى نقلا عن الخطابى * **قوله** (فكان المقابل له من اختل احدى قوتيه) ولما كان من اختل احدى قوتيه مقابلا له فكون من اختل كلتا قوتيه مقابلا له بطريق الاولى والاحرى فلذا لم يذكره وايضا ما كان مقابلا له فى النظم الجليل من اختل احدى قوتيه على ما اختاره المصنف لا من اختل كلتا قوتيه والتقابل بين الذوات تقابل بسبب اشتمالها الوصف المتقابل والتقابل الحقيقى بين الصفات القائمة بها ولما كان التقابل فى النظم الكريم بين الاشخاص بين المصنف التقابل بين الذوات وان كان هذا بالنظر الى الصفات قيل وينبغى ان يعلم ان كون المنعم عليه ماذكر انما يصح على تقدير البدل او الصفة المبينة واما على تقدير الصفة المقيدة فلا الا ان يبنى الكلام عليه لرجحانه او يقال اراد الاعم مما قبل التوصيف او بعده انتهى والوجه الاخير هو المراد هنا وامثاله * **قوله** (العاقلة والعاملة) بدل من القوتين بدل الكل من الكل ان اعتبر بعد العطف او بدل البعض بتقدير الضمير ان لوحظ البدلية قبل العطف والمراد بالعاقلة ويسمى قوة نظرية ما يتاثر النفس عما فوقها من المبادى العالية ويستفيض منها العلوم النظرية وكمالها بهذا الاعتبار هو معرفة الحق لذاته واما العاملة ويسمى قوة عملية ايضا فهى التى تؤثر بها فيما تحتها من الابدان وتتصرف فيها وكمالها بهذا الاعتبار تهذيب الظاهر بالشرايع النبوية والباطنة بالاخلاق المرضية وهو الذى اشار اليه بقوله والخير للعمل به ولكل منها مراتب اربع فصلت فى شرح المطالع وحواشيه واختلالهما باختلال جميع مراتبهما واما الاختلال ببعض المراتب دون بعض فاما داخل فى المنعم عليه او داخل فى الاخيرين على بعض الاحتمالات او واسطة قيل والمراد بالاختلال هو الاختلال صفة فقط بقرينة قوله والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه لانه ذكر العمل والعلم ولان من اختل ذات احدى قوتيه ليس كذلك انتهى لم يتعرض له كما فى اكثر مواضع القرآن حيث بين حال المؤمنين الكاملين والكافرين المعتدين ولم يذكر حال المؤمنين القاصرين * **قوله** (والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه) اى المخل بالعمل والتارك له ولو مع العلم بذلك فاسق سواء كان فى مرتبة التغابى او الانهماك او الجحود من مراتب الفسق فالمراد بالفاسق هو العاصى مطلقا لا بمعنى الكافر فقط كما ان المراد بالعصاة فيما سبق هى الفساق مطلقا فيتوافق الكلامان فيتم التقريب ولو اريد بالعصاة معنى غير ما اريد بالفاسق لا يتم التقريب فان اريد باخلال العمل اخلاله بجميع مراتبه فالامر ظاهر وان اريد اخلاله ببعض مراتبه دون بعض فان لزم منه ارتكاب الكبائر فهو فاسق عاص وهذا هو الظاهر من كلام المص وان لم يلزم منه ذلك الارتكاب فليس بفاسق وهذا الكلام من المصنف اشارة الى اختلال القوة العاملة واختلالها بترك العمل وان علم ان ذلك العمل واجب او حرام ولو غفل عن عمله ايضا لكان من قبيل اختلال القوة العاقلة وانما قدمه مع انه مؤخر فيما مر اذ الفصل الواحد اولى من الفصلين والا فالاخلال بالعلم اقبح لانه شامل للكفر بل هو المتبادر منه فاللف

والنشر المرتب اولى بالنظر اليه * **قوله** (لقوله تعالى فى القاتل عمدا وغضب الله عليه) لكونه من الكبائر ولا قائل بالفصل فيكون كل مرتكب الكبيرة فاسقا مغضوبا عليه فيتم التقريب وهذا بناء على ان المراد بمن فى قوله تعالى • ومن يقتل مؤمنا • المؤمن القاتل ولم يعتقد حله فيكون كبيرة فثبت المدعى واما اذا اريد به الكافر او المؤمن لكن اعتقد حل قتل المؤمن فلا يثبت المدعى ولما كان المراد باخلال العمل ما يلزم منه ارتكاب الكبائر علم ان كل مخل بالعمل بهذا المعنى فاسق مغضوب عليه اذ المراد بالغضب الغضب فى الجملة ولا ريب فى تحققه فى كل مرتكب الكبيرة فلا اشكال بانه ان اراد ان كل مخل بالعمل فاسق مغضوب عليهم فهو ممنوع ولا يدل عليه ما ذكره من الدليل وان اراد ان بعض المخل بالعمل كذلك فهو مسلم لكن لا يصلح لكبروية الشكل الاول انتهى * **قوله** (والمخل بالعلم جاهل ضال) اى الغافل عما يجب علمه وان كان عاملا وعابدا جاهل ضال عن الطريق القويم اذ لا واسطة بين الحق والباطل (لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال) فان الحق هو الاعتقاد الذى طابق الواقع فالضلال المقابل له هو الجهل سواء كان الجهل بذات الله تعالى وصفاته ونحوه وهو كفر او الجهل بنحو وجوب الصلوة والزكوة قيل فانقسم الناس بحسب العلم بما ينبغى والعمل به الى اقسام ثلثة لا يخرجون لانه اما عالم به او جاهل والعالم اما عامل او مخالف والعالم العامل هو المنعم عليه وهو المزكى نفسه المفلح المشار اليه بقوله • قد افلح من زكيها • والعالم المتبع لهواه هو المغضوب عليه والجاهل هو الضال المشار اليهما بقوله تعالى • وقد خاب من دسيها • انتهى والناس فى اخلال العمل متفاوت كترك الانفاق والحج اخلال للغنى دون الفقير والامر بالمعروف والنهى عن المنكر تركهما اخلال لمن قدر من العلماء والامراء دون غيره وقس عليه ما عداه فثبت ان المخل بالقوة العاملة سواء كان مع الكفر او لا فاسق مغضوب عليه وان المخل بالقوة العاقلة سواء يؤدى الى الكفر او لا جاهل ضال فينتج هذه المقدمات ان المغضوب عليهم هم العصاة مطلقا وان الضالين هم الجاهلون مطلقا فينبغى ان يحمل ما فى الحديث من بيان المغضوب عليهم باليهود الضالين بالنصارى على تمثيل الجنسين باشنع انواعهما كما فسر على رضى الله تعالى عنه حسنة فى قوله تعالى • ربنا آتنا فى الدنيا حسنة • بالمرأة الصالحة وفى الآخرة الحوراء جمع حور وعذاب النار بامرأة السوء تمثيلا للمراد بها وله نظائر كثيرة * **قوله** (وقرئ ولا الضألين بالهمزة) المفتوحة المبدلة عن الالف بعد الضاد لكون الالف اخت الهمزة قرأ ايوب السختيانى قال ابن جنى هى لغة وتبعه فى ذلك جماعة من المتأخرين منهم الزمخشرى والمصنف ايضا حيث قال (على لغة من جد) وتأويله على القاعدة المقررة من ان جميع القراءآت قراءته عليه السلام ان كل من كان على لغة من جد فى الهرب من التقاء الساكنين اختار هذه القراءة المروية عنه عليه السلام اذ لا يساعد لاحد ان يقرأ من تلقاء نفسه * **قوله** (فى الهرب من التقاء الساكنين) اى حيث هرب من التقاء الساكنين على حده مع كونه جائزا وابو البقاء قال هى فاشية فى العرب فى كل الف وقع بعدها حرف مشدد لكن قال صاحب القاموس والذى نص عليه جماهير النحويين ان ذلك لا يقاس لانه لم يكثر وانما سمع منه ألفاظ ٨ منها دابة وشابة قال ابو زيد سمعت عمرو بن عبيد يقرأ فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان فظننت انه قد لحن حتى سمعت من العرب دابة وشابة كذا قيل ط ٩ * **قوله** (اسم للفعل) اى انه ليس بفعل مع تأديته معناه بل اسم له لان دلالته على معنى استجب من حيث انه موضوع لفعل دال على طلب الاجابة كوضع سائر الاسماء لمدلولاتها وتحقيق ذلك ان كل لفظ وضع بازاء معنى اسما كان او فعلا او حرفا فله اسم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم او الفعل او الحرف ففى قولنا خرج زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف فيجعل كلا من الثلثة محكوما عليه لكن وضع غير قصدى ولا يصير اللفظ به مشتركا ولا يفهم منه معنى مسماه وقد اتفق لبعض الافعال ان وضعت لها اسماء اخر غير لفظها تطلق ويراد بها الافعال من حيث دلالتها على معانيها لا من حيث انها يراد بها انفسها وسموها اسماء الافعال فاذا قلت آمين مثلا فهم منه لفظ استجب او ما يراد فه مقصودا به طلب الاستجابة كما فى قولك اللهم استجب لا مقصودا به نفسه كما فى قولك استجب صيغة امر وبذلك صح كونها اسما وان استفدنا منها معانى الافعال لان مدلولاتها التى وضعت هى لها الفاظ لم يعتبر معها اقترانها بزمان واما المعانى المقترنة بالزمان فهى مدلولة لتلك الالفاظ ينتقل من الاسماء اليها بواسطتها وهذا تأويل مناسب لتسميتها باسماء الافعال كذا قالوا ويرد عليه ان الدال على الدال على الشئ دال على ذلك الشئ فتدل الالفاظ المذكورة

قوله على لغة من جد فى الهرب فان التقاء الساكنين جائز فى كل كلمة اذا كان اولهما حرف مد والثانى مدغما فى مثله والهرب عن هذا الجائز يكون جدا فى الهرب وهذه القراءة هى قراءة ايوب السختيانى كما قرأ عمرو ابن عبيدة ولا جان ومنها ما حكاه ابو زيد من قولهم شابة ودابة قال ابن جنى ذكر ان ايوب سئل عن هذه القراءة فقال هى بدل من المدة لالتقاء الساكنين وحكى السختيانى فى البار والبأر بالهمز ووجهه ان الالف ساكنة ومجاورة لفتحة الباء قبلها وقد ثبت ان الحرف الساكن اذا جاوز الحركة فانهم ينزلونه منزلة المتحمل بها قال صاحب المطلع ايوب السختيانى وهو ايوب ابن تميمة السختيانى امام ثقة اتى انسا وسمع الحسن وابن سيرين والسختيانى بسكون الخاء المعجمة وكسر التاء فوقها نقطتان بالنون منسوب الى السختيان وهى الجلود قوله اسم للفعل الذى هو استجب اى هو اسم للفظ استجب لا مطلقا بل باعتبار افادة لفظ استجب مدلوله الذى هو طلب الاجابة لان المطلوب بامين هو الاجابة كما ان المطلوب باستجب ذلك فتسمية آمين بالاسم وان كان المطلوب منه الحدث المقترن بالزمان باعتبار كون معناه الذى هو موضوع بازائه لفظا غير مقترن بالزمان والمقترن بالزمان هو مدلول مدلوله فالمراد بالدلالة فى حد الاسم والفعل هى الدلالة الاولية فلا ينتقض التعريف باسماء الافعال وقيل هذه الاسماء موضوعة للمصادر السادة مسد افعالها ولذا سميت اسماء الافعال فلا ينتقض التعريف بها ايضا لانها موضوعة للمصادر من غير اعتبار لاقترانها بالزمان وملاحظة الزمان انما جاءت من كون هذه المصادر سادة مسد افعالها لا من نفس المصادر من حيث هى اذ لا دلالة للمصدر على الزمان الا بالالتزام والمراد بالدلالة فى تعريفى الاسم والفعل الدلالة بالمطابقة والدلالة الالتزامية مهجورة فى التعريفات قال صاحب الضوء انهم وان قالوا ان هذه الاسماء موضوعة مواضع الافعال الا ان ذلك تجوز منهم لانها موضوعة مواضع مصادر سادة مسد افعالها فاذا قلت صه فمعناه سكوتك بالنصب على معنى اسكت سكوتك ثم اقيم صه مقامه ولما كان هو سادا مسد الفعل عبر النحويون عنه باسم الفعل قصرا للمسافة والا فهو اسم للمصدر فى الحقيقة وقديما يختلج هذا التأويل فى صدرى حتى ظفرت بنص من قبل ابى اسحاق الزجاج فانه ذكر فى ٢٢

(٨ تصغير الالفاظ) (ط خسرو سلمه)

على المعانى المقترنة بالزمان فتكون افعالا ولعل هذا منشأ مذهب الكوفيين من انها افعال ودخول التنوين لايضر كقوله تعالى • لنسفعا بالناصية • الآية وكذا دخول اللام فى بعضها وبالجملة ان ماقالوه من ان هذه الكلمات ليست بافعال مع تأديتها معانيها لان صيغتها مخالفة لصيغ الافعال وانها لاتصرف فيها تصرفهما وتدخل اللام فى بعضهـا والتنوين فى بعضها غيرتام لماذكرنا فتأمل ٢ فى جوابه واما الاشكال بانه لايصح ان يخبر عنها والاسم مايصح ان يخبر عنه اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلان معناها الفاظ الافعال المرادبه معانيها التى لايمكن ان يخبر عنها فيمتنع الاخبار عن تلك الكلمات لكون معانيها وهى الفاظ الافعال كذلك فلاوجه للقول بكونهـا اسماء فمدفوع بان امتناع الخبر عن المعانى لايستلزم امتناع الخبر عن الالفاظ التى يرادبها حال ارادتها منها الايرى ان الاخبار عن مفهوم ضرب ممتنع مع امكان الاخبار عن لفظه بانه فعل ماضى حال ارادة معناه منه وكذا الاخبار عن مفهوم اسكت بانه فعل امر حال ارادة معناه منه كماصرح السيد السند فى صحة الاسناد الى انفسها سواء كانت مجردة عن ملاحظة معانيها كما فى قولك الف ضرب من ثلثة احرف اوماخوذ معها كما فى قولك لاتفسد وانهى وآمنوا امرا اذالمسنداليه لفظه باعتبار الدلالة على المعنى انتهى كذا قيل ٣ وسره ان كل لفظ وضع بازاء معنى اسما كان اوفعلا اوحرفا فله اسم هونفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم اوالفعل والحرف فيصير كل من هذه الثلثة محكوما عليه حتى الحرف فاظنك بالفعل وكونه محكوما عليه باعتبار كونه اسما لنفسه لافعلا لايضر المق اذالمط ان اسماء الافعال يمكن ان يخبر عنها لكون معانيها وهى الالفاظ المذكورة صحيح الاخبار عنها ولو كان ذلك باعتبار كونها اسما لانفسها لكن فيه شئ ٤ فتأمل * قوله (الذى هواستجب) لااسم للفعل الذى هوافعل وماوقع فى كلام ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فأول وفى كلامه ردقول من قال انه مسامحة وقصر المسافة ومن ادهم انه اسم المعنى المصدرى ومنصوب على المصدرية من الافعال المحذوفة ابدا وايضا فيه رد من قال انها افعال كما سبق كرد قول انها خارجة عن الاقسام الثلثة وان آمين اسم الله تعالى والتقدير ياآمين وضعفه ابوالبقاء بوجهين ٦ * قوله (وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما (سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معناه فقال افعل) قال الزيلعى فى تخريج احاديث الكشاف انه واه جدا واخرجه الثعلبى عن ابى صالح كما فى الدر المنثور وهذا كناية عن فعل خاص وهوهنا استجب كقول الاصوليين الامر قول القائل استعلاء افعل فقيل افعل كناية عن كل مايدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت وكذا هنا وكذا صرح صاحب الكشاف بان الفعل كناية عن فعل خاص وهو كثير فى القرآن فهذه الرواية تؤيد كون آمين بمعنى الامر وترد قول من قال انه اسم المعنى المصدرى ولماكان معنى افعل استجب لماذكرنا من انه كناية عن فعل خاص اذلاوجود للعام الافى ضمن الخاص كان شاملا للدعاء الذى بصيغة النهى كشمول استجب فى مثل قولنا اللهم لاتعذبنا ولاتزغ قلوبنا ولاتهلكنا ولو قيل ان افعل فى هذه الرواية علم جنس لكل طلب كفعل ويفعل لكل مابنى للمفعول من الفعلين او بصيغة الخبر كرحمه الله كان شموله بالدعاء الوارد بصيغة النهى اظهر كشمولها ٧ لكل نفى ونهى كماصرح به شراح الكافية واوى اليه صاحب المرآة فى بحث الامر * قوله (بنى على الفتح كاين) هذا متضمن دعاوى ثلثة بناؤه والبناء على الحركة والبناء على الفتح من بين الحركات قوله (لالتقاء الساكنين) علة للبناء على الحركة دون السكون ولايكون علة على اختيار الفتحة لان مثبت العام لايثبت الخاص والقول بانه علة لاختيار الفتحة ايضا لان الفتحة تناسب مايدفع بها وهو السكون يعارضه ان الكسرة تناسب مايدفع بها وقداشتهر ان الساكن اذاحرك حرك بالكسر على انه يحتاج فى اثباته الى هذه المقدمة فلايثبت اثباته البناء على الحركة وجه اختيار الفتح للخفة فى لفظ يكثر استعماله جدا ووجه بنائه شبهه بالفعل بحسب المعنى ولم يتعرض لهما لظهورهما ولانفهامهما من كلامه اما البناء فمن التعبير باسم الفعل المشعر بشبهه به واما الفتح فمن قوله كاين والقول بان وجه الحركة ايضا مستفاد منه لايضر اذالعلة مصححة والاطراد ليس بشرط واسماء الافعال لامحل لها من الاعراب عند المحققين على مانقله ابن مالك والجمهور على مانقله ابن هشام وهوالمختار عندهما وقال الدمامينى هذا مذهب الاخفش كذا قيل وجه كونه مختارا هو كونها بمعنى الفعل وان قلنا انها اسماء الفاظ الافعال مع ان المختار عند المحققين انها اسماء معانى الافعال وقيل انها مرفوعة المحل على الابتداء وفاعلها ساد مسد الخبر كما فى اقائم الزيدان

٢ وجوابه انه لانسلم ان كل مادل على معنى مقترن بالزمان فهو فعل وانما كان كذلك اذاكان دلالته بالوضع وبالذات وهنا ليس كذلك منه

(٣ غنى زاده منه)

٤ وجهه ان تلك الكلمات كونها اسماء لالفاظ الافعال باعتبار دلالتها وهى باعتبار ذلك لاتكون محكوما عليها وكونها محكوما عليها باعتبار كونها اسماء لانفسها لايجدى نفعا فالاعتراض قوى والجواب غيرجلى منه

٦ احدهما انه لو كان كذلك لكان ينبغى ان يبنى على الضم لانه منادى مفرد معرفة والثانى ان اسماء الله تعالى توقيفية كذانقله صاحب اللباب وللقائل ان يقول انه لماورد فى الحديث الشريف يكون مسموعا من الشرع والقول بانه اسم الله مبنى على ذلك ولعل هذا القائل لا يسلم كونه مبنيا على الفتح منه

٧ اى كشمول فعل ويفعل منه

٢٢ آمين انه صوت موضوع موضع الاستجابة كما ان صه موضوع موضع السكوت قال صاحب الكشاف امين صوت سمى به الفعل الذى هو استجب كما ان رويد وحيهل وهلم اصوات سميت بها الافعال التى هى امهل واسرع واقبل تم كلامه قال مولانا سعدالدين روح الله روحه قوله صوت اى لفظ بل كلمة بل اسم الاانهم يعبرون عن مثل هذه الاسماء التى لايعرف لها تصرف واشتقاق بالصوت وقوله سمى به الفعل الذى هواستجب تحقيق لكونه اسما مع انه طلب الاستجابة كاستجب يعنى ان دلالته على معنى استجب ليست من حيث انه موضوع لذلك المعنى ليكون فعلا بل من حيث انه موضوع لفعل دال على طلب الاستجابة هو لفظ استجب كوضع سائر الاسماء لمدلولاتها ثم قال رحمه الله وتحقيق ذلك ان كل لفظ وضع بازاء معنى اسما كان اوفعلا اوحرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم اوالفعل اوالحرف كما تقول فى قولنا خرج زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف جر فيجعل كلا من هذه الثلاثة محكوما لكن هذا وضع غيرقصدى لايصيربه اللفظ مشتركا ولايفهم منه معنى مسماه وقد اتفق لبعض الافعال ان وضعت لها اسماء اخر غير الفاظها تطلق ويراد بها الافعال من حيث دلالتها على معانيها وسموها اسماء الافعال فامين اسم موضوع بازاء لفظ استجب اوما يرادفه من صيغ طلب الاستجابة ٢٣

وقيل انها منصوبة المحل بافعال محذوفة على مفعول مطلق والاقرب الى القبول هوالاحتمال الاول فان فى الاخيرين اشكالا ٣ قويا كمابين فى كتب النحو وحكمها حكم افعالها فى التعدى واللزوم غالبا ولاعلامة للمضمر المرتفع بها من علامة التأنيث والتثنية والجمع بل مفرد مذكر دائما وانماقيد بغالبا فان آمين بمعنى استجب المتعدى ولم يسمع لآمين مفعول ثم تكلموا فى آمين فقيل انه اعجمى معرب هامين لان فاعيل كقابيل وهابيل ليس من اوزان العرب والاشبه انه من اوزان العرب فان اصله آمين بوزن كريم فاشبع فصار آمين بالمد فعلم ان قول من قال ان المداصل والقصر فرع ضعيف بل الصواب عكسه * قوله (وجاء مد الفه) للاشباع ورفع الصوت بالدعاء فانه احسن فى التضرع والنداء فوزنه فعيل لاافعيل ولافاعيل ولافعييل لانها ليست من اوزان العرب (و) جاء فى اللغة (قصرها) وهوالاصل لمامر والقول بانه ليس بمعروف ولم يجئ الالضرورة الشعر لايضر الاصالة اذشهرة المد لغرض صحيح وهورفع الصوت لايفيد الاصالة اذلم يوجدله نظير ولا وزن فى كلام العرب العرباء وقد يشدد الميم الممدود وروى عن الحسن وجعفر الصادق جواز تشديد الميم مع المد صونا لصلوة العامة عن الفساد لان معناه القصد لانه حينئذ جمع آم بالمد اسم فاعل من آم بمعنى قصد كما فى قوله تعالى • آمين البيت الحرام • الآية بمعنى قاصدى فيكون نصبه حينئذ على الحال من مفعول اهدنا اى نطلب منك الهداية قاصدى اجابتك كذا قيل ٤ * قوله (قال) اى المجنون العامرى المشهور بحب ليلى روى انه لما امره ابوه حين قدم مكة ان يتشبث باستار الكعبة واسئل الله تعالى الخلاص من حب ليلى اخذ بحلقة الباب فقال اللهم من ٥ على بليلى فضربه ابوه فبكى قائلا (يارب لاتسلبنى حبها ابدا ويرحم الله عبدا قال آمينا) بمد الالف وروى انه لما انشد هذا البيت بكى ابوه وقال آمينا فخلاه وسبيله ولم يمنعه عن حبها بعد وهذا البيت شاهد على المد ثم قال مستشهد المجئ قصر الفه (وقال) اخر غيرالاول قيل قائله جبر بن الاضبط او له تباعد عنى فطحل اذ دعوته (آمين فزاد الله مابيننا بعدا) فطحل بفتح الفاء وسكون الحاء المهملة وفتح الطاء كجعفر اسم رجل والمعنى تباعد عنى هذا الرجل المسمى بفطحل اذدعوته وحق آمين ان يؤخر عن الدعاء وهوقوله فزاد الله لان طلب الاستجابة انما يكون بعده لكنه قدم اهتماما بالاجابة اولمحافظة الوزن وهو الظاهر وقيل الرواية فيه المد ايضا وما ٧ هنا محرف وهوهكذا تباعد عنى فطحل وابن امه فامين زاد الله مابيننا بعدا ولم يلتفت اليه المصنف اذ ما اختاره هوالمشهور * قوله (وليس من القرآن وفاقا) وكتبه فى المصحف بدعة لايرخص به بل يؤدب كاتبه ومانقل فى بعض الكتب لاينبغى نقله كما فى التيسير انها من السورة عند مجاهد ولعدم اعتداد المصنف به قال وفاقا فلاحاجة الى ماقيل انه محمول على اجماع من بعد عصر مجاهد بل لاوجه له لانه يشعر بعدم الاجماع قبل عصر مجاهد وهوخلاف ماقيل من ان عدم قرأنيته مما اتفق عليه الامة وصار مجمعا عليه حتى حكم بارتداد من قال بقرآنيته لانه لم يكتب فى الامام ولم ينقل احد من نقلة القرآن من الصحابة والتابعين انه قرأن فعلى هذا قول مجاهد يشبه خرق الاجماع فكيف يقال انه محمول على اجماع من بعد عصر مجاهد * قوله (لكن يسن ختم السورة) اى سورة الفاتحة (به) فاللام فيها للعهد الخارجى لكن للاستدراك فانه لمانفى كونه قرأنا اوهم ذلك ان لايحسن ختم السورة به وهذا خلاف ماتعارف من السلف دفعه بقوله لكن يسن * قوله (لقوله عليه السلام علمنى جبرائيل عليه السلام آمين) اى ان اقوله فالتعليم لقوله لالنفسه وفى الكشاف موافقا لكتب الحديث لقننى به بدل علمنى وهذا الحديث رواه البيهقى وغيره والنقل بالمعنى لايساعد اذا كان لفظ الحديث الشريف مضبوطا معلوما وهنا كذلك قوله لقوله تعليل لكونه سنة ويجوز ان يكون تعليلا ايضا لكونه ليس من القرأن لقوله (عندفراغى من قراءة الفاتحة) فانه صريح فى انه ليس منها واذالم يكن من سورة الفاتحة فلايتوهم من غيرها لان ختم السور به غير سورة الفاتحة غير مشروع فلايتوهم كونه جزأ من غيرالفاتحة وفيه دليل على جواز اطلاق الفاتحة على سورة الفاتحة (وقال) اى جبرائيل عليه السلام (انه) اى آمين (كالختم على الكتاب) اى المكتوب وجه الشبه هوانه يمنع الدعاء من فساد الخيبة كما ان الختم يمنع الكتاب من فساد التغير وظهور مافيه لغير اهله وبعبارة اخرى انه لايعتد بالدعاء بدونه كما ان الكتاب لا يعتد به اذالم يختم هذا اى كون ضمير قال لجبرائيل هوالمناسب للسوق وقيل انه للنبى عليه السلام لانه معطوف بحسب المعنى على قوله لقوله عليه السلام فان معناه لانه قال عليه السلام فحاصل المعنى لانه قال النبى عليه السلام علمنى جبرائيل الحديث وقال ايضا عليه السلام فى حديث آخر انه كالختم الخ

٣ خصوصا فى الاسماء التى بمعنى الامر كلفظ آمين ونزال وتراك فان كونها محل المرفوع على الابتداء او منصوبة المحل على المصدرية مع ان معناها انشاء بعيد جدا منه

(٤ ابن صدرالدين منه)

٥ من امن من من يمن كمد يمد منه

٢٣ لكن لايطلق ويقصد به نفس اللفظ كما فى الاعلام المذكورة بل ليقصد به استجب الدال على طلب الاستجابة الذى هوامر ولماكانت اسمية اسماء الافعال مبنية على هذا التدقيق ذهب بعض النحاة الى انها اسماء للمصادر السادة مسد الافعال وان جعلها اسماء للافعال ومفيدة معانيها قصر للمسافة ولهذا قال الزجاج ان امين حرف موضوع موضع الاستجابة كما ان صه موضوع موضع السكوت الاانهم احتاجوا الى الفرق بينهما وبين المصادر المنصوبة السادة مسد الافعال سيما التى لاافعال لها ولاتصرف فيها حيث بنيت هذه واعربت تلك الى هنا كلامه رحمه الله قال الشريف الجرجانى قدس الله سره مهجته وفيه نظر لان دلالة الالفاظ على انفسها ليست مستندة الى وضع اصلا لوجودها فى المهملات بلاتفاوت وجعلها محكوما عليها لايقتضى كونها اسماء لان الكلمات متساوية الاقدام فى جواز الاخبار عن الفاظها بل هوجار فى الالفاظ المهملة كقولك جسق مركب من حروف ثلاثة ودعوى ان الواضع وضع المهملات بازاء انفسها وضعا قصديا اوغيرقصدى وانها اسماء بهذا الاعتبار خروج عن الانصاف ومكابرة فى قواعد اللغة على ان اثبات وضع غيرقصدى امر لايساعده عقل ولانقل وانما ارتكبه تفصيا عن الزام الاشتراك فى جميع الكلم والتحقيق انه اذا اريد الحكم على لفظ يتلفظ بنفسه لم يحتج هناك الى وضع ولاالى دال على المحكوم للاستغناء بذاته عمايدل عليه فتشارك الالفاظ كلها فى صحة الحكم عليها عند التلفظ بها انفسها وانما تحتاج الى ذلك اذالم يكن المحكوم عليه لفظا او كان ولم يتلفظ به فنصب هناك مايدل عليه ليتوجه الحكم اليه وماوقع فى عبارة بعضهم من ان ضرب ومن واخواتها اسماء الالفاظ الدالة على معانيها واعلام لهافكلام تقريبى فقالوا ذلك لقيامها مقام اسماء الاعلام فى تحصيل المراد اقول اذاكان من العلماء من ذهب الى ذلك القول وصح حمل ذلك القول الى الكلام التقريبى فليكن كلام مولانا السعد ٢٤

قيل ٢ وقال الشيخ المحدث ذكره السيوطى فى تخريجه اى قال النبي عليه السلام فى حديث آخر ثم قال روى الحبر الاول البيهقى وغيره والثانى ابوداود فى سننه انتهى فعلى هذا ضمير قال متعين للنبي عليه السلام وقد رجح هذا القائل كونه لجبرائيل فحينئذ فى رواية المص نوع تعقيد اذالظ ولقوله عليه السلام قال مولانا خسرو وقال الزيلعى لم اجده هكذا وفى الدعاء لابن ابى شيبة من رواية ابى ميسرة احد كبار التابعين قال جبرائيل اقرأ النبي عليه السلام فاتحة الكتاب فلما قال ولا الضالين قال له قل آمين وروى ابوداود عن ابى زهير قال آمين مثل الطابع على الصحيفة وروى ابن مردويه عن ابى هريرة مرفوعا آمين خاتم رب العالمين على عباده المؤمنين انتهى فعلى هذا اسناد المصنف هذا الى على رضى الله تعالى عنه دون النبي عليه السلام فيه خلل ظاهر الا ان يقال هذه رواية وماساقه المصنف رواية اخرى والله تعالى اعلم بما هو الصواب والاحرى * قوله (وفى معناه قول على رضى الله تعالى عنه آمين خاتم رب العالمين ختم به دعاء عبده) وقد سبق ان ابن مردويه روى هذا عن ابى هريرة مرفوعا فلا حاجة الى ما قيل هذا الموقوف فى حكم المرفوع وانما قال فى معناه لان بينهما فرقا من وجه وهو ان هذا يدل على ان الختم من جانب رب العالمين على دعاء عباده المؤمنين وذلك يدل بظاهره على ان الختم من جانب العبد ٣ الداعين وان احتمل كونه من قبل الله المجيب للمضطرين وايضا ان امين شبه فى هذا بالخاتم وفى ذلك شبه بالختم نفسه وجه الشبه حينئذ انه كان من اعظم شانه اذا وقع كتاب احد عنده من صك او محضر ووضع عليه خاتمه يصير ذلك سببا لنفاذه وقبوله كذلك آمين اذا قاله العبد بعد الدعاء كانه وضع عند رب العالمين وختم على كتاب دعاء عباده الراجين ولا قبول فوقه ولا سرور فيما سواه ووجه الشبه بين آمين وبين الختم من جانب العبد قدمر توضيحه ولما كان الفرق بهذا الوجه ظاهرا قال وفى معناه ووجه كونه فى معناه انه كالختم على كلا التقديرين سواء كان من جهة العبد او من جانب الرب * قوله (يقوله الامام) اى فى كل صلوة (ويجهر به فى الجهرية) هذا مذهب الشافعى وتخصيص الذكر بالامام لقوله ويجهر به والا فالامام والمأموم والمنفرد سواء فى قول ذلك واختار المصنف ان الجهر لا يسن للمقتدى فى الجهرية وهو قول الشافعى فى الجديد وفى قوله القديم يؤمن المقتدى جهرا ايضا وعن مالك فى احد قوليه انه لا يسن التأمين للمصلى اصلا كذا نقله البعض ٤ عن العلماء وفى شرح الوجيز انه يستحب لكل من قرأ الفاتحة خارج الصلوة او فيها ان يقول عقيبها آمين بعد سكتة لطيفة ليتميز القرآن عن غيره ويستوى فى استحبابها الامام والمأموم والمنفرد ويجهر بها الامام والمنفرد فى الجهرية تبعا للقراءة لحديث وائل المذكور انتهى فحينئذ تخصيص الذكر بالامام ليس فى محله الا ان يقال انه رواية عن الشافعى وعندنا يؤمن الامام والمأموم سرا فى الجهرية وكذا يسن للمنفرد سرا والتفصيل فى كتب الفقه * قوله (لما روى عن وائل بن حجر انه عليه السلام كان اذا قرأ ولا الضالين قال آمين ورفع بها صوته) هذا الحديث اخرجه ابوداود والترمذى والدارقطنى وصححه ابن حبان ووائل بهمزة بعد الالف يليها لام وهو وائل بن حجر بضم الحاء المهملة وسكون الجيم المعجمة ابن ربيعة الحضرمى من الصحابة كان ابوه من اقيال اليمن اى ملوكها فان الملك عندهم يسمى قيلا ووفد على النبي عليه السلام واستقطعه ارضا فاقطعه اياها وقال عليه السلام هذا سيد الاقيال وله مع معاوية قصة ولما صار خليفة قدم عليه فاستقبله واكرمه وتوفى فى عهده واجاب اصحابنا عما ذهبوا اليه بانه عليه السلام جهر بها للتعليم ثم خافته * قوله (وعن ابى حنيفة انه لا يقوله) هذه الرواية وجهها انه هو الداعى ولان قوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين قسمة فينافى الشركة واليه ذهب الامام مالك لكن هذه الرواية عن امامنا غير مشهورة (والمشهور انه يقوله لكن يخفيه كما رواه عبد الله بن مغفل) لانه ذكر فيستحب الاخفاء كسائر الاذكار والدليل ما رواه ٦ عبد الله بن مغفل بضم الميم وفتح الغين المعجمة والفاء المشددة اسم مفعول من التفعيل بن غنم من مشاهر الصحابة توفى بالبصرة سنة ستين (وانس بن مالك) رضى الله تعالى عنهما لكن الزيلعى قال لم اجده عن واحد منهما (والمأموم يؤمن معه) * قوله (لقوله عليه السلام) هذا الحديث اخرجه البخارى ومسلم عن ابى هريرة رضى الله عنه (اذا قال الامام ولا الضالين) اى فى الصلوة الجهرية (فقولوا) اى المأموم كما هو الظاهر او اى الامام والمأموم (آمين) الامر هنا للندب فانه لو كان للوجوب لكان علينا الا ناكما قيل فى قوله تعالى ﴿ فاصطادوا ﴾ * قوله (فان الملائكة تقول آمين فمن وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه) دليل على مجموع الدعوى

(٢ سيالكوتى سعد) (٤ شهاب سعد)
٣ وماروى ان النبي عليه السلام قال لرجل قد الح فى سؤاله اوجب ان ختم فقيل باى شئ قال بآمين وكذا ماروى فى حديث آخر اذا دعا احدكم بدعاء فليختمه بامين فان آمين فى الدعاء مثل الطابع فى الصحيفة فهو يدل على ان الختم من جانب العبد وان الداعى ينبغى ان يؤمن دعاء نفسه كما يؤمن دعاء غيره فانه من جملة اسباب الاجابة سعد
٦ اى الاخفاء عن النبي عليه السلام بالتأمين سعد
٢٤ التفتازانى رحمه الله فى هذا المقام تقريرا لكلامهم هذا بحسب التوجيه التقريبي والتأويل بقدر الامكان ولم يكن هو رحمه الله منفردا فى احداث هذا الكلام ولم يخترعه هو من نفسه حتى يطعن فى قوله هذا تعصبا ويحكم بانه خروج عن الانصاف ولا يستحق العتاب من اورد كلام القوم ووجهه بحسب الامكان والعقوبة لا تكون الا بقدر الجرم ولو فرض ان هذا الكلام جرم فالانصاف ان ينسب الجرم الى فاعله لا الى حاكيه وناقله ولا تزر وازرة وزر اخرى
قوله قال ويرحم الله عبدا قال آمينا المصراع للمجنون العامرى وهذا مصراع اخير من ابيات ثلاثة هى قوله

* يارب انك ذو من ومغفرة *
* بيت بعافية ليل المحبينا *
* الذاكرين الهوى من بعد ما رقدوا *
* والنائمين على الايدى مكبينا *
* يارب لا تسلبنى حبها ابدا *
* ويرحم الله عبدا قال آمينا *

حكى ان اباه عيره على حب امرأة من العرب ولامه بافتضاحه به بين الناس ونصحه بان يزور بيت الله ويحج ويتوب عن حب ليلى فلما وصل الكعبة اخذ حلقة الباب فانشد هذه الابيات
قوله وقال امين فزاد الله ما بيننا بعدا اوله تباعد عنى فطحل اذ سألته قال الجوهرى فطحل بفتح الفاء علم رجل ونقل الطيبى رحمه الله عن الزجاج اذ لقيته بدل اذ سألته وحق امين التأخير عن قوله فزاد الله لانه دعا وطلب الاستجابة يكون بعده الا انه قدم للاهتمام والمبالغة والمحافظة للوزن وامين بعد تمام هذه السورة لطلب استجابة الدعاء لان القارئ داع باهدنا وعن الحسن انه لا يقول الامام امين بل يقوله المأموم

من ان المأموم يؤمن مع الامام اما على تأمين المأموم فبعبارة النص واما على تأمين الامام فبدلالة النص اذ الامام بالمغفرة المذكورة بموافقة تأمينه تأمين الملائكة احق وباحراز تلك الفضيلة اليق ويؤيده ما اتفق عليه الشيخان البخارى ومسلم انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال اذا امن الامام فامنوا فان من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه اى من الصغائر ماسوى حقوق العباد وقيل المخاطب بقوله عليه السلام فقولوا آمين الامام والمأموم جميعا ولا يخفى انه تكلف وقيل ويمكن ان يقال ان تأمين الامام قد علم مما سبق وهذا ضعيف اذ الدليل المسوق لاثبات المدعى هذا الخبر الشريف فلا بد من دلالته على تأمين الامام وطريق دلالته عليه ما ذكرناه على ما ثبت فى الاصول وتلقاه العقول وروى محى السنة فى تفسيره الحديث الشريف هكذا اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فان الملائكة تقول آمين وان الامام يقول آمين فمن وافق تأمينه الحديث فحينئذ لا اشكال اصلا لكن المص اختار ما اخرجه الشيخان لقوته ورجحانه فلا جرم انه لا بد من تطبيقه على المدعى بالتأويل المذكور والمراد بالملائكة العموم ٢ حفظة كانت اوغيرها من الملائكة الذين مع المصلى وقيل الحفظة فقط ولا شك انه تخصيص بلا مخصص بل مع ما بينا فى التخصيص وقيل المراد بالملائكة غير ذلك من صفوف اهل السماء ثم الظاهر ان المراد بالموافقة اتحاد وقت تأمينهما وقيل فى الاخلاص وقيل فى الاجابة وقيل فى مدارها وهو الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح ولا يخفى ان هذه المعانى وان كانت جيدة فى انفسها لكن لا يلايم مذاق الحديث الشريف حيث قيل اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فان من وافق الحديث الخ قوله فان من وافق تعليل للامر بالقول المذكور ولا ريب فى انه يلايمه اتحاد وقت تأمينهما قيل واذا انضم الى الاعتقاد والعمل الصالح كمال الاطاعة وهو التسليم والرضاء بكل ما اراد الله تعالى تحصل سرعة الاجابة كما يشير اليه قوله عليه السلام لعمه ابى طالب حين قال له ما اطوعك ربك يا محمد وانت يا عم اذا اطعته اطاعك * قوله (وعن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه) صحابى مشهور من اصحاب الصفة وفى اسمه الشريف اختلاف كثير يبلغ ثلثين قولا والاصح انه عبد الرحمن وابو هريرة كنيته وجه تسميته به وقصته مشهورة وقد بينها على القارى فى اوائل شرح المشكوة (ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابى الا اخبرك بسورة لم تنزل فى التورية والانجيل والقرآن مثلها قلت بلى يا رسول الله قال فاتحة الكتاب انها السبع المثانى والقرآن العظيم الذى اوتيته) وهذا الحديث صحيح وليس بموضوع كما توهم وان اكثر الاحاديث المروية عن ابى فى فضائل السور موضوعة وضعها رجل من عبادان من الكرامية وهم يرون جواز وضع الحديث للترغيب للجهالة والغواية وقال رأيت رغبة الناس عن حفظ القرآن وتلاوته فوضعتها قيل لابى عصمة من اين لك عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فى فضائل القرآن سورة سورة وليس عند اصحاب عكرمة هذا فقال انى رأيت الناس قد اعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه ابى حنيفة ومغازى محمد بن اسحاق فوضعت هذه حسبة وهم اعظم اصناف من وضعوا ضررا على انفسهم وعلى غيرهم لانهم يرونه قربة ويرجون عليه المثوبة فلا يمكن تركهم لذلك والناس يعتمدون عليه لزهدهم وصلاحهم ظاهرا قال العراقى فى شرح الالفية كل من اودع من تلك تفسيره كالواحدى والثعلبى والزمخشرى مخطئ فى ذلك ولكن من ابرز اسناده منهم كالثعلبى والواحدى فهو ابسط لعذره اذ احال ناظره على الكشف عن سنده وان كان لا يجوز السكوت عليه من غير بيانه واما من لم يبرز سنده واورده بصيغة الجزم فخطاءه افحش انتهى لعل من لم يبرز سنده انما لم يبرزه اعتمادا على ذكر المتقدمين لا لجزمه به فكلهم سواء فى الخطأ وسببه التقليد وعدم التفحص والمراجعة الى بيان الائمة الثقات فى بيان الموضوعات قال العسقلانى فى النخبة واتفقوا على تحريم الموضوع اى اذا علم انه موضوع الا مقرونا ببيان كونه موضوعا انتهى واعجب العجائب ان فخر الروم ابو السعود المرحوم قد قلدهم وساق الاحاديث الموضوعة فى اواخر السور والعقل من ذلك يتحير قد اوضحنا هذا المرام وان لم يكن محل التوضيح هذا المقام تبعا لكبار المحشين من الفهام قوله الا اخبرك اى مثل هذا الاستفهام لارادة الاستحضار وتوجيه الذهن الى ما صدر عن سيد الاخيار وهذا كثير فى الاحاديث والاخبار قوله لم تنزل فى التورية والانجيل والقرآن اى الترتيب للنظر الى التقدم فى النزول مثلها فاعل لم تنزل والتأنيث لاكتساب المضاف التأنيث من المضاف اليه كقوله تعالى ﴿ وان تك حسنة يضاعفها ﴾ الآية قوله قلت بلى يا رسول الله قال مولانا خسرو والذى يقتضيه سياق الكلام ان يقول قال بدل قلت اى قال ابى فى جوابه بلى

قوله انه كالختم على الكتاب قال الطيبى رحمه الله روينا عن ابى زهير النميرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل الح فى المسئلة اوجب ان ختم فقيل باى شئ قال بامين قال ابو زهير امين مثل الطابع على الصحيفة اخرجه ابو داود كما ان الختم على الكتاب يمنع من ظهور ما فيه على غير المكتوب اليه وهو فساده كذلك الختم فى الدعا يمنعه من الفساد الذى هو الخيبة
٢ ويؤيد العموم ما روى انه عليه السلام قال فان من وافق قوله قول اهل السماء كذا نقله ابن ملك فى شرح المشارق فى شرح حديث اذا امن الامام الحديث سعد

هذا خطأ عظيم وذنب جسيم اذ تعمد الكذب على النبي عليه السلام اعظم الكبائر بعد الكفر بالله حتى ذهب محمد الجوينى الى كفره تغليظا وتهديدا فكيف يطلب به القربة ويرجى منه المثوبة وتأويلهم بانه كذب له لا عليه فلا يتناول حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تأويل بارد وعذر فاسد اذ الكذب هنا بمعنى الافتراء وهو يتعدى بعلى فقط لا باللام ودلالة على على المضرة فيما استعمل الفعل به وباللام كلفظ الدعاء واما اذا استعمل الفعل بها فقط فلا دلالة عليها كلفظ الصلوة سعد

قوله الا اخبرك الخ قال محى الدين النواوى صاحب الروضة ومن الموضوع الحديث المروى عن ابى بن كعب فى فضل القرآن سورة سورة وقد اخطأ من ذكره من المفسرين وزاد الصغانى صنعه رجل من اهل عبادان وقال لما رايت الناس اشتغلوا بالاشعار وفقه ابى حنيفة وغير ذلك ونبذوا القرآن وراء ظهورهم اردت ان اصنع لكل سورة فضيلة ارغب الناس بها فى قراءة القرآن وقل تفسير خلا من ذكر هذه الفضائل الا من عصمه الله تعالى قال مولانا سعد الدين رحمه الله تعالى وما اشتهر من ائمة الحديث ان الاحاديث الواردة فى فضائل السور موضوعة يعنون اكثرها اذ قد صح هذا الحديث وقال الطيبى رحمه الله وفى معناه روينا عن الدارمى عن ثابت بن عجلان الانصارى ان الله تعالى ليريد العذاب باهل الارض فاذا سمع تعليم الصبيان بالحكمة صرف ذلك عنهم يريد بالحكمة القرآن

فاحتيج الى تقدير اى وعن ابى انه قال قلت بلى انتهى وهذا لايلايم صدر الحديث اذظاهره ان اباهريرة اراد حكاية ماوقع فى مجلس النبى عليه السلام من المكالمة بينه و بين ابى وابوهريرة حاضر فى المجلس فلامعنى حينئذ وروى عن ابى انه قال قلت بلى وان لم يكن حاضرا فى المجلس فالتقدير لا بد فى صدر الحديث ايضا كان يقال وعن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه انه قال روى ان رسول الله عليه السلام قال لابى كذا وروى عن ابى انه قال قلت بلى الحديث والتزامه تكلف واحسن ماقيل هنا ان قائل قلت ابوهريرة فانه لماخاطب عليه السلام ابيابادر ابو هريرة رضى الله تعالى عنه الى جواب السؤال اماشوقا لبيانه اوحرصا لعلمه اولسكوت ابى عن الجواب مهابة عن افضل من اوتى فصل الخطاب وفى بعض نسخ المصنف وقع قال بدل قلت والمشهور هو الثانى حتى قيل ان الاولى من تصرف النساخ ثم ان قوله بلى مخالف لمااتفق عليه النحاة من ان بلى انما يجاب بها النفى لكنه وقع فى كثير من الاحاديث مايخالفه كماورد فى مسلم انت الذى لقيتنى بمكة فقال بلى فلايلتفت لمخالفه وان اعترض عليه فى المغنى كذا قيل ولايخفى مافيه لان هذا الحديث مثل قوله تعالى • الست بربكم قالوا بلى • قال العارف الجامى فى شرح قول ابن الحاجب و بلى مختصة بايجاب النفى يعنى ينقض النفى المتقدم ويجعله ايجابا سواء كان ذلك النفى مجردا عن الاستفهام اومقرونا به كقوله تعالى • الست بربكم قالوا بلى • انتهى مختصرا والحديث الشريف من هذا القبيل وليس فيه مخالفة لمااتفق عليه النحاة وبلى هنا ينقض النفى الذى بعد الاستفهام اى اخبرت اوتخبر اواخبر يا رسول الله ذلك نعم ماوقع فى مسلم مخالف له فانه قد يجئ لتصديق الايجاب مثل نعم على سبيل الشذوذ فمثل هذا فى حكم الاستثناء من تلك القاعدة فلاينافى الفصاحة قيل ولم يذكر الزبور لانه يفهم بطريق دلالة النص ان مثلها اذا لم تنزل فيهما فالاولى ان لاتنزل فيه لظهور كونهما اشرف منه وفيه مافيه اذ لامانع من نزول سورة مثلها فيه دونهما مع كونهما اشرف كما ان بعض الخصال الشريفة يوجد فى المفضول دون الفاضل واستوضح بمااوتى سليمان عليه السلام مع انه مفضول ونبينا عليه السلام اشرف وافضل وقيل لانه حينئذ لم يكن متلوا كتلاوة الثلثة اولانه تابع للتورية انتهى وضعفه لايخفى ووجهه ان الزبور ليس بمشتمل على الاحكام بل هو متضمن للعبر والامثال والمواعظ والنصايح وسورة الفاتحة مشتملة على احكام كثيرة كما ستعرفه والانجيل الاصح انه مشتمل على الاحكام وانه ناسخ لبعض احكام التورية صرح به المص فى اوائل سورة آل عمران قوله قال فاتحة الكتاب انها السبع المثانى لانها سبع آيات بالاتفاق وتثنى فى الصلوة اوالانزال ان صح انها نزلت بمكة مرة ثم نزلت فى المدينة مرة اخرى قوله والقرأن العظيم عطف على خبر ان اى سورة الفاتحة هى القرأن العظيم سمى بعض القرأن قرأنا لانه فى الاصل اسم الجنس يقع على الكل والبعض وصار علما للكل بالغلبة كذا قاله المص فى اوائل سورة يوسف ولايختص هذا بالفاتحة حتى يطلب له نكتة فلا حاجة الى قول البعض ان تسميتها بالقرأن لتضمنها جميع علوم القرأن ومذاق المصنف ان سورة يوسف وسورة الحجر ونحو ذلك يطلق عليها القرأن لماذكر لا لتضمن جميع علوم القرأن فان التزامه فى كل مايطلق عليه بعيد جدا والقول بان وجه التسمية لايلزم اطرادها لايفيد هنا اذ الاسم بالغلبة لمجموع القرأن كما مر دون البعض والكلام فى صحة الاطلاق فلو كان ذلك الاطلاق بماذكره البعض للزم تحققه فى كل موضع اطلق القرأن عليه واما السبب الذى ذكرناه فموجود فى كل موضع قوله الذى مع صلته صفة للقرأن العظيم وقيل الاولى كونه خبرا * **قوله** (وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال بينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا اتاه ملك فقال له ابشر بنورين اوتيتهما لم يؤتهما نبى قبلك فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة لن تقرأ حرفا منهما الااعطيته) بينا اصله بين فاشبعت الفتحة فقيل وهو ظرف زمان بمعنى المفاجأة ويضاف الى الجملة الاسمية تارة والى الفعلية اخرى ويكون العامل معنى المفاجأة فالمعنى وقت حضورنا فى مجلس رسول الله عليه السلام فاجأنا وقت اتيان ملك فبينا ظرف لذلك المقدر واذ مفعول به بمعنى الوقت كما قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى • واذا ذكر الذين من دونه اذاهم يستبشرون • اى وقت ذكر الذين من دونه فاجأوا وقت الاستبشار ورسول الله مرفوع مبتدأ خبر مقدر اى جالس ونحوه فبين مضاف الى الجملة والمراد بالملك غير جبرئيل لما فى مسلم بينا جبرئيل عند النبى عليهما السلام اذسمع نقيضا من فوقه فرفع رأسه وقال هذا باب من السماء فتح ولم يفتح الااليوم نزل منه ملك لم ينزل الااليوم فسلم وقال الحديث والنقيض بمعجمات صرير الباب ومعنى ابشر صرذا بشارة وخبر سار فهمزة الافعال للصيرورة

حتى قالوا انه عدل المص عن عبارة الكشاف وصرح باسم الراوى حيث قال وعن ابى هريرة للافادة ان المجيب هو ابوهريرة فلايرد عليه ماورد على عبارة الكشاف واما القول بانه مستلزم لسوء الادب فهو عين سوء الادب اذالخطاب شامل لكل اولى الالباب وتخصيص ابى بالذكر فى الخطاب لكونه اقرأهم فلماهابه عليه السلام بادر قبله ابوهريرة الى الجواب اولحرصه الى البيان بادر الخ غاية الامر انه ح يحتاج الى تقدير قال اى قال الراوى ابوهريرة قلت وهذا اهون من تقدير وعن ابى انه قال قلت ولعل لهذا قال البعض اقول فعلى مازعموا لايكون لعدول المص عن عبارة الكشاف فائدة بل زيادة نغمة طنبور الايراد لانه يرد عليه مالايندفع بماذكره قدس سره ايضا انتهى وانت تعلم ان نغمة طنبور الايراد يكون اهون فيه سعد

اخرجه الامام محى السنة باسناده فى معالم التنزيل وقيل حديث رواه مسلم بمعناه اشهر فيكون مؤيدا به سعد

فالامر فى مثل هذا التجيل المسرة بنورين استعارة مصرحة لسورة الفاتحة وخواتيم سورة البقرة وجه الشبه ظاهر والمراد بخواتيم من قوله تعالى آمن الرسول ويؤيده مارواه فى اواخر سورة البقرة وعنه عليه السلام انزل الله آيتين الحديث قوله لن تقرأ حرفا منهما الخطاب عام لجميع الامة فى الموضعين وان كان بحسب الظاهر خطابا للنبى عليه السلام قوله اوتيتهما لاينافى العموم لقوله تعالى • قولوا امنابالله وماانزل الينا • الآية والانزال والايتاء بالنظر الى الامة يصحان لانهم المتعبدون به لن تقرأ حرفا والمراد به ماسيجئ فى اوائل سورة البقرة من قوله لااقول الم حرف بل الف حرف ولام حرف وميم حرف وسيجئ توضيحه ان شاء الله تعالى قوله الااعطيته حال من اعم الاحوال اى لن تقرأ حرفا منهما فى حال من الاحوال الاحال كونك مأجورا بثوابه الجزيل الذى لايعلمه الاالله تعالى ولذا اطلق الاعطاء اشعارا بعدم الاحصاء والظاهر ان الضمير راجع الى الحرف لكن لاباعتبار ذاته بل باعتبار ثوابه المختص به وهذا المجاز شايع فى الشرع كقوله تعالى • ليروا اعمالهم • وقوله تعالى • فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره • وهذا كثير فى القرأن ومتعارف لدى اهل العرفان * **قوله** (وعن حذيفة بن اليمان) حذيفة بن اليمان العبسى من كبار الصحابة وكان ابوه يسمى محلا فاصاب دما وهرب الى المدينة فحالف بنى عبد الاشهل فسماه قومه اليمان لكونه حالف اليمانية وهو نسبة الى اليمن واصله يمنى فعوض عن احدى يائيه الالف ورسم بغير ياء كما هو معروف فى علم الرسم وكان يقال له صاحب السر لقوله حدثنى رسول الله عليه السلام عما كان وعما هو كائن الى يوم القيمة ومات بالمدائن فى ست وثلثين وكان عمر رضى الله تعالى عنه استعمله عليها (ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا فيقرأ صبى من صبيانهم فى الكتاب الحمدلله رب العالمين فيسمع الله تعالى فيرفع عنهم بذلك العذاب اربعين سنة) وهذا الحديث اسنده الثعلبى وقال العراقى انه موضوع وقيل انه ضعيف قوله حتما اى واجبا مقضيا بمعنى تعلق به قضاء الله تعالى لكن القضاء لعدم كونه مبرما يرفع قوله فى الكتاب بضم الكاف وتشديد التاء يطلق على الكتبة جمع كاتب والمكتب ايضا اما حقيقة للاشتراك اومجازا فى المحل وهو الارجح وهو المراد هنا وتخطئة المبرد اطلاقه عليه ردت بنقل الثقاة اياه كالجوهرى والازهرى والمغرب كذا قيل قوله فيسمع الله اى يقبل الله تعالى قوله اربعين سنة ثم يعود الى مايشاء الله تعالى عذابهم والتحديد باربعين سنة مفوض علمه الى الشارع ان ثبت صحة الحديث قيل ففيه اشارة الى ان القضاء المحتوم لايقبل التغير والتبدل اذلاراد لقضائه انتهى وانت خبير بان الرفع فى الاربعين من قبيل التبدل وحله ان المحو والاثبات جائزان كما نطق به القرأن المجيد

(سورة البقرة ماتان وثمانون وسبع آيات مدنية)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(سورة البقرة مدنية) بالاتفاق والاصطلاح المشهور المستقر ان المدنى مانزل بعد الهجرة وان نزل بغير المدينة فنزول قوله تعالى • واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله • الآية فى حجة الوداع يوم النحر لاينافى كونها مدنية فلاحاجة الى الاستثناء وكون هذه الآية آخر آية نزلت قد صرح به المصنف هناك فلاوجه لانكاره ومن تمشى على اصطلاح غير هذا فيحتاج الى الاستثناء ونظائره كثيرة كما ستسمعه من المصنف فى اوائل السور وقد ورد فى الخبر الصحيح انه قال عليه السلام من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة كفتاه كما صرح به المصنف فى آخر السورة فلاوجه للقول بانه استكره سورة البقرة وينبغى ان يقال السورة التى ذكر فيها البقرة كما قال عليه السلام السورة التى يذكر فيها البقرة فسطاط القرأن فتعلموها فان الخبر الناطق بصحة اطلاق سورة البقرة راجح لماروى فى البخارى عن عائشة رضى الله تعالى عنها مانزلت سورة البقرة الاوانا عنده صلى الله تعالى عليه وسلم وهو مرجح بالراوى ومخرجه على ان الحديث المذكور لايدل على كراهة ذلك الاطلاق لعدم النهى فيه واما نقل البعض من ان البيهقى وغيره عن انس رضى الله تعالى عنه مرفوعا لاتقولوا سورة البقرة ولاسورة آل عمران ولا سورة النساء وكذا القرأن كله ولكن قولوا السورة التى يذكر فيها البقرة والتى يذكر فيها آل عمران وهكذا فاسناده ضعيف حتى ان ابن الجوزى ادعى انه موضوع وان رده ابن الحجر بان البيهقى رواه بسند صحيح موقوف على على رضى الله تعالى عنه وانت خبير بان حديث البخارى راجح كما صرح به فى اصول الحديث مع ان الموقوف لايعارض المرفوع والحديث المذكور اولا مما اتفق عليه الشيخان البخارى ومسلم رحمهما الله تعالى فلايقاومه

قوله فى الكتاب بضم الكاف وتشديد التاء قال الجوهرى الكتاب الكتبة والكتاب ايضا والمكتب واحد والجمع الكتاتيب والمكاتب روى الازهرى عن الليث كذلك وعن المبردان الموضع المكتب والكتاب الصبيان ومن جعله الموضع فقد اخطأ قال صاحب الكشف والاعتماد على نقل الليث لترجحه من وجوه ثم حامدا لله ماتيسر من حل ماوقع فى تفسير سورة الفاتحة بحوله المتين وتوفيقه المعين فالان اشرع فى حل مافى تفسير سورة البقرة مستعينا بالله ومتوخيا منه ان يعصمنى عن الخطايا ويهدينى بلطفه الى طريق الحق والصواب وهو يقول الحق ويهدى السبيل اللهم اخلص نيتى فى امنيتى هذه ووفقنى ان اجعل تعبى فيها خالصا لوجهك الكريم اللهم بك اعتصم واقول

(سورة البقرة ماتان وثمانون وسبع آيات مدنية)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

قوله الم وسائر الالفاظ التى يتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف التى تتركب منها الكلم فى الاساس معلم هجاء الحروف وتهجيتها وتهجاها وهو يهجوها ويتهجاها يعددها وقيل لرجل من قيس اتقرأ القرآن فقال والله ما اهجو منه حرفا اى لا اقرأ ومن المجاز فلان يهجو فلانا هجاء يعدد معايبه وفى الصحاح يقال هجوت الحرف هجوا وهجيته وتهجيته كلها بمعنى قال الازهرى الهجو والهجاء القراءة ونقل هجأت الحروف مهموزا وهجيته وتهجيته بهمز وتبديل وفى الحواشى التهجى تعداد حروف الهجاء باسماميها نحو الف باء تاء قال صاحب الكشف وهذا هو المناسب المطرد فى العرف والباء فى بها لتضمين التهجى معنى الاتيان اى يؤتى بها يهجوه وقيل بل هى للصلة دلالة كما تقول الخشب الذى يضرب به على حذف المفعول بلا واسطة والمعنى يتهجى بها الحروف اى يتعدد وحملها على التضمين اى يؤتى بها مهجوة سهو لان ذلك فى المسميات لا الاسماء هذا ماقاله السعد ٢٢

ماروا البيهقى وان سلم صحته واما القول بانه مكروه فى ابتداء الاسلام تجافيا عن طعن المشركين ثم نسخ بعد ظهور شوكة الاسلام فضعيف اذ التاريخ غير معلوم على ان سورة البقرة نزلت فى المدينة كما دل عليه حديث عايشة رضى الله تعالى عنها وقد ظهرت حينئذ سطوع الاسلام وشوكة الانام قيل وقد اخرج ابن ابى حاتم عن عكرمة ان المشركين قالوا سورة البقرة وسورة العنكبوت يستهزؤن بها فنزلت انا كفيناك الآية ثم بعد سطوع نور الاسلام نسخ النهى عنه فشاع من غير نكير وورد فى الحديث بيانا لجوازه انتهى ولا يخفى ان النكير بعد عصر النبى عليه السلام فكيف يقال انه شاع من غير نكير على ان كون الحديث بيانا لجوازه يصلح ان يكون قرينة لكون النهى تنزيهيا فلا نسخ واسماء السور توقيفية ثابتة بالاحاديث كما فى الاتقان فلا يطلب لها نكتة والبعض حاول بيانها فقال ولما كانت قصة البقرة غريبة سميت بها انتهى ولا يخفى ان فيها حكاية اغرب منها قوله (وآيها) آى بالمد والتخفيف جمع آية او اسم جنس كتمر وتمرة ومعناها لغة وشرعا وبيان اشتقاقها سيبينها المصنف فى قوله تعالى • والذين كفروا وكذبوا باياتنا • الآية * قوله (مائتان وسبع وثمانون آية) هذا عند البصريين وست وثمانون عند الكوفيين وخمس وثمانون عند الحجازيين واربع وثمانون عند الشاميين كذا قيل وذكر آية لمجرد التأكيد كقوله تعالى • ذرعها سبعون ذراعا والظاهر ان البسملة آية مستقلة جزء من السورة عند الشافعى فهى احدى آية من مائتان وسبع وثمانين آية كما اختاره المصنف وفى اللباب قال ابن العربى سمعت بعض اشياخى يقول فيها الف امر والف نهى والف حكم والف خبر وهى مائتان وستة وثمانون آية وستة الاف ومائة واحدى وعشرون كلمة وخمسة وعشرون الفا وخمس مائة حرف انتهى ٩
* قوله (الم وسائر الالفاظ) اى هذا مزج غير مستحسن فالاولى ان يقال الم وسائر الالفاظ من عند نفسه بعد قوله تعالى • الم • * قوله (التى يتهجى بها) التهجى والهجاء بوزن كساء بمعنى وهو على ما فى القاموس تقطيع الكلمة بحروفها اى تجزيتها بتعداد حروفها المركبة هى منها بذكر اسامى تلك الحروف كزيد فاذا اردت الهجاء قلت زاء ياء دال فهذا التقطيع تهجئة وهجاء بذكر اسامى حروف الكلمة من حيث انها حروفها واما التعداد بالاشارة او بذكر اسماء العدد او بالتلفظ بانفسها فلا يسمى هجاء ولا تهجئة فما وقع فى الاساس من ان الهجاء تعداد الحروف ٢ فان حمله على تعدادها باساميها بقرينة شهرته فى ذلك يكون موافقا لما ذكر فى القاموس وان حمل على ظاهره يكون معنى مغايرا لما فى القاموس ويلزم منه كون التهجى تعداد الحروف اما مطلقا او بانفسها وهذا مخالف لما اشتهر من ان الهجاء والتهجئة تعداد الحروف باسمائها الدالة عليها نعم ان التهجئة له معنى آخر قال فى الاساس وقيل لرجل من قيس اتهجو القرآن فقال والله ما اهجوا منه حرفا ومن البين ان القراءة هنا غير مناسب اذ قوله الم وسائر الالفاظ الى قوله اسماء يأبى عنه ويجئ ايضا بمعنى تعداد الحروف بانفسها كما هو الظاهر من كلام الاساس وهذا ايضا لا يلايم كلام المص لما ذكرنا وادعى السيد قدس سره ان التهجى تعديد الحروف باساميها فلا بد من ذكر بها من تضمين معنى الاتيان اى يؤتى بها مهجوة او تجريد عن بعض المعنى اى عن التقييد بالاسماء وكون التهجى عبارة عن تعداد الحروف مطلقا اورد بان هذا بعيد اذ لا بد من اعتبار لفظ المسميات ولا دليل عليه وبدونه لا يستقيم المعنى اذ المهجو المسميات لا انفسها نختار الشق الاول قوله لا دليل عليه ممنوع اذ ظهور الفساد قرينة على ذلك وكذا ظهور المراد دليل عليه كنار على علم والحمل على التجريد لا كلام عليه فانه شايع فى كلام البلغاء والحكماء وفى كلام الله تعالى ذلك ان تقول ان ذكر بها للتأكيد ولو حمل التهجى على تعداد الحروف مطلقا فالباء حينئذ تكون صلة والمعنى الالفاظ التى تعددت بها على حذف المفعول بلا واسطة وهو الحروف واقامة الجار والمجرور مقام الفاعل كما فى قولك الخشب الذى يضرب به لا استغنى عن اعتبار التضمين او التجريد او التأكيد لكنه خلاف الاستعمال وان سلم انه موافق للغة فالاحتمال الاول هو الراجح المعول عليه اذ العرف راجح على اللغة كما صرح به صاحب المرآة لكن كلامه فى حاشيته هنا لا يلايم لما ذكره هناك وتفسير التهجى بتعداد الحروف يقتضى ان يكون مفعوله داخلا فى مفهومه فقولهم هجوت الحروف محمول على التجريد او على التأكيد ايضا والقول بان المفعول بلا واسطة محذوف ضعيف ثم كون التهجى صفة للالفاظ اى متهجى بكسر الجيم وصفة للحرف نفسه اى متهجى بفتح الجيم وكونه صفة لاسمه الذى يتهجى به لا يقتضى كون الحرف الجار بعده مذكورا لما عرفت انه داخل فى مفهومه كما ان نفس الحرف داخل فيه ايضا لما ذكرناه آنفا فظهر ضعف ما قيل ٧ من انه اذا وصف به اسمه الذى به التهجى فلا بد من توسيط الحروف وذكره

٢٢ التفتازانى رحمه الله وقال الشريف الجرجانى رحمه الله وفيه بحث لان التهجى لو كان بمعنى عد الحروف مطلقا لكان الباء صلة دالة على قياس قولك عددت الحروف باساميها لكنه ليس كذلك بل بمعنى عد الحروف باسمائها فان الحروف اذا عدت ملفوظة بانفسها لم يكن ذلك تهجيا وعلى هذا قولك تهجيت الحروف معناه عددتها باساميها فلا تتعلق الباء صلة وآلة ولا يقال تهجيتها باسمائها الا ان جرد التهجى عن التقييد بالاسماء وجعل بمعنى عد الحروف مطلقا او ضمن معنى الاتيان وكلاهما خلاف الاصل فجاز الحمل على الثانى وان كان الاول اظهر واما قوله مهجوه فمعناه مهجوه لمسمياتها اقول ما ذكره من الطعن مبنى على ما ذكر فى الحواشى واما ما نقل من كتب اللغة المعتبرة كالاساس والصحاح فموافق لما حققه مولانا سعد الدين رحمه الله فلا وجه للطعن فى قوله مع رصانة مبناه على ان ذلك صحيح ايضا وان كان معنى التهجى عد الحروف باسمائها لوقوع مثل ذلك فى مواقع من كلام الذى اعجز لبلاغته مصاقع الخطباء كقوله تعالى • ولا تنابزوا بالالقاب وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه • والمصنف رحمه الله بين اولا ان هذه الالفاظ من اى نوع من انواع الكلم ثم بين ما هى موضوعة له ثم ذكر وجه مراعاة اللطيفة فى تسمية هذه الاسماء دون سائرها من الاسامى ثم وجه وقوعها فى فواتح السور فقال اسماء مسمياتها الحروف الخ اى مسمياتها الحروف الوحدان التى هى عناصر الالفاظ مستعملة كانت او مهملة وخص الكلم بالذكر لعدم الاعتداد بالمهملة

٢ يقال هجوت الحروف وتهجأ بها ناقصة ومهموزة اى عددتها باساميها منه (٧ شهاب منه)

فضلا عن ان يكون زائدا محتاجا الى التأويل فانه بناء على الغفول عن دخوله فى مفهوم التهجى بناء على العرف بل على اللغة والكلام مع من ادعى دخوله فيه وان اراد القائل عدم دخوله فيه كما زعم البعض فلا كلام فيه لكن ظاهر كلامه اشكال على من ادعى زيادته بناء على دخوله فى مفهومه * قوله (اسماء) اى لا حروف كما يوهمه كون مسمياتها حروفا واما نفى كونها افعالا فلا حاجة اليه وانت تعلم ان معنى التهجى اذا كان تعداد حروف الكلمة باساميها فلا بد من التجريد فى التهجى لذكر اسماء بعده كما لا بد منه بالنظر الى ذكر بها والا لا يكون الكلام مفيدا لانتفاء فائدة الخبر حينئذ ولازمها * قوله (مسمياتها الحروف) اى حروف المبانى التى ليس لها معان فلا تكون الا مفردة واما الحروف المعانى التى هى احدى اقسام الكلمة سواء كانت مفردة كالباء الجارة واللام او مركبة كمن وعن فلا يتركب منها الكلم بل يتركب منها الكلام * قوله (التى ركبت منها الكلم) اى فيما تكون مركبة واما الكلم البسيطة كاكثر الحروف الجارة كام فلا تركيب فضلا عن ان يتركب منها وتقديم كلمة من فى الكشاف لما اوهم الحصر وان امكن التوجيه بانه للاهتمام عدل المصنف عنه واخرها من ركبت احترازا عن ذلك الوهم فان الكلم كما يتركب منها وهى اجزاء مادية كذلك يتركب من الهيئة الحاصلة من اجتماع الاجزاء وهى جزء صورى والدليل على كون الهيئة معتبرة فى الكلم قول النحاة الفعل ما دل بهيئته وضعا على احد الازمنة الثلثة فلا وجه لان يقال انهم ارادوا بتركيب الكلم تركيبها من اجزاء مسموعة مترتبة فى السمع كيف لا والحروف ما لم يعتبر معها هيئة لا يكون كلمة قولهم فى التركيب المقابل للافراد انه اريد بالجزء الجزء المسموع المترتب فى السمع يؤيد اعتبار الهيئة فى الكلم من حيث انه كلم لا عدم اعتبارها فيها بخلاف كونها مفردا ومركبا فان المعتبر فيها الاجزاء المسموعة وشتان ما بين كون الكلم كلما وبين كونها مفردة ومركبا ثم المراد من الحروف التى ركبت منها الكلم الحروف التى من شانها ان يتركب منها الكلم بناء على ان قضية يتركب ممكنة عامة ٤ فهى اسماء للحروف باعتبار وقوعها فى الكلام وبالنظر الى كونها مبسوطة متفرقة وحذف قيد المبسوطة المذكورة فى الكشاف روما للايجاز ولان فى ذكرها مع التركيب نوع تنافر وايضا المراد بالكلم المعنى اللغوى اى ما يتلفظ به مفردا كان او مركبا موضوعا كان او مهملا بل الاولى ان يراد ما عدا المركب اذ المراد بالتركيب التركيب من الاجزاء الاولية وهى مختصة بالمفردات (لدخولها فى حد الاسم) اى لدخولها فيه دخولا فى نفس الامر لانها تدل على معنى وهو حروف المبانى فانك اذا قلت صاد يفهم منه اول حروف صاد فهما مستقلا بالمفهومية بلا اقتران زمان فلا اشكال بان دخولها فى حد الاسم لا يقتضى كونها اسماء لجواز دخول الاغيار فى التعريفات نعم لو قال لدلالتها على معنى مستقل بلا اقتران زمان لكان افيد وذكر الحد وهو فى اصطلاح العربية المعرف الجامع المانع مطلقا مركبا من الذاتيات المحضة او لا اشارة الى ما ذكرنا لانه ما لم يكن المعرف حدا جامعا ومانعا لا يدل على ان كل داخل فيه من المحدود ولا يدل على ان كل خارج عنه ليس من المحدود فكانه قال لدخولها فى حد الاسم الجامع والمانع المتفق عليه حيث اجمع النحاة على جامعيته ومانعيته فلا يتوقف معرفة كونه حدا على معرفة كون تلك الالفاظ اسماء فلا دور * قوله (واعتوار ما يختص به) وفى القاموس اعتوروا الشئ تداولوه فكان كلا من التعريف والتنكير وغيرهما يأخذ هذه الالفاظ على التعاقب ولم يكتف بالدليل الاول للمبالغة فى بيان اسميتها بتعاضد الادلة وللتأكيد ذلك زاد الاعتوار ويفهم من القاموس ان الاعتوار متعد بنفسه واستعمال النحاة بعلى اما لتضمنه معنى التعاقب او لحمله عليه لانه بمعناه مآلا فالمعنى هنا واعتوار ما يختص به اى بالاسم اياها او عليها على حذف المفعول صريح او غير صريح والمصنف اختار الثانى تبعا للنحاة والاول هو اللايق بالاختيار عند الثقاة * قوله (من التعريف) اى من اداة التعريف مثل الصاد والضاد كذا (والتنكير) مثل قرأت ضادا على الاستطالة (والجمع) نحو اجتمع الميمات فى قوله تعالى • وعلى امم ممن معك • بلا شائبة تكلف قول المص فى سورة الحجر • ولقد آتيناك سبعا من المثانى • الآية وقيل الحواميم السبع جمع حم كما ورد فى الحديث ولا بعد ان يكون من هذا القبيل (والتصغير) مثل حويم وكويم وهكذا * قوله (ونحو ذلك) من التوصيف مثل الالف المقصورة كذا والاسناد اليه نحو الواو حرف علة والسين من الحروف المهموسة والاضافة مثل واو الجمع والف التثنية كذا والنسبة وغير ذلك من خواص الاسم قيل كالامالة والتفخيم وفيه ضعف فانهما يجريان فى الفعل اتفاقا وفى حرف النداء ايضا عند ابى على والزمخشرى الا ان يقال انهما من الخواص

٢ وعد لام الف حرفا مستقلا عامى لا وجه له كذا فى الجاربردى (٤ فيه رد للعصام منه)

قيل قال ابن جنى فى سر الصناعة حيث قال فيه كل حرف يقرأ اوله حرف تسمية لفظه بعينه الا ترى انك اذا قلت جيم فاول حروفه جيم واذا قلت الف فاول الحروف التى نطقت بها همزة ولما لم يمكن الواضع ان يبتدأ بالالف التى هى ساكنة ادعمها باللام قبلها متحركة ليمكن الابتداء بها فقالوا لا بزنة ما فلا تقل كما يقوله المعلمون لام الف فانه خطأ وخص اللام بالدعامة لانهم توصلوا بها للنطق بلام التعريف بان جعلوا قبلها الهمزة التى هى اختها فتوصلوا باللام لضرب من المعاوضة بين الحرفين فالالف التى هى اول حروف المعجم صورة الهمزة فى الحقيقة انتهى وقال ابن فارس فى كتابه فقه اللغة يزعم قوم ان العرب لا تعرف الحروف باسمائها والدليل على ذلك ما حكاه عن بعض العرب انه قيل له اتهمز اسرائيل فقال انى اذا الرجل السوء لانه لا يعرف من الهمز الا الضغط والعصر ويرموه انهم اهل مدر ووبر ومنهم من يعرف الكتابة والحروف ومنهم من لا يعرفهما كالاعراب انتهى فقول الزمخشرى ومن تبعه هنا الا الالف مخالف لكلام ابن جنى فانها عنده اسم الهمزة والالف اللينة اسمها لا التى يعبر عنها المتعلمون بلام الف كما سيأتى ٢ فاللطيفة تامة بلا توجيه والهمزة صفة لها لانها تسهل وتبدل وذلك كالعصر لها وليس اسما مستحدثا كما قيل وذهب غيره الى ان الالف اسم اللينة الا انها ابدلت همزة لتعذر الابتداء بها وهو المراد بالاستعارة هنا فاللطيفة جارية فيها باعتبار اصلها ولم تتخلف اضطرارا انتهى ولا يخفى عليك ان ما قاله الزمخشرى قول الجمهور قال سيبويه اصل الحروف العربية تسعة وعشرون حرفا وهى الهمزة والالف والهاء وساقها الى آخرها على ترتيبها فى المخارج انتهى وان كلام ابن جنى على ما نقله القائل هنا من ان الهمزة وصف لها وليس اسما مستحدثا كما قيل ٧ مخالف لما نقله بعض المحشين من ان الهمزة اسم مستحدث نص عليه ابن جنى انتهى والظاهر ان لا بزنة ما ليس اسما معتبرا عند الجمهور فضلا عن لام الف والا لكان اسامى حروف الهجاء تسعة وعشرين ولم ينقل عنهم وان الاصل ان الالف المتحركة حقها ان يقال امزة قلبت همزته هاء كما صرح به شارح الجزرى فحينئذ وان كان اسامى الحروف المقطعة تسعة وعشرين لكنه فى الجملة يفهم من كلامهم بخلاف ما اذا انضمت لا بوزن ما اليها فصارت تسعة وعشرين ولا يخفى عليك ان كلامهم هنا مضطرب غير منضبط والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب منه

(٧ خسرو منه)

الاضافية اى بالقياس الى الحرف مطلقا ولايضر جريانهما فى حرف النداء لانه مع كونه مخلفا فيه نادر ملحق بالعدم ولعل لهذا عدهما صاحب الكشاف من الخواص وقدمهما على باقيهما والسر فيه ان المقصود دفع توهم حرفية هذه الالفاظ لوقوع اطلاق الحرف عليها حتى اشتبه بعض الخواص كاصحاب الخليل فضلا عن العوام فذكر الخواص مطلقا حقيقيا واضافيا ولما كان هذا الاختصاص مجمعا عليه لايتوقف معرفة ذلك الاختصاص على معرفة ان هذه الالفاظ اسماء كما مر توضيحه فى الدليل الاول فلا دور ايضا * **قوله** (عليها) متعلق بالاعتوار ووجه ذكر على قدمر توضيحه وتوجيهه * **قوله** (وبه صرح الخليل) هو ابن احمد البصرى سيد اهل العربية فى استخراج مسائلها و تعليلها و شيخ سيبويه واخذ العلم من ابى عمرو بن العلاء احد القراء المشهورين (وابو على) ايضا من كبار ائمة النحو واسمه حسن بن احمد الفارسى قال سيبويه قال الخليل يوما لاصحابه كيف تقولون اذا اردتم ان تلفظوا بالكاف التى فى لك والباء التى فى ضرب فقيل نقول كاف باء فقال انما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف وقال اقول كَهْ بَهْ بذون ذكر الهاء فى التلفظ وانما يكتب مثلهما بالهاء على تقدير الوقف كما هو قاعدة الخط وذكر ابو على فى كتاب الحجة فى ياسين وامالة يا انهم قالوا يا زيد فى النداء فاما الواو ان كان حرفا قال فاذا كانوا قد امالوا مالا يمال من الحروف من اجل الياء فلان يميلوا الاسم الذى هو ياسين اجدر الا يرى ان هذه الحروف اسماء لما يلفظ بها كذا فى الكشاف فقوله الا يرى ان هذه الحروف اسماء تسامح منه بقرينة حمل الاسماء ولو قال الا يرى ان هذه الالفاظ اى يا من ياسين وسين وامثالهما اسماء لكان سالما عن المسامحة ولله در المصنف حيث قال الم وسائر الالفاظ التى يتهجى بها اسماء ولم يقل الم وسائر الحروف فلو قال الم وسائر الالفاظ اسماء لما يلفظ بها من الحروف التى يتركب منها الكلم لكان اسلم من التكلفات الكائنة فيما اختاره ثم معنى ما يلفظ بها الحروف الملفوظة وذكر الباء وتركها متسا و يان فى الاستعمال يقال لفظ القول ولفظ به كلاهما بمعنى فكانه قيل هنا اسماء لما يلفظ اى الحروف المبانية فالضمير فى بها راجع الى ما والظرف قائم مقام الفاعل نحو مر بزيد فحينئذ يكون قوله ما يلفظ بها كناية عن حروف المبانى فانها هى الملفوظ بها حقيقة فى تراكيب الكلام ومفرداته اذ التلفظ بزيد تلفظ بحروفه على وضع مخصوص وهيئة معينة واما التلفظ بالمجموع مع الهيئة فمجاز اذ الهيئة غير ملفوظة ولا مسموعة والتلفظ بالمجموع المعروض للهيئة عين تلفظ مفرداته والتغاير الاعتبارى لايفيد كونه ملفوظا آخر غير مفرداته والقول بان الملفوظ حقيقة وان كانت حروف المبانى لكن هذه الحقيقة مهجورة الا يرى الى قول النحاة الكلمة لفظ ولاريب فى ان الكلمة هى مجموع الحروف وتلفظ المجموع هو المجاز المتعارف بل الاصطلاح مدفوع بان قوله الا يرى ان هذه الحروف اسماء لما يلفظ بها قرينة قوية على ان المراد هو المعنى الحقيقى الاصلى لا المجاز الاصطلاحى اذ تلك الاسماء ليست الا تلك اسماء كل واحد لا المجموع المركب و بهذا البيان يندفع ما يتوهم من ان ذكر العام وارادة الخاص ليس كناية بل مجاز محتاج الى قرينة ولا قرينة هنا انتهى لما مر من انه لا ملفوظ حقيقة الا ذلك مع ملاحظة قوله اسماء لما يلفظ بها والمراد بالكناية المعنى اللغوى فينتظم المجاز و لما خفى على بعض المحشين هذا التحقيق قال بعد ما اورد على هذا المعنى ابحاثا ٢ اربعة فالصواب ان يراد بما يلفظ بها ما يصير ملفوظا بهذه الاسامى اعنى مسمياتها التى يعبر عنها بتلك الاسامى وهو بحسب المفهوم وان تناول ما سوى الحرف الاول من حروف الاسماء لكن اشتهار الاسماء لا وائلها قرينة لكون المراد اوائلها انتهى ولايخفى ما فيه اذ فيه مخالفة الاستعمال المشهور من ان الباء صلة وان الملفوظ به بمعنى الملفوظ مع وجود الوجه الخالى عن ذلك التكلف * **قوله** (وماروى ابن مسعود) رضى الله تعالى عنه استيناف جواب سؤال مقدر اى وما ذكر وان دل على اسميتها لكن ماروى ابن مسعود يعارض ما ذكر (انه عليه الصلوة والسلام قال) * **قوله** (من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف بل الف حرف ولام حرف وميم حرف) اى من قرأ حرفا من القرأن بالترتيل وتدبر معناها او عن قلب حاضر واو لم يقدر على تأمل معناه ٣ واراد بالحرف ما يتحقق فى ضمن ما سمى قرأنا او بعض قرآن اذ حروف المبانى لايسمى قرأنا فى العرف او اراد بها حرفا من القرأن على نية كونه قرأنا ولايبعد ان يقرأ حرفا فقط وان يجازى بعشر امثالها وان لم يسم ذلك قرآنا فى العرف ولايترتب عليه حكم كحرمة مس الجنب وجواز الصلوة وهذا هو المناسب للترغيب فله حسنة فيه اطناب للتقرير ولمزيد التمكن فى الذهن والا لكفى ان يقال فله عشر امثالها والمراد بالحسنة العمل الصالح على ما قيل والحسنة الثانية عامة لها

٢ التى اشرنا الى دفعها فى اثناء التقرير كما لايخفى على الناظر النحرير منه

٣ اذ الكتاب فى عرف الشرع يراد به القرأن مالم يصرف عنه صارف منه

قوله لدخولها فى حد الاسم علل كونها اسماء بصدق تعريف الاسم عليها ووجود خواصه وعلاماته فيها ثم استشهد عليه بنقل من الثقات **قوله** وما روى الخ لما خالف ما حققه من اسمية هذه الالفاظ ماروى عن ابن مسعود من اطلاق لفظ الحرف عليها اوله بحمله على المعنى اللغوى فان الحرف عند اهل اللغة الطرف فيتناول جميع اقسام الكلم لصدورها عن اطراف اللسان وان كان المعنى المصطلح عليه عند النحاة ما لايدل على معنى فى نفسه وهو المسمى بحروف المعانى مثل قد ومن وعلى وليت والضمير فى به فى قوله فان تخصيص الحرف به راجع الى المعنى المصطلح عليه اى المراد بالحرف غير المعنى الذى اصطلح عليه النحاة فان تخصيص الحرف بالمعنى المصطلح عليه عرف متجدد تعارف عليه علماء النحو بل مراده بالحرف معناه اللغوى وقوله ولعله سماه باسم مداوله تصرف منه رحمه الله بحمل ما وقع فى عبارته على التجوز وفى لفظ لعل اشعار بان المختار عنده الحمل على المجاز اقول ليس فى كلام ابن مسعود لايدل على ان لفظ الف المركب من الهمزة واللام والفاء حرف ولفظ لام المركب من اللام والالف والميم حرف ولفظ ميم المركب من الميمين والياء حرف حتى يخالف ما فى عبارته كون تلك الالفاظ اسماء بل مراده من قوله الف حرف ولام حرف وميم حرف ما دل عليه الف ولام وميم وهو اول وم لان الحكم فى هذه الجمل الثلاث انما هو على ما دل عليه لفظ المحكوم عليه لا على لفظه وما دل عليه لفظ المحكوم عليه فى هذه الجمل حروف قطعا عند اهل اللغة لاتحتاج الى تأويل وهو لبس كما ينبغى قال صاحب الكشاف اعلم ان الالفاظ التى يتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف المبسوطة التى منها ركبت الكلم فقولك ضاد اسم يسمى به ضَه من ضرب اذا تهجيته وكذلك راء باء اسمان لقولك رَه بَه الى هنا كلامه فاسماء حروف المبانى مركبة من ثلاثة احرف ومسمياتها حروف وحدان ولما كانت مسميات تلك الاسماء الفاظا مثلها راعوا لطيفة فى تسميتها بها بان جعلوا المسميات فى صدر تلك الاسماء لتكون المسمى عند ذكر الاسماء اول ما يقرع الاسماع الا الالف فانها لما تعذر الابتداء بها لسكونها استعاروا الهمزة ٢٢

ولغيرها بمنزلة الكبرى بناء على ان اللام للاستغراق والمعنى والحسنة تجازى بعشر امثالها تفضلا قوله لا اقول الم حرف ولا اقول ان لقارئه عشرة حسنة بل اقول الف حرف يجازى قارئه بعشر ولام حرف كذلك وميم حرف كذلك قيل وقال ابو عمرو الدانى فى كتاب العدد انه على صورة الكلم فى الرسم دون اللفظ الا ترى ان صورة الم فى الكتابة على ثلثة احرف وهى فى التلاوة تسعة احرف فلو كانت الكلمة انما تعد حروفها على حال استقرارها فى اللفظ دون الرسم لوجب لقارئ الم تسعون حسنة فلذا قال انها ثلثة احرف ولقارئها ثلثون حسنة بكل حرف عشر حسنات ثبت ان حروف الكلمة انما تعد على صورة الكتابة دون التلاوة والثواب جار على ذلك انتهى واورد عليه صاحب مصاعد ٧ النظر ان العامل انما يثاب على عمله لا على عمل غيره فالقارئ يثاب على نطقه بالحروف سواء كتب ام لا ثبت ما يكتب فى الرسم ام لا وما قاله يلزمه تعطيل بعض الحروف التى نطق بها بلسانه وهو لا يرضاه احد فان ثوابه على بعض عمله دون بعض تحكم والذى يكشف لك معنى الحديث حمل الحرف على الكلمة ولما رسمت الم بصورة كلمة واحدة بين فى الحديث انها ثلث كلمات فان المنطوق به اسماء الحروف لا مسمياتها وكل اسم منها كلمة بلا شك وهذا ما ارتضاه صاحب النشر وهو حسن انتهى و يرد عليه انه يلزم منه ان الثواب الموعود لمن قرأ جار على قرأة كلمة لا على قرأة كل حرف منها مثلا قراءة الحمد لله يجازى بعشرين وهو لا يلايم مقام الترغيب بل المعتبر فى عدد الحسنات الحروف المفردة التى هى اجزاء الكلمة فيكون عدد الحسنات فى نحو الحمد لله تسعين ٩ واما الاشكال الذى اورده فبناء على ان العبرة فى ذلك المعبر به دون المعبر عنه مع ان الصواب كون العبرة فى ذلك بالمعبر عنه دون المعبر به فكما ان الحسنات فى قرأة قوله تعالى ﴿ذلك الكتاب﴾ بمقابلة حروفه البسيطة وموافقة لعددها كذلك فى قرأة قوله تعالى ﴿الم﴾ بمقابلة حروفه الثلثة المكتوبة وموافقة لعددها لا مقابلة اسمائها الملفوظة والالفات الموافقة فى العدد اذ الحكم بان كلا منها حرف واحد مستلزم للحكم بانه مستتبع لحسنة واحدة لما عرفت من ان الاعتبار فى ذلك بالمعبر عنه دون المعبر به ولعل السر فيه ان استتباع الحسنة منوط بافادة المعنى المراد بالكلمات القرأنية فكما ان سائر الكلمات الجليلة لا تفيد معانيها الا بتلفظ حروفها بانفسها كذلك الفواتح المكتوبة لاتفيد المعانى المقصودة بها الا بالتعبير عنها باسمائها فجعل ذلك تلفظا بالمسميات مثل القسم الاول الا يرى الى ما فى الرواية الاخرى من قوله عليه السلام والذال حرف والكاف حرف كيف عبر عن طرفى ذلك فى ذلك الكتاب باسميهما مع كونهما ملفوظين بانفسهما والى بعض ما ذكرناه اشار ابو السعود المرحوم نقلناه تأييدا لتزييف ما اورده المعترض على عمرو الدانى عليه رحمة البارى فقوله وما قاله يلزمه تعطيل بعض الحروف التى نطق بها بلسانه الخ اى مدفوع بانه يلزمه تعطيل بعض الحروف التى نطق بها الخ ولا يراد بها المعنى المراد بالكلمات القرأنية ولا محذور فيه لما عرفت فظهر حسن ما قاله صاحب الدانى من قوله انه على صور الكلم فى الرسم دون اللفظ لكن ينبغى ان يكون مراده دون اللفظ الذى لا يراد به المعنى المراد فلا يشمل مثل الالف فى رحمن واسحق واسمعيل فان الالف فيها لا تكتب و يتلفظ بها فيجب ان يتناولها الحسنة الموعودة * **قوله** (فالمراد به) خبر ما فى قوله ماروى * **قوله** (غير المعنى الاصطلاحى) اى ما يقابل الاسم والفعل * **قوله** (فان تخصيص الحرف به) اى بالمعنى الاصطلاحى وهو ما دل على معنى غير مستقل فى المفهومية (عرف مجدد) اى محدث بعد عصره عليه السلام فلا يراد بالحرف المذكور فى كلامه عليه السلام ذلك المعنى حتى يرد الاشكال بان ما ذكرتم وان دل على كون تلك الالفاظ اسماء لكن الحديث الشريف يدل على خلافه فالتعويل على ما فى الحديث اذ النفى والاثبات لم يتواردا على شئ واحد فان ما نفيناه الحرف الذى يقابل الاسم والفعل وما اثبت فى الخبر اللطيف الحرف بمعنى اللغوى كما قال (بل المعنى اللغوى) الشامل لجميع اقسام الكلمة ولحروف المبانى فلا تعارض اذ المعنى اللغوى العام هو الطرف قال تعالى ﴿ومن الناس من يعبد الله على حرف﴾ اى على طرف والحروف المبانى اطراف للكلم كما ان الكلم اطراف للكلام المصطلح عليه فاطلاق الحرف على الكلمة حقيقة لغوية كاطلاقه على الحروف المبانى واما كونه مجازا فى الكلمة فاحتمال بعيد اختاره صاحب الارشاد ولا يعرف له وجه بعد ما عرفت عمومه لها لغة كما صرح به الجوهرى واما ما ذكره صاحب الاساس من قوله من المجاز هو على حرف من امره اى طرف فالمراد طرف معنوى والحقيقة طرف حسى * **قوله** (ولعله سماه باسم مدلوله) جواب آخر اى سلمنا ان المراد المعنى المصطلح عليه فى الحديث الشريف لكن لانسلم التعارض اذ اطلاق الحرف عليه حينئذ يكون مجازا بعلاقة الدالية وكون اللفظ اسما حقيقة وحرفا مجازا ليس بمستبعد والقرينة

(٧ البقاعى منه)

٩ اخرج الطبرانى والبزار عن عوف بن مالك رضى الله تعالى عنه هكذا لا اقول الم ذلك الكتاب حرف ولكن الالف حرف واللام حرف والميم حرف والذال حرف والكاف حرف وهذا هو المراد بالرواية الاخرى وعدم قوله عليه السلام والالف فى ذلك حرف لما عرف من اول كلامه من ان الالف حرف منه

٢٢ مكان مسماها فوضعوا الهمزة فى صدر اسم الالف والسر فى مراعاة تلك اللطيفة فى وضع هذه الاسماء قصد سرعة الانتقال من اللفظ الى المعنى مع ارادة التعين فى الوضع اقول يلزم من هذا تأخر الشئ عن نفسه لان الاسم متأخر عن المسمى زمانا فلو جعل المسمى جزأ من الاسم يلزم تأخر المسمى عن نفسه تأخرا زمانيا ولو اجيب بان المسمى جنس وما وقع فى صدر الاسم فرد من ذلك الجنس فالمقدم جنس والمتأخر فرد منه قلنا تقدم الجنس يستلزم تقدم جميع افراده لان الجنس موجود فى ضمن كل فرد ومن افراده ما فى صدر الاسم

المانعة عن ارادة الحقيقة مامر من دخولها فى حد الاسم واعتوار مايختص بالاسماء على تلك الالفاظ والعرف للحرف المصطلح عليه وان حدث بعد عصر النبى عليه السلام لكن محاورات البلغاء لاتخلو عن استعمال لفظ موافق للاسم والفعل والحرف المصطلح عليه وكذا الكلام فى التنزيل كانه قال انه سلمنا انه عليه السلام اراد بالحرف معنى موافق لما اصطلح عليه النحاة لكن لايضرنا لما ذكرنا واما ماسبق فلا مجال للحمل على المجاز اذ الدخول فى الحد وتوارد الخواص على الشئ مما لايجرى فيه المجاز وتصريح الامامين الخليل وابى على لامساغ فيه الى الصرف عن ظاهره فلا اشكال بان التوجيه فى الخبر الشريف ليس باولى من عكسه قيل تابع الامام فى ذلك ولم يظهر لى الى الان معناه لانه ان اريد بالف ولام وميم مسميات هذه الالفاظ كامر يكون اطلاق الحرف عليها وتسميتها بها على الحقيقة ولو اريد بها انفسها يكون المراد من الم ايضا نفسه و يصير المعنى لااقول ان مجموع الم اعنى مفتتح سورة البقرة مثلا حرف بل كل واحد من كلمة الف ولام وميم حرف فيكون المنفى الحرف بمعنى الكلام المستقل والمثبت الحرف بمعنى الكلمة لابمعنى واحد حروف المبانى فيكون تسميتها بالحرف ايضا حقيقة فتدبر انتهى والجواب انا نختار الشق الثانى فيكون اسما كما بينه المص بقوله الم وسائر الالفاظ الخ اسماء فجرى على نسق واحد فحمل قوله عليه السلام على انه اراد من الم نفسه ولذا قال او لا فالمراد بالحرف فى الحديث المذكور معناه اللغوى فلا ينافى كونه اسما ثم بادر الى التسليم فقال سلمنا ان المراد الحرف المصطلح عليه لكن اطلاقه على نفس الف ولام وميم مجاز لدلالته على الحرف فلا اشكال ايضا وهذا واضح من تقريره فلو كان نفس الف حرفا حقيقة لكان حكمه فى اول كلامه بان الم وسائر الالفاظ الخ اسماء لغوا فلا كلام فى ان اطلاق الحرف على نفس الالف مثلا لايصح الامجازا فانه اسم على الحقيقة نعم يرد عليه ان الثواب الموعود به قراءة اللفظ الذى يراد به معناه كامر توضيحه فاللايق ان يراد بالالف واللام والميم مسمياتها لانفسها فاطلاق الحرف عليها حقيقة كما ان اطلاق القيام على مدلول زيد فى زيد قائم لاعلى نفسه ولو اريد نفس زيد يكون الحمل عليه مجازا عقليا فكذا هنا لكن هذا اعتراض آخر والكلام فى اعتراض القائل فانه لايرد بعد حمل المص اللام ونحوه على ارادة نفسه لما مر من انه جرى على نسق واحد وايضا يرد على المص ان مسماه حرف بمعنى المركب منه الكلمة وهو حروف المبانى وما اطلق على نفس الالف حرف بالمعنى المقابل للاسم والفعل كما هو مقتضى التسليم وهو ليس اسما بمسماه فكيف يقال ولعله سماه باسم مدلوله و بالجملة كلام المص وكلام ارباب الحواشى هنا لايخلو عن دغدغة واضطراب كما لايخفى على اولى الالباب فالتعويل على ماذكر فى الارشاد والله رؤف بالعباد ومعنى الحديث لا اقول الم حرف اى مجموع مدلول الف لام ميم حرف يجازى قارئها بعشرة بل الف حرف بل مدلول الف وهو اه حرف يثاب قارئه بعشرة فى ضمن قراءة الكلمات القرآنية ومدلول لام وهو لَه كذلك وميم اى مدلوله وهو مَه كذلك اذ المعانى تعبر بالاسامى كما مر من ان الاعتبار بالمعبر عنه لا المعبر به كما اذا قلت زيد عالم فالعبرة مايعبر عنه وهو مدلوله ولامناقشة فى كونه عالما دون المعبر به وهو زيد نفسه ولامساس لما روى عنه عليه السلام لكون نفس الالف اسما ونفس اللام والميم اسما ولو جرد الكلام عن التعرض لهذا لكان احسن سبكا واتم تحريرا * **قوله** (ولما كان مسمياتها) لما كان الاسم مركبا من ثلثة احرف والمسمى حرف واحد نبها حاول تعيين المسمى من بين الاحرف الثلثة فقال (ولما كان مسمياتها حروفا وحدانا) بضم الواو جمع واحد كركب وركبانا (وهى) اى الاسامى المذكورة (مركبة) اى من ثلثة احرف لئلا يلزم الاجحاف المعرب عن القدر الصالح هذا ظاهر كلام الكشاف حيث قال والاسامى عدد حروفها مرتق الى الثلثة الخ وما قاله الرضى فى شرح الشافية واما اسماء حروف الهجاء والاصوات فمما لم يقصد بوضعها وقوعها مركبة فلذا جوزوا ايضا وضع بعضها على اقل من ثلثة نحو باتا انتهى يخالف ماهو الظاهر من الكشاف ولعل لهذا قال المص وهى مركبة بدون قيد ثلثة لكن يلزم منه اجحاف المعرب عن القدر الصالح فالاولى ان مثل الباء وان كان ذا حرفين عند التعداد لكنه ذو الحروف الثلثة اذا وقع فى التركيب وصار معربا نحو هذه باء وتاء والاعتبار بحال الاعراب والتركيب وكونه ذا حرفين بدون التركيب من باب الحذف روما للاختصار وانما كان الظاهر من كلامه ذلك لانه لما كان المحكوم عليه شاملا لجميع الاسامى وقد حكم بان عدد حروف كل منها مرتق الى الثلثة كان هذا جزما بكون الكل ثلاثيا كما لو قيل ثلثة كما ذكر السيد قدس سره واما كون معناه انما ينتهى اليه عدد حروف هذه الاسماء ثلثة ولايتجاوزها و بعضها على حرفين ضعيف اما اولا فلما مر من ان المحكوم عليه شامل لجميع الاسامى واما ثانيا

قوله ولما كان مسمياتها حروفا وحدانا الخ لما استدل على كونها اسماء دون حروف بصدق حد الاسم عليها واعتوار خواصها عليها اخذ ان يبين وجه جعل المسمى فى صدور تلك الاسماء فقوله وهى مركبة اشارة الى امكان جعل المسمى فى صدر الاسم سواء كان الاسم مركبا من حرفين اومن ثلاثة احرف فمن هذا تبين ان لفظ الثلاثة الواقعة فى عبارة صاحب الكشاف فى قوله والاسامى عدد حروفها مرتق الى الثلاثة محمول على بيان الواقع لاعلى الامكان اذ يكفى فى امكان ذلك التركيب مطلقا ولو بحرفين قال الامام قطب الدين الغالى روح الله روحه اعلم ان تصدير الاسم بالحرف المسمى متوقف على ثلاثة امور احدها كون المسمى لفظا اذ لو كان معنى لا لفظا لم يكن تصدير الاسم به والثانى كون المسمى حرفا واحدا ليقع فى الصدر والثالث كون الاسم ثلاثيا اذ لو كان الاسم حرفا واحدا كالمسمى اتحد الاسم والمسمى ولو كان اثنين لم يستقم ايضا لوجهين اما اولا فلان الاسم المتمكن لايكون على حرفين واما ثانيا فلان الحرف الثانى اما ان يكون صحيحا او معتلا فان كان صحيحا لم يستقم لما مر وان كان معتلا فلا يستقيم ايضا لانه قابل للتنوين وعند التنوين سقط حرف العلة لاجتماع الساكنين واذا سقط حرف العلة عاد محذور اتحاد الاسم والمسمى فتعين ان يكون ثلاثيا اذ لا احتياج الى الزيادة فى هذا المعنى اقول لايتوهم من قوله فتعين ان يكون ثلاثيا ان اشتراط الثلاثة لاجل امكان تصدير الاسم بالمسمى لان كلامه صريح فى ان اشتراط الثلاثة لكون هذه الالفاظ اسماء متمكنة لا لامتناع التصدير فى المركب من حرفين

فلان الارتقاء اذا استعملت بحرف الى تفيد دخول ما بعدها فيما قبلها واما ثالثا فلانه يلزم منه وجود اسم معرب على حرفين فالاحسن ماذكرناه من التوفيق بين كلامى الكشاف والرضى نعم اذا كان الاسم مركبا من حرفين فقط يمكن جعل المسمى صدر الاسم ولايتوقف ذلك الى التركيب من الثلثة وعن هذا جعل قدس سره قيد الارتقاء الى الثلثة بيانا للواقع لكن الكلام فى صحة تركب الاسم من حرفين * **قوله** (صدرت) اى تلك الاسماء (بها) اى بالمسميات اى جعلت هذه الاسماء مصدرة بتلك المسميات فان مسمى قاف ق وهو ضد القاف الذى هو اسمه وهكذا فصحة التالى اعنى جواب لما موقوفة على تحقق امور ثلثة الاول كون المسمى لفظا اشار اليه بقوله حروفا وقد صرح به الكشاف فانه لو لم يكن لفظا لم يمكن جعله جزأ من اسمه الذى هو اللفظ فضلا عن التصدير به والثانى كونه حرفا واحدا والالامتنع جعله جزأ اول لانه حينئذ يكون مركبا ولو من جزئين فيكون الصدر جزئه الاول لا المجموع والثالث كون الاسم مركبا فانه لو لم يكن مركبا بل كان حرفا واحدا كالمسمى لاتحد الاسم والمسمى فيمتنع التصدير لكن يرد عليه ان المتبادر من عبارة الشيخين ان يكون الاسماء اولا مركبة من ثلثة احرف كما هو المشهور والصواب ثم يتجه للمسميين طريق الى ان يداوا فى التسمية على المسمى فان ماهو فى حيز لما لكونه سببا لابد ان يتقدم على ما هو فى حيز جوابه لكونه مسببا حين كون القضية لزومية وهنا ليس كذلك اذ التركيب يستلزم التصدير ولاينفك عنه فلا تقديم والجواب ان التقدم الذاتى كاف فى ذلك ولاريب فى تقدم تركب الاسم ذاتا على التصدير المذكور وان تحققا معا زمانا كما حقق مثل ذلك فى قول النحاة وضع ٢ لمعنى مفرد وقيل ط فى الجواب ان قول الكشاف والاسامى مرتق الى الثلثة ليس اخبارا عما فى الواقع بل عما فى قصد المسميين وارادتهم وكذا قول المصنف وهى مركبة معناه وهى مركبة فى قصدهم وارادتهم انتهى ولايخفى عليك ان قصد المسميين لاينفك عنه قصد التصدير المذكور فان اراد ان قصدهم مقدم على التصدير زمانا فهو غير مسلم وان اراد انه مقدم عليه ذاتا فلا حاجة الى اعتبار القيد المذكور واما الاشكال بانه يلزم من هذا تأخر الشئ عن نفسه لان الاسم متأخر عن المسمى زمانا فلو جعل المسمى جزأ من الاسم يلزم تأخر المسمى عن نفسه تأخرا زمانيا فمدفوع بان المسمى من حيث ذاته مقدم ومن حيث كونه جزأ من الاسم متأخر على ان تأخر الاسم عن المسمى ليس لازما لذاته لتخلفه فى بعض المواضع كقوله تعالى • ومبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه احمد • الآية وسيجئ لهذا زيادة تحقيق فى كلام المصنف ان شاء الله تعالى وقيل والتحقيق فى الجواب ٣ ان تأخر مجموع الشئ عن الشئ زمانا لايستلزم تأخر كل جزء منه عنه زمانا فالمجموع الحادث والقديم متأخر عن القديم مع ان جزء القديم ليس متأخرا عن القديم انتهى و هذا فى التركيب الاعتبارى متصور الايرى ان مجموع المركب من الواجب والممكن ممكن محتاج الى العلة مع ان جزئه الواجب ليس بممكن اشير اليه فى اثبات الواجب واما فى التركيب الحقيقى فلا يتصور ذلك وما نحن فيه من قبيل التركيب الحقيقى * **قوله** (ليكون تأديتها بالمسمى اول مايقرع السمع) اى علة لترجيح التصدير على غيره فالعلة مرجحة لاموجبة حتى ذهب شراح الكشاف الى ان اللطيفة التى اشار اليها صاحب الكشاف هى الدلالة على المسمى بجعله صدر الاسم ولاريب ان رعاية اللطيفة وان كانت كالواجب فى نظر البلغاء لكنه فى نفسه ليس بضرورى واجب فلا يرد الاشكال بان فهم المعنى بعد فهم اللفظ فالاقرب من هذه الحالة اللفظ ان يذكر مسميات هذه الاسامى فى اواخرها ولا حاجة الى الجواب ٥ بانه لما كان هذه المعانى مما يفهم قبل المعنى كيف وهى اجزاء للالفاظ لم تسقط عن فطرته وجعلت مفهومة قبل المعنى انتهى على ان قوله مما يفهم قبل المعنى لايعرف وجهه اذ الظاهر ان فهم المسمى بعد تمام الاسم وفهمه الباء فى بالمسمى زائدة لان ادى يتعدى بنفسه اول مايقرع خبر ليكون وما موصولة والمعنى ليكون التأدية اول الشئ الذى يقرع السمع اى يضرب به ويصل اليه والقرع امساس شديد عبر به فان الصوت انما يدرك بالقوة السامعة بوصوله اليها وامساسه بها فالمراد بالسمع القوة السامعة لا العضو ولا الادراك بالقوة * **قوله** (واستعيرت الهمزة مكان الالف) جواب عن اشكال بان الالف الساكنة خارجة عن هذه القاعدة الكلية فاجاب بانه استعيرت اى اقيمت على سبيل العارية الهمزة وهى الالف المتحركة مكان الالف الساكنة لمشابهتها اياها حتى قيل انه كالهواء اذا ذهب يكون ريحا واذا سكن قيل هواء فساكنها سمى الفا ومتحركها همزة فيكونان متحدين ذاتا ومختلفين اعتبارا فبينهما مشابهة تامة فلذا استعيرت مكانه والاستعارة بالمعنى اللغوى ٧ هذا اذا اطلق على الساكنة التى هى المدة كما وسط قال

٢ حيث قيل الوضع وان كان مقدما على الافراد لكنه مقارن له زمانا منه

٣ واجيب ايضا بان المسمى جنس وما وقع فى صدر الاسم فرد منه فالمقدم جنس والمؤخر فرد منه ولايخفى عليك ان المسمى هو المشخص ٤ وتعدده بحسب المحل تدقيق فلسفى لايعبأ به عند اهل العربية فالجواب ماذكر فى الاصل منه

٤ وفيه بحث يعرف بالتأمل فليتأمل ٦ منه

٦ وجهه ان كون المسمى هو المشخص مثل كون القرآن مشخصا كما قرر صاحب التوضيح فان تم ذاك تم هذا والافلا منه (ط منلا خسرو منه)

٧ واكثر المحشين حمل كلامه على ان الالف مشترك بين الساكن والمتحرك حتى قال الفاضل التفتازانى والشريف الجرجانى ان الالف اسم يتناول المدة والهمزة ورده بعض المحشين بان الاشتراك اللفظى خلاف الاصل والاشتراك المعنوى يستلزم عدم كون الحروف تسعة وعشرين ولك ان تقول قول العلامة ابن الجزرى * فالف الجوف واختاها وهى * حروف مد للهواء تنتهى * ثم لاقصى الحلق همز هاء * صريح فى ان الالف اسم للساكن فقط وان لامخرج له محقق والهمزة لها مخرج محقق والظاهر ان مراد المصنف ذلك منه (٥ عصام منه)

قوله واستعيرت الهمزة مكان الالف يريد بيان وجه عدم مراعاة تلك اللطيفة فى وضع اسم الالف من بين سائر اسماء التهجى ومخالفته لما عداه فى الوضع على ذلك الوجه المخصوص وذلك ان مسمى الالف هو مدة ساكنة قبلها فتحة ولما تعذر وضع هذه المدة فى صدر اسمها لتعذر الابتداء بالساكن استعاروا الهمزة فوضعوها مكان تلك المدة الساكنة يفهم من كلامه هذا ان لفظ الالف حقيقة فى هذه المدة والمفهوم من كلام ابن جنى انه حقيقة لغوية فى الهمزة واستعماله فى هذه المدة مجاز او حقيقة اصطلاحية حيث قال الالف فى الاصل اسم الهمزة واستعمالهم اياها فى غيرها توسع وذلك ان الهمزة تصير هذه المدة اذا اتى بها فى آخر الاسم ولما غلب استعمال الالف فى هذه المدة اهمل ما وضع عليها

قوله اذ لم يناسب مبنى الاصل هذا اختيار منه ان المعربات قبل توارد العوامل عليها معربات ايضا وهذا بحث فيه اختلاف النحاة فعند ابن الحاجب انها مبنية حيث قال المبنى ما ناسب مبنى الاصل او وقع غير مركب فقوله او وقع غير مركب ادراج للمعربات التى لم يلها العوامل فى قسم المبنى وعند البعض انها معربة واختاره صاحب الكشاف حيث قال فان قلت من اى قبيل من الاسماء امعربة ام مبنية قلت ٢٢

كما هو المقرر في علم التجويد قيل واما اذا اطلق على المتحركة التي هي الهمزة فقد روعي فيه التصدير المذكور انتهى وهذا قليل الجدوى اذ الكلام في الالف الساكنة دون المتحركة على ان اطلاقه على المتحركة ليس بمتعارف عند ارباب التجويد حتى قالوا ان الالف ليس له مخرج محقق * **قوله** (لتعذر الابتداء بالساكن) قال في المواقف هل يمكن الابتداء بالساكن قد منعه قوم للتجربة وجوزه اخرون قال قدس سره في شرحه لاخلاف في ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا اي حرفا مدا لم يمكن الابتداء به انما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت فلما كان الالف حرفا مصوتا جزم المصنف بتعذر الابتداء بها ولما كان للواو والياء حالة اخرى غير كونهما مدتين روعي فيهما التصدير المذكور فان قيل تنتقض هذه الكلية فانها اسم ولم يصدر بمسماه قلنا الكلام في الاسماء الاصلية والهمزة اسم مستحدث نص عليه ابن جني كذا قيل ويلزم منه اهمال البلغاء في تسمية الهمزة فالاولى ان يقال ان الهمزة اصله امزة قلبت الهمزة هاء فصار همزة وسره انهم لما استعاروا للالف همزة فانما ارادوا اسما خاصا للهمزة لم يمكنهم رعاية تلك اللطيفة بلا تكرار في التسمية اختاروا في التسمية امزة ثم قلبوها هاء كما قلبوا في اياك هياك ولعل مراد ابن جني بانه اسم مستحدث اي انه بالهاء اسم محدث والالزم الاهمال المذكور وهذا وان كان خلاف الظاهر لكن فيه محافظة القاعدة والسلامة عن الاهمال المذكور * **قوله** (وهي) اي الاسامي المذكورة (ما لم يلها العوامل) اي لم يدخلها الولي هنا بمعنى الاقتران سواء كان بالتقدم او التأخر لا بمعنى الوقوع بعده اذ العوامل متقدمة لا متأخرة والولي يعم الحقيقي كالعوامل اللفظية والحكمي كالعوامل المعنوية وايضا الولي هو الاصل وقد يفصل بين العامل والمعمول بشئ كالجملة المعترضة والعوامل جمع عامل لا عاملة * **قوله** (موقوفة) اي ساكنة وسكونها سكون وقف لا بناء لانها معربة لكنها (خالية عن الاعراب لفقد موجبه ومقتضيه لكنها قابلة اياه) الاسماء التي يختلف آخرها باختلاف العوامل قبل التركيب للنحاة فيها اقوال ثلثة مبنية على السكون وهذا مختار ابن مالك وليست مبنية ولا معربة وهذا مختار البعض وذهب بعضهم الى انها معربة بمعنى قابلية الاعراب واختاره المصنف حيث قال موقوفة مع قوله لكنها قابلة للاعراب فللمعرب معنيان احدهما هو المتصف بالاعراب بالفعل مفعول اعربت الكلمة لفظا او تقديرا والثاني مقابل المبني سواء اتصف بالفعل او كان من شانه ذلك كما اذا وقع في التعداد قبل التركيب وتلك الاسماء قبل التركيب معربة بالمعنى الثاني غير معربة بالمعنى الاول فبين المعرب بالمعنى الثاني والمبني تقابل العدم والملكة فلا يجوز ارتفاعهما وبينه وبين المعرب بالمعنى الاول تقابل التضاد لكون مفهوميهما وجوديين ولذا جاز ارتفاعهما وبين المعرب بالمعنى الاول وبالمعنى الثاني عموم وخصوص مطلقا فالعام هو المعنى الثاني * **قوله** (ومعرضة له) اسم مفعول من التعريض اي مستعدة له بمنزلة عطف تفسير لما قبله * **قوله** (اذ لم تناسب مبنى الاصل) استدلال على كونه معرضة الاعراب اي تلك الاسماء ونحوها معربة بمعنى انها صالحة للاعراب لانها لم تشابه مبنى الاصل مع انتفاء التركيب وكل ما هذا شانه فهو معرب بالمعنى المذكور واما كونه معربا بمعنى كونها اسم مفعول من قولك اعربت فلا نزاع في ذلك فان ذلك لا يحصل الا باجراء الاعراب على آخر الكلمة بعد التركيب كما مرت الاشارة اليه هذا دليل لمي وقوله (ولذلك قيل ص وق مجموعا فيهما بين ساكنين) برهان اني توضيحه هو ان الاسماء المذكورة ومثلها لو كانت مبنية ولم تكن معربة اصطلاحا ولم يكن سكونها سكون وقف لما جوزوا فيها التقاء الساكنين كما لم يجوزوا في البناء لكن تجويزهم في ص ونحوه يدل على انهم يجعلونها معربة وسكونها سكون وقف فانهم جوزوا التقاء الساكنين في الوقف واو على غير حده * **قوله** (ولم يعامل معاملة اين وهؤلاء) اي معاملة هذه الاسماء المبنية حيث لم بني منها على السكون مع خفته حذرا عن لزوم الجمع بين الساكنين فعلم انها معربة اصطلاحا قبل التركيب وان سكونها للوقف لا للبناء وجه جواز التقاء الساكنين في الوقف واو على غير حده لكونه على شرف الزوال فيكون بمنزلة العدم واما سكون البناء فلازم ولا يخفى عليك ان تلك الاسماء قبل التركيب في حكم الوقف سواء كانت متواصلة او متفاصلة فان الوقف قطع الكلمة عما بعدها اما لضرورة التنفس او لتحسين اللفظ او لعدم ما يوجب الوصلة في التركيب كما افاده قدس سره وانما قيل انها قبل التركيب في حكم الوقف اذ الوقف حقيقة لا يكفي فيه مجرد القطع لعدم ما يوجب الوصلة بل لا بد من سكتة بعد القطع قال الرضي وليس كل اسكان وقفا لانه للوقف من سكتة بعد الاسكان انتهى ودليل القول وهو انها مبنية على السكون لشبهها بالحروف في كونها غير عاملة ولا معمولة وهذا يسمى عنده بالشبه الاهمالي ولا يخفى ضعفه

٢٢ بل هي اسماء معربة وانما سكنت سكون زيد وعمرو وغيرهما من الاسماء حيث لا يمسها اعراب لفقد مقتضيه وموجبه والدليل على ان سكونها وقف وليس ببناء انها لو بنيت لحدي بها حد وكيف واين ولم يقل صاد قاف نون مجموعا فيها بين الساكنين اتى بحرف الاضراب اشعارا بان هذا محل فيه دقة وتأمل ولهذا اجمل في السؤال اولا وفصله ثانيا قال في المفصل المعرب الذي يختلف آخره باختلاف العوامل اي من شانه ان يختلف فامثال زيد وعمرو وقبل التركيب يصدق عليها هذا التعريف فتكون معربة فسكونها سكون وقف لا سكون بناء ولا يلزم الجمع بين الساكنين وهذا مغتفر في المعربات التي وقف عليها لا في موضع المبنيات ولذا بني اين وكيف على الحركة تجنبا عن الجمع المحذور منه وانما قلنا في وضع المبنيات لجواز ذلك في المبنيات بعد الاستعمال فانه يجوز الوقف على اين وكيف ويغتفر الجمع بين الساكنين في الوقف لعروضه وقال الزجاج هذه الحروف تجرى مجرى الاسماء المتمكنة والافعال المضارعة التي يجب لها الاعراب وقال اجمع النحويون ان هذه الحروف مبنية على الوقف بمعنى انك تقدر ان تسكت على حرف وتجمع بين الساكنين كما بني العدد على السكون وقال القطب اجاب صاحب الكشاف بانها معربة وذلك لانهم عرفوا المعرب بانه الذي يختلف آخره باختلاف العوامل وليس معناه انه يختلف العوامل في اوله بالفعل ويختلف آخره بحسب ذلك الفعل والالزم ان يكون الاسم في حالة واحدة معربا فزيد في قولك جاء زيد ليس بمعرب لانه لم يختلف العوامل في اوله بالفعل ولم يختلف آخره بالفعل بل المراد انه لو اختلف العوامل في اوله لاختلف آخره والاسم قبل التركيب كذلك فيكون معربا قطعا ثم قال القطب فان قلت القول بانها معربة ينافي القول بانها لا يمسها اعراب لفقد موجبه فنقول الاعراب يطلق على معنيين احدهما ان يختلف آخره باختلاف العوامل وعلى هذا فالاسماء في حال عدم التركيب كما انها معربة يمسها الاعراب لانها تصدق عليها انها تختلف آخره باختلاف العوامل والاخر الحركة الاعرابية وقد نبه عليه باستعمال الاعراب في مقابلة السكون والحركة الاعرابية لا يلحق الاسم الا بعد عروض معنى من المعاني هو الفاعلية او المفعولية او الاضافة ومقتضى حدوثها العامل فلا يحصل الاعراب حينئذ الا بعد التركيب مع العوامل وهو المراد بقوله في المفصل الاسم لا يستحق الاعراب الا بعد العقد والتركيب ولهذا اكتفوا في الاعراب الاسم لعدم ٢٣

اذ المراد بالمناسبة تضمن الاسم معنى المبنى الاصل وشبهه له او وقوعه موقعه وغير ذلك كما فصل في المفصل ودليل من ذهب الى انها ليست معربة ولا مبنية بل هي واسطة بينهما انها ليست معربة لعدم تركبها مع العامل ولا مبنية لسكون آخرها في حال الوصل وما قبله ساكن وليس في المبنيات ما هو كذلك ولا يخفى ما فيه اما الاول فلانه يدل على انها ليست معربة حقيقة على كونه اسم مفعول من اعربت الكلمة ولا نزاع فيه وانما النزاع في كونها معربة بمعنى الصلاحية لها وما ذكره لا ينفي ذلك واما الثاني فلانه يفيد كون تلك الاسماء معربة اصطلاحا ولا يخفى انه بعد ما احطت بما ذكرناه خبرا تعلم ان النزاع كالنزاع اللفظي بناء على الاصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح لكن الموافقة لما هو الصواب احب وانسب وايضا ان هذا الاختلاف ليس له ثمرة مليحة وحمل بعضهم كلام المصنف على انه ليس بصريح في كون تلك الاسماء معربة بالمعنى المذكور وهو خارج عن الانصاف وسلوك الى طريق الاعتساف ولما فرغ من بيان احوال الاسماء شرع في بيان حال المسمى فقال (ثم ان مسمياتها) وانما قدم بيان حال الاسماء لانها دالة عليها ومرتبة الدال من حيث انه دال مقدم وان كان المدلول مقدما وجودا ولان مسمياتها لها بحث طويل الذيل فينبغي التأخير وايراد ثم للتنبيه على ذلك * **قوله** (لما كانت عنصر الكلام) اي ما يتكلم به قليلا او كثيرا فالمراد بالكلام المعنى اللغوي والعنصر اصل الشئ ومادته اي لما كانت مادة الكلام التي يتركب هو منها فهي جزء مادي له والجزء الصوري هو الهيئة الاجتماعية (و) قوله (بسائطه التي يتركب منها) عطف تفسير له والمراد بالكلام ما هو ذو جزئين او اجزاء فلا اشكال بالكلام الذي بني على حرف واحد مثل الحروف الجارة والعاطفة او القضية مهملة واياك والظن بان المسميات هي حروف المباني من حيث ان الكلام مركب منها فانها مسميات مطلقا كما مرت الاشارة اليه * **قوله** (افتتحت السور بطائفة منها) والقضية الشرطية اتفاقية لا لزومية فان كون المسميات عنصر الكلام سبب في الجملة فان في سببية الشرط لا يعتبر التمامية صرح به الشارح النحرير في شرح التلخيص وفيه مناقشة لفظية وهي ان البسملة جزء من السور عند المص فكيف يكون افتتاح السور بطائفة منها وجوابه سهل عليك واللام في السور للعهد والجنس دليل عليه اي افتتحت السور المعهودة وهي تسع وعشرون سورة والطائفة اقلها ثلثة وقيل واحد او اثنان كما صرح به المص في اوائل سورة النور فان اريد المعنى الاول هنا فالكلام اما محمول على التغليب او المراد افتتاح مجموع تلك السور بطائفة منها اذ الواقع في بعضها منها واحد مثل ق ون وفي بعضها اثنان فصاعدا الى الخمس والاثنان مثل حم طسين وان اريد بها المعنى الثاني فلا اشكال اصلا وان اريد المعنى الثالث وهو اطلاق الطائفة على اثنين فصاعدا فيندفع بعض الاشكال والضمير في بطائفة راجع الى الاسماء اذ هي المفتتح بها وليس فيه تفكيك الضمائر المحذور لظهور القرينة عليه كذا قال اكثر المحشين ودليلهم هو ان المراد افتتاح القراءة والمسميات انما وقعت في افتتاح الكتابة انتهى وقد عرفت في اول البحث ان المراد المعبر عنه دون المعبر به فالمعبر عنه هو المسمى الذي يترتب على قراءته الثواب الموعود فلذا يجازى قارئ الم بثلثين حسنة دون تسعين وافتتاح القراءة التي يترتب عليها الاجر الجزيل انما هو بالمسميات وكلام المصنف في الابحاث الآتية ملائم لكون مرجع الضمير المسميات لا سيما قوله في تصوير المعنى حيث قال والمعنى هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف او المؤلف منها كذا فالاحسن ان ضمير منها راجع الى المسميات * **قوله** (ايقاظا ٢ لمن تحدى بالقرآن) اي ارادة ايقاظه اذ الايقاظ بالفعل انما يتحقق بتيقظ من يتحدى به والاكثرون لا يتيقظون به اللهم الا ان يكتفى بتيقظ البعض واما الارادة بمعنى الطلب فلا يقتضي وجود المراد كما صرح به السعدي في سورة النحل وتحدى بصيغة المجهول من التحدي وهو طلب المعارضة والمعنى ليوقظ من تحداه وطلب المعارضة من نوم الغفلة فينبهه على ان ما يتلى عليهم مما يتركب منه كلامهم فاذا عجزوا عن المعارضة مع كمال بلاغتهم التجأوا الى التصديق به فالايقاظ علة ذهنية لا خارجية والمتعارف في مثل ذلك ايراد المضارع مع اللام كما اشرنا اليه والايقاظ في مثل هذا مجاز للتنبيه وقد اشرنا اليه ايضا فانهم ليسوا نائمين عن حال القرآن حقيقة بل هم عن اعجازه غافلون فاريد بذلك ازالة غفلتهم لعلهم يتنبهون ثم هذا علة للافتتاح المعلل بمدخول لما الا لمطلق الافتتاح وقد يعبر عنه بانه علة لعلية العلة اذ العلل المذكورة لا تترتب على مجرد الافتتاح بتلك الاسماء ٤ بل بملاحظة كونها اسماء لبسائط الكلام ٦ * **قوله** (وتنبيها) اي لان يتنبه تفنن في البيان اذ الايقاظ يراد به تنبيه الاذهان عطف تفسير للايقاظ كالعلة له اذ الايقاظ المذكور انما يتضح به (على ان المتلو عليهم كلام منظوم) ولقد اجاد حيث عبر بالكلام دون الالفاظ ومنظوم

(٤ بتلك المسميات نسخه) (٦ لمسميات الكلام نسخه)

٢٣ مناسبة ما لا تمكن له وحصر الزمخشري في المفصل سبب البناء في مناسبة ما لا تمكن له وذهب ابن الحاجب وغيره من المتأخرين الى انها قبل التركيب مبنية حتى عرف المعرب بانه المركب الذي لم يشبه مبنى الاصل وجعل المبني قسمين ما ناسب مبنى الاصل او وقع غير مركب

٢ قوله ايقاظا الخ وهذه الالفاظ وان كانت موضوعة للحروف المباني لكنها اذا ذكرت تدل على معان آخر بمعونة المقام دلالة التزامية وهنا لما صدر من البليغ ومعلوم بالبداهة ان الغرض بمجرد افادة كونها اسامي لهذه الحروف علم التزاما ان الغرض والحكمة الايقاظ ونحوه واشارات البلغاء اكثر من ان تحصى كدلالة الكلام المؤكد على انكار المخاطب ونحو ذلك ومثل هذه الدلالة عقلية عند ارباب البيان ولظهوره لم يتعرض له ارباب الحواشي سعد

٣ والمراد بنظم الكلام تأليف كلمات مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل اذ المراد الكلام البليغ اذ لا اعتداد بغيره وان كان المسميات عنصر مطلق الكلام ولعل اختيار النظم اشارة الى ذلك سعد

قوله ثم ان مسمياتها الخ يريد بيان وجه افتتاح السور بهذه الاسماء فالضمير في منها في قوله بطائفة منها راجع الى الالفاظ المذكورة التي هي اسماء الحروف لانها هي التي افتتحت السورة بها لا بمسمياتها التي هي الحروف الوحدان وان كان المكتوب في الاوائل نقوش المسميات الظاهر ان الالف واللام في السورة في قوله افتتحت السورة بطائفة منها للعهد الخارجي والمراد بها سورة البقرة لا للاستغراق لان من سور القرآن ما لا يفتتح بطائفة منها مثل صاد قاف نون ويحتمل ان يكون للعهد الذهني احتمالا مرجوحا والسر في كتبه سور المسميات مع ان اسم السورة هو هذه الاسماء لا المسميات وكان القياس ان يقع ما في الكتابة مطابقا لما في اللفظ على ما هو قاعدة الكتابة ما بينه صاحب الكشاف حيث قال فان قلت فما بالها مكتوبة في المصحف على صور الحروف انفسها لا على صور اساميها قلت لان الكلم لما كانت مركبة من ذوات الحروف واستمرت العادة متى تهجيت ومتى قيل للكاتب اكتب كيت وكيت ان يلفظ بالاسماء ويقع في الكتابة الحروف انفسها عمل على تلك المشاكلة المألوفة في كتابة هذه الفواتح وايضا فان شهرة امرها واقامة السن الاسود والاحمر لها وان اللافظ غير مستهجاة لا يحلى بطائل منها وان بعضها مفرد لا يخطر ببال غير ما هو عليه من مورده امنت وقوع اللبس فيها او قد اتفقت في خط المصحف ٢٤

فيه استعارة مصرحة قوله (مماينظمون منه كلامهم) اى من جنس ماينظمون كلامهم ولوقال من جنس ما ألفون منه كلامهم لكان احسن سبكا واعلى نظما وهم وان كانوا عارفين بان المتلوعليهم كلام منظوم من جنس مايؤلفون منه كلامهم لكن لتعاميهم عن ذلك وشدة شكيمتهم فيما هنالك نزلوامنزلة الغافلين عن ذلك وفى لفظ التنبيه اشارة الى ما ذكرنا فانه مستعمل فيما هومعلوم اومن شانه ان يكون معلومامابادنى التفات والجواب بان الايقاظ لدفع دهشتهم وتحيرهم فى بلاغته ليجترؤا على التحدى فيفتضحوا ويقروا بانه من عندالله تعالى ضعيف اما اولا فلانهم لماافتضحوا اعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف واما ثانيا فلان قوله لدفع دهشتهم وتحيرهم فى بلاغته يقتضى ان تحيرهم فى بلاغته تحقق اولا منهم ثم دفع بالايقاظ وان امكن العناية فى دفعه * قوله (فلوكان من عندغيرالله) (لماعجزوا عن آخرهم) صفة مصدر محذوف اى عجزامتباعدا عن آخرهم بتضمين معنى التباعد وتجاوز العجز آخرهم وبلوغه غيرهم يوجب عموم العجز لهم بلا ريب والقول بان التجاوز بمعنى التعدى والمجاوزة يتعدى بنفسه والذى يتعدى بعن معناه العفو مدفوع بانه بتضمين معنى التباعد كما اشرنا اليه اذلا معنى للعفو هنا وبان التجاوز يتعدى بكلمة عن ايضا فى كلام من يوثق به كما قاله الشريف ومراده بمن يوثق به الشيخ الرضى وقيل عن بمعنى من والمعنى من آخرهم الى اولهم ووجهه ان عجز الكل انمايظهر بمشاهدة عجز الآخر وتذكر عجز الباقى الى الاول وعن هذا لم يقل من اولهم الى آخرهم ولايخفى ان هذا انمايتم فيما يتعين آخره واوله وهنا ليس كذلك الاان يعتبر اولا وآخرا والاولى ان يحمل الكلام فى مثل هذا على الاستعارة التمثيلية اوالكناية * قوله (مع تظاهرهم) اى تعاونهم على المعارضة والمضادة كما قال الله تعالى • وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين • قوله (وقوة فصاحتهم) اى بلاغتهم كما يدل عليه اشعارهم ودوانهم حتى قيل انه لم يعهد مثلهم فى الفصاحة والبلاغة فيما قبلهم ومن بعدهم وانما قال مع تظاهرهم لان حالهم المذكورة يوجب عدم عجزهم فهى اصل فى هذا المرام * قوله (عن الاتيان بمايدانيه) فضلا عمايساويه والجار متعلق بعجزوا ولايلزم تعلق الجارين اذ الاول لايكون متعلقا به بل لايصح تعلقه به اذ معنى العجز عن الآخر عدم القدرة عليه بل هو متعلق بالمقدر بالتضمين كما مر والضمير بمايدانيه راجع الى القرآن مرادا به اقصر سورة منه اذ القرآن يطلق على الكل وعلى البعض ايضا * قوله (و ليكون اول ما يقرع الاسماع) عطف على قوله ايقاظا ولقد راعى هنا ماهو المتعارف فى العلة الغائية من الايراد بالمضارع المصدرة باللام مع التفنن فى البيان وان كان الاول مستعملا ايضا كضربته تأديبا ومجئ اللام واظهاره لانتفاء شرط حذفها لعدم كونه فعلا لفاعل الفعل المعلل به وللتنبيه من اول الامر على انه مغاير للوجه السابق لانه بالنظر الى حال الكلام المنزل ولذا اعتبر فيه اقصر سورة من القرآن كما بيناه آنفا وهذا بالنسبة الى حال المتكلم به المنزل عليه وعن هذا حصل العجز بالنطق باسماء الحروف لابالمنطوق كما فى الاول وشتان ما بين الوجهين وهذا خارج عن الاوجه التى بينت فى اعجاز القرآن ولاضير فيه لما عرفت من انه ناظر الى نطق المتكلم وحاله والاوجه المذكورة ناظرة الى نفس المنزل المنطوق فلا اشكال بان الاعجاز بمادون اقصر سورة لم يثبت فكيف بالنطق باسماء الحروف * قوله (مستقلا) غيرمحتاج الى ما بعده (بنوع من الاعجاز) مغاير للاعجاز الذى حصل بالمنزل فانه بمقدار اقصر سورة يحتاج الى الكلمة بل الآية الى ما بعدها فى الاعجاز ولذا قال بنوع من الاعجاز اى بنوع غير متعارف فى الاعجاز * قوله (فان النطق باسماء الحروف مختص بمن خط ودرس) كما ان تلاوة القرآن كذلك * قوله (فاما من الامى الذى) الامى هو الذى لايقرأ ولايكتب كانه نسب الى الام فان الولد يولد من امه غير كاتب ولاقارئ ولاحاسب وهو وصف مدح للنبى عليه السلام وذم لغيره الاولى واما من الامى بالواو اذلايظهر وجه مافاده الفاء هنا * قوله (الذى لايخالط الكتاب) بضم الكاف وتشديد التاء جمع كاتب فاذا لم يخالطهم لايقدر ان يكتب وان يقرأ فان الكتابة تستلزم القراءة وليس بالعكس ولذا اختارهم دون القراء فالوصف وصف كاشف كتعريف الموصوف * قوله (فمستبعد) اى فالنطق بها مستبعد (مستغرب خارق للعادة) فيكون معجزة له عليه السلام من هذه الجهة فان من عاش بين اظهرهم اربعين سنة لم يمارس فيها علما ولم يشاهد عالما مع شهرة ذلك فيما بينهم ثم نطق باسماء الحروف وذلك لايكون الا وحيا من الله تعالى فلاوجه للاشكال بانه يمكن تعلم اسماء الحروف كلها ولو بسماع من صبى فى اقصر مدة فليس بالنطق بها استغراب واعجاز على انه لم ينقل ذلك الاشكال من المشركين ولو بطريق التعصب فلايناسب ايراده من اهل اليقين وما نقل عنهم فقد رده الله تعالى بقوله • ولقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر لسان الذى يلحدون

٢٤ اشياء خارجة عن القياسات التى بنى عليها علم الخط والهجاء ثم ماعاد ذلك بضير ولانقصان لاستقامة اللفظ وبقاء الحفظ وكان اتباع خط المصحف سنة لاتخالف قال عبدالله بن درستويه فى كتابه المترجم بكتاب الكتاب المتمم فى الخط والهجاء خطان لايقاسان خط المصحف لانه سنة وخط العروض لانه يثبت فيه على ما اثبته اللفظ ويسقط عنه ما اسقطه تم كلامه اراد بقوله وايضا الخ انه لما لم يتشبه فى هذه الفواتح ان المراد هو التلفظ بالاسامى اختير فى الكتابة ماهو اوجز واخف وهو صور المسميات وعلل عدم الاشتباه بامور ثلاثة الاول بشهرة امرها والثانى بعدم الفائدة فى التلفظ بها من غير ان يكون التلفظ على طريقة تعداد الحروف باسمائها والثالث يكون بعضها بحيث لايخطر ببال احد غير مورده الذى هو اى ذلك البعض عليه اى غير مورد الذى ذلك البعض المكتوب على حرف واحد وارد على ذلك الملفوظ الذى هو الاسم فانه اذا كتبت فى اول السورة ق او ص او ن هكذا مفردة على صورة المسمى لايلتبس على احد ان المراد بها اساميها وهى قاف وصاد ونون مركبة كل منها بثلاثة احرف حيث لايتردد فى ان المراد بها صيغ امر واقعة على حرف واحد ام غير ذلك فلما لم يلتبس اوثر ماهو اخصر واخف على الكاتب على ان بعضا من خط المصحف خارج عن قانون الكتابة وقياس على ماقال عبدالله بن درستويه قال ابن الانبارى عبدالله بن درستويه كان احد النحاة المشهورين والادباء المذكورين قال فى كتاب صنفه فى هذا الفن اعلم ان كتابة المصحف مثبتة بخط واحد على الاحرف السبعة وهى تنقسم الى مايوافق القياس والى مالا يوافقه بل يتلقى بالقبول لانها سنة واجبة الاتباع لانه رسم زيد بن ثابت رضى الله عنه امين رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما خالفه لحكمة بليغة ومعرفة خفية الا يرى الى قوله تعالى • ملك يوم الدين • فانه كتب بلا الف ولايجوز اثباتها لان اثباتها يؤدى الى مخالفة من قرأ بغير الف وكذلك قوله تعالى • فى غيابة الجب • كتبت بالتاء من غير الف اذ لو ثبتت لبطلت قراءة من قرأ بالوحدة ولو كتبت بالهاء ابطلت قراءة من قرأ بالجمع الى هنا كلامه اقول كتابة ملك بغير الف يؤدى الى مخالفة من قرأ مالك بالف وكذا قراءة غيابة الجب بغير الف يؤدى الى بطلان قراءة من قرأ غيابات بالجمع فيعود المحذور منه فلعل الوجه فيه ان فى حذف الالف يمكن ان تشبع الفتحة ويتولد من اشباعها الالف بخلاف اثباته فان مع وجود الالف فى الكتابة لاوجه للقراءة بلا الف وكذا لو كتبت غيابة بالهاء خرجت كتابة ٢٥

اليه اعجمى وهذا لسان عربى مبين • قيل عليه انه اذا عطف قوله وليكون اول الخ عطفا على ايقاظا تعلق بافتتحت وسببية عنصرية المسميات للكلام للافتتاح المعلل بكون اول مايقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز غيرظاهرة فالاولى فى التقرير ان يقال وعلية كون اول مايقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز للافتتاح المعلل بمدخول لماغير واضحة وجوابه ان عنصريتها للكلام يستند فى تقديمها فناسبه ان يكون ذكر اساميها المستقلة بنوع من الاعجاز اول مايقرع الاسماع فالعلة علة مصححة لاموجبة * قوله (كالكتابة والتلاوة) اى مثل الكتابة فانها مستغربة من الامى خارق للعادة فالكتابة ان وقعت منه عليه السلام فلا كلام فى التشبيه والاكما هو المشهور فالغرض مجرد بيان الاستغراب فلايجب وجود المشبه به وسيجئ فيه كلام فى قوله تعالى • وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولاتخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون • * قوله (سيما وقدراعى فى ذلك مايعجز عنه) اصله سى بمعنى مثل يقال هما سيان اى مثلان فمعنى لاسيما لامثل ٣ وما زائدة اوموصولة اوموصوفة وعدوه من كلمات الاستثناء لانه للاستثناء عن الحكم المتقدم ليحكم عليه على وجه اتم من جنس الحكم السابق فهو مغاير لسائر ادوات الاستثناء والمشهور ذكر اسم بعده معرب بالوجوه الثلثة ٢ واما ايقاع الجملة الحالية بعده كما وقع فى عبارة المصنفين كما اختاره المصنف هنا فلم يذكره النحاة وحكى الرضى انه يقال سيما بالتشديد والتخفيف مع حذف لاوكفى به قدوة وان انكر الدمامينى فى شرح التسهيل حيث قال لم اقف عليه لغيره وهو كثير فى كلام المصنفين * قوله (الاديب الاريب) العارف بالعلوم الادبية ومايلحق بها مما فصله ارباب الحواشى فى ديباجة الكتاب وهى اثنى عشر علما قيل وتسميتها ادبا والعارف بها اديبا من الاصطلاحات المولدة ومعناه فى لغة العرب الاخلاق والصفات الحميدة والاديب العاقل الرشيد قوله (الفائق فى فنه) اى فى فن الادب واختار بعض المحشين ان اعتراض صاحب التقريب انما يندفع بملاحظة قوله سيما اى المستغرب ليس مجرد النطق بها حتى يرد الاعتراض المذكور بل مع اللطائف التى ذكرت بعد سيما فان تلك اللطائف لايمكن رعايتها من الامى الابوحى ورد هذا بان صريح كلام صاحب الكشاف دال على ان المستغرب هو النطق باسامى الحروف مطلقا مع الاشتهار بعدم الاقتباس كذا نقل عنه قدس سره والمصنف وان لم يتعرض للشهرة صريحا لكنه يستفاد من قوله الذى لم يخالط الكتاب اذ مضمون الصلة حقه ان يكون معلوما للمخاطب كانه قيل واما الامى الذى انتم تعلمون لم يخالط الكتاب ولم يمارس علما ولم يلاق عالما فالنطق بها مستغرب لايكون الابالوحى واعتبارا للطائف خارج عن ذلك على ان قوله سيما انمايستعمل اذا تم ماقبله وجعل مابعده زيادة تأكيد لما عرفت من ان معناه للاستثناء عن الحكم المتقدم ليحكم عليه على وجه اتم يحكم من جنس الحكم السابق وهذا يقتضى ان يتم الحكم بدون ملاحظة مابعد سيما ولك ان تقول ان كان مابعد سيما ملحوظا فيما قبله كان تصحيح علية كون اول مايقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز للافتتاح المعلل بمدخول لمامشكلا جدا * قوله (وهو) اى مايعجز عنه الاديب فضمير عنه راجع الى ما لا مصدر راعى كما قيل نظرا الى قوله اورد * قوله (انه اورد فى هذه الفواتح) اى اوائل السور التى افتتحت باساميها او بمسمياتها * قوله (اربعة عشر اسما) دالا على مسماه مرادا به فلا ينافى ماسبق من ان الاولى رجوع ضمير منها فى قوله افتتحت السور بطائفة منها اذا افتتاح الشئ انما كان بذكر اسمه وكون الاسم اربعة عشر لاسقاط المكرر والا فمجموع الاسامى ثمانية وسبعون اسما وهى الالف واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون * قوله (هى نصف اسامى حروف المعجم) اى الحروف المقطعة نقل عن الليث ان الحروف المقطعة سميت معجمة لانها لابيان لها وان كانت اصلا للكلم كلها وقد شاع فى كلام المصنفين تخصيص المعجمة بالمنقوطة وتسمية غير المنقوطة بالمهملة نقل عن الجوهرى العجم النقط بالسواد كالتاء عليها نقطتان يقال اعجمت الحروف وعجمته بالتشديد ولاتقول عجمته مخففا ومنه حروف المعجم وهى الحروف المقطعة التى يختص اكثرها بالنقط من سائر حروف الاسم ومعناه حروف الخط المعجم على ان المعجم اسم مفعول فيكون من اضافة الموصوف الى الصفة مثل صلوة الاولى وفى القاموس اى حروف الاعجام على ان المعجم مصدر اى حروف من شانها ان تعجم اى تنقط فلايكون من اضافة الموصوف الى الصفة اشار بقوله من شانها الى وجه التسمية بالمعجم اى من شانها ان تعجم سواء كانت معجمة بالفعل كالتاء والثاء ونحوهما اوغير معجمة بالفعل لكن من شانها ان تعجم فيكون معجمة بالقوة وقد اشير آنفا الى ان التسمية بالمعجمة بناء على التغليب وجوز المحقق

٢ قوله معرب بالوجوه الثلثة اما الجر فباضافة سى اليه فى صورة زيادة ما والرفع على انه خبر مبتدأ محذوف فى صورة كونها موصولة اوموصوفة واما النصب فعلى الاستثناء لان النحاة عدوه من الاستثناء كما عرفت لكن هذا الاستثناء يغاير سائره لما ذكرنا فى الاصل والواو فيما بعده اعتراضية لاعاطفة اوحالية كما فهم من كلام الرضى ويؤيده كلمة قد فى قول المصنف وقدراعى فهى جملة حالية والمعنى ان النطق باسماء الحروف كيف مااتفق مستغرب من الامى ونوع معجزة له خصوصا حال كونه مراعيا فى ذلك مايعجز عنه الاديب سعد

٣ قوله وما زائدة ومعناه حينئذ نفى المثل فقط اى لامثل وعلى كونها موصولة اوموصوفة معناه نفى المثل مع الشئ المعرف اوالمنكر هذا اصله ثم جعل بمعنى خصوصا فنصب سى فى الاصل على انه اسم لاالتى لنفى الجنس والخبر محذوف والتقدير لامثل كذا موجود وبعد جعله بمعنى خصوصا يكون منصوب المحل على المصدر لقيامه مقام خصوصا واللفظ يكون باقيا على نصبه الذى كان له فى الاصل حين كان اسم لا اذ المنقول مجموع لاسيما اذ المناسبة انما يتحقق بين معنى لاسيما وبين التخصيص لاسى وحده كذا قالوا لكن الظاهر ان يكون منصوبا تقديرا لامحلا سعد

٢٥ غيابة عن امكان قراءة غيابات بالجمع لان التاء يجب ان تكتب فى جمع المؤنث السالم طويلة لاتكتب على صورة الهاء المدورة فلو كتبت فى المفرد على صورة الهاء واريد القراءة بالجمع باشباع فتحة الباء لكانت الواقع فى الجمع هاء وهذا غيرجايز فى الجمع فطولت التاء فى غيابت لتحتمل كتابة القراءتين ومن الاشياء الخارجة عن قياس الخط انه يكتب رحمت بتاء طويلة فانه وقع فى مصحف الامام كذلك وقد وقع ايضا والليل بلام واحدة على صورة واليل قال القطب رحمه الله فى تقرير كلام الكشاف سؤالا وجوابا تقرير السؤال ان قاعدة الخط انه اذا سمى باسماء الحروف يكتب على صورة الاسماء لاعلى صور الحروف فلا بد ان يكتب بصورة ياسين لابصورة يس فلوكانت الفواتح اسماء للسور وجب ان تكون على صورة الاسماء فلم تكتب على صورة المسميات فان الم لايكتب على صورة الف لام ميم ويكتب على صورة الحروف واجاب بثلاثة اجوبة ٢٦

التفتازانى نقلا عن بعضهم ان يكون معنى الاعجام ازالة العجمة بالنقطة بان يكون الهمزة للسلب مثل اشكيته قال صاحب الكشف قائل هذا الكلام هو الازهرى وهو ثقة فالظاهر انه سمع هذا اللفظ بهذا المعنى فى موضع لايحتمل غيره فلا يرد اشكال الدماميني بانه انما يتم اذا كان جعل الهمزة للسلب مقيسا او مسموعا فى هذه الكلمة على ان مجئ افعل للتعدية وللسلب ونحوها قياسى كما يشهد به بيان ائمة علم التصريف لكن بقى ان الحروف المقطعة غير زائل عجمتها بالنقط لانها لا بيان لها كما مر نقلا عن الليث فلا يظهر وجه كونه للسلب والقول بانه كانه لما نقط زال ابهامه والتباسه بغيره من الحروف ضعيف لان ازالة الابهام بهذا المعنى بسبب هيئة الحروف فى الكتابة فى الاكثر واما فى الاقل كالحاء والجيم والدال والذال فنسبة ازالة الابهام الى النقط ليس باولى من عكسه كما لا يخفى نعم لو تم هذا لكان التوفيق بين قولهم الحروف المقطعة معجمة غير مفهمة للمعنى وبين قولهم الحروف المعجمة اى ازالة عجمتها بالنقط حاصلا لتغاير الجهتين وتخالف المسلكين وايضا هذا المعنى مختص بالحروف المنقوطة وكلامهم صريح فى العموم وبالجملة جعل الهمزة على السلب تكلف بل تعسف * **قوله** (ان لم يعد فيها الالف) اى فى حروف المعجم قال ابن جنى فى نشر الصناعة اعلم ان صورة حروف المعجم عند الكافة تسعة وعشرون حرفا اولها الالف وآخرها الياء على المشهور من ترتيب حروف المعجم الا ابا العباس المبرد فانه يعدها ثمانية وعشرون اولها الباء الموحدة ويدع الالف من اولها ويقول هى همزة لا تثبت على صورة واحدة وليس لها صورة مستقرة ويكتب تارة ياء وتارة واوا وتارة الفا فلا اعدها مع الحروف التى اشكالها معروفة محفوظة وهو غير مرضى عندنا انتهى قوله هى همزة اى جعل الالف والهمزة واحدا ٢ محتجا بان كل حرف يوجد مسماه فى اول اسمه والالف اوله همزة ونقض بانه يلزم منه كون الهمزة هاء لان الهاء اول اسمها والقول بانه اسم مستحدث لا يفيد ولك ان تقول فى الجواب ان اسم الهمزة فى الاصل حقها ان يقال امزة لكنها ابدل هاء ٣ ولذا قيل دليل تعددهما ابدال احدهما من الآخر كما فى الآل والاهل واراق وهراق والشئ لا يبدل من نفسه فلا نقض به * **قوله** (حرفا برأسها) اما بان لا تعد حرفا اصلا بناء على انها فى الاغلب تكون منقلبة عن الواو والياء والهمزة او متولدة من اشباع الفتحة او تعد حرفا لكن لا برأسها بل تدرج مع الهمزة تحت مدلول الالف بناء على ان اسم ٤ الالف يتناولهما معا اذ التغاير بينهما باعتبار السكون فى الالف والحركة فى الهمزة وذلك لا يلايم ما سبق من المصنف من انه استعيرت الهمزة مكان الالف فانه كالنص بان الالف للساكن وانه حرف بحيالها لكن ان فرض عدم عدها فيها حرفا برأسها كما يومى اليه ايراد لفظة ان المفيدة للشك يكون الاسامى ثمانية وعشرين ونصفها المحقق اربعة عشر والرأس حقيقتها معروفة ويستعمل فى الاول توسعا مثل رأس السنة والرئيس كرأس القوم وهنا بمعنى الاستقلال بعلاقة اللزوم فان الحيوان لا يستقل بدون الرأس ٥ **قوله** (فى تسع وعشرين سورة) حال من مفعول اورد او صفة مصدر محذوف اى ايرادا كائنا فى تسع الخ او بدل من الفواتح باعادة الجار والاحتمال الاول هو المعول * **قوله** (بعددها) اى بعدد حروف المعجم اما حال مما قبله او خبر لمحذوف اى وهى كائنة بعددها (اذا عد فيها الالف) اى الساكنة لانها اسم للمدة التى هى وسط قال مثلا كما هو المتعارف عند الجمهور واختاره المصنف قال الشيخ الجزرى * فالف الجوف واختاها وهى * حروف مد للهواء تنتهى * ثم لاقصى الحلق همزها انتهى وهذا صريح فى ان الالف اسم للساكن فقط وانه لا مخرج له محقق والهمزة اسم للمتحرك وان لها مخرجا محققا فلا يمكن اداؤهما بلفظ واحد والا لاختل البيان والظاهر ان مراد المصنف فيما مر واستعيرت الهمزة مكان الالف اى ان الالف المتحركة اقيمت مقام الالف بمشابهتها اياها فجعلت اسما للالف الساكنة فاذا قيل الالف كذا اريد بها الالف الساكنة دون المتحركة لاختلافهما حكما كما عرفت من كلام العلامة الجزرى وسائر ارباب علم التجويد فالقول بان الالف ٦ مشترك بين الساكن والمتحرك كما ذهب اليه المحققان الفاضل التفتازانى والمدقق الجرجانى وتبعهما بعض المحشين سواء كان اشتراكا لفظيا او معنويا ضعيف جدا واما الاشكال بانه يلزم على هذا التقدير ان الاسم يكون للالف المتحركة اذ الهمزة اسم مستحدث فجوابه ما مر من ان الاصل فى اسم الالف المتحركة حقها ان تكون امزة لكن ابدل الهمزة هاء كما صرح به فى شرح الجزرى وبيناه سابقا فلا يلزم عدم كونها مسمى باسم حين نزول القرآن والمصنف راعى كلا المسلكين عدم عد الالف وعدها احترازا عن تعطيل واحد منهما واختار عدم العد فى الاول والعد فى الثانى

(٣ كذا فى شرح الجزرى منه)

(رعاية)

٢ جارية على الالسن موجودة فى اللفظ يستدل عليها بالعلامات فعنده الالف اسم للساكنة كما هو المختار عند المصنف حيث قال لتعذر الابتداء بها فيما مر منه

٤ والقول بان المصنف اراد بالالف انه اسم لكل واحدة من الالف الساكنة والمتحركة وهو المذكور فى التهجى دونها ضعيف لما سيجئ منه

٦ فان قيل فعلى ما ذكرت من الالف المتحركة له اسم مستقل له وهو الهمزة اصلها امزة يلزم انما اورد فى هذه الفواتح نصف اسامى حروف المعجم تقريبا لا تحقيقا وهذا يخالف كلام المصنف فالحق ما اختاره المحشون قلنا نعم ما هو المتبادر من كلام الشيخين ذلك لكن يخالفه ما ذكرنا من ارباب التجويد وتطبيق كلامهما على ما ذكر حسن منه

٣٦ الاول لا شك ان الكلم مركبة من الحروف واستمرت العادة اذا تهجيت وكتبت ان تلفظ باساميها ويكتب بالحروف كما ان ضرب مركب من حروف منه ره به واذا تهجيت تلفظ باساميها ويقال ضاد راء باء واذا قيل للكاتب اكتب ضاد يكتب الحرف نفسه وهو ضه لا اسمه وهو ضاد واذا قيل اكتب الراء يكتب زه فلما كان جميع الكلم مركبة من الحروف وكان يلفظ بالاسماء ويكتب بالحروف عمل فى هذه الفواتح على هذه الطريقة وهى ان يلفظ بالاسماء فيقال الف لام ميم وتكتب بالحروف فيكتب الم وهذا قياس اسماء الحروف على سائر الكلم الجواب الثانى ان اسماء الحروف اذا سمى بها انما تكتب على صور الاسماء لئلا يؤدى الى الالتباس فان اسم ياسين يلتبس بلبس وليس واسم الف لام ميم بالم والم الى غير ذلك وههنا والم امور اربعة امنت وقوع اللبس فيها الاول شهرة امر هذه الفواتح فانها تمنع اللبس الثانى اقامت السن الاسود والاحمر على قراءتها الثالث ان اللافظ اولم يهجج بها ولا يقول الف لام ميم بل يقول الم لا يحلى بطايل اى لا يظفر بفائدة الرابع ان بعضها مفرد لا يخطر ببال الا ما ورد عليه فلا يقال صه بل صاد الجواب الثالث واليه الاشارة بقوله وقد اتفقت اى ولئن سلم ان ذلك لبس على قاعدة الخط لكن خط المصحف مستثنى من قواعد الخط كما ذكر فى كتاب الكتاب المتمم فى الخط والهجاء والكتاب الثانى بمعنى الكتابة اى كتاب الكتابة الى هنا كلامه اقول ما ذكر فى الكشاف من وجوه الامن من اللبس ثلاثة وهى ما وقع فى حيزان فى المواضع الثلاثة لا اربعة فان قوله واقامة السن الاسود والاحمر لها ليس وجها برأسه بل هو عطف على شهرة على سبيل التفسير لكن ظن القطب رحمه الله قوله واقامة الخ وجها آخر فربع الوجوه ٢٧

رعاية التناسب فى كل منهما * **قوله** (مشتملة على انصاف انواعها) حال من اربعة عشر فيكون حالا مترادفة على وجه او حالا متداخلة من الضمير فى تسع وعشرين انصاف جمع نصف والمراد بانصاف انواعها بالصفات المشهورة مثل ذكر نصف المهموسة كما سيجئ لكن المراد بالنصف اعم من التحقيق والتقريبى والا فانواعها كثيرة ذكر بعضهم اربعة واربعين نوعا وبعضهم زاد وبعضهم لدليل لا حينئذ لهم فالمراد مشاهير انواعها وايضا المراد بالاشتمال على انصاف الانواع باعتبار الاكثر اذ قد يشتمل على ثلثى نوع كما فى حروف الصفير وقد يشتمل على تمام النوع كحروف الغنة وهى الميم والنون الساكنة والحرف المكرر كما سيجئ من المص تفصيلا ولما كان عند اهل العربية الاجناس والانواع سيان فى الاستعمال اختار صاحب الكشاف الاجناس والمصنف الانواع ومرادهما واحد وهو النوع المصطلح عند الميزانيين اذ تحت هذه الاقسام الجزئيات الحقيقية اذ فوقها حروف الهجاء ثم مطلق الحروف ثم مطلق الصوت فهذه الصفة وقعت فى آخر السلسلة منتهية الى الاشخاص كالانسان فما اختاره المصنف اولى وهذه الانواع ٢ المعانى المراد بها متحققة فى وقت النزول وان كان الاسامى الدالة عليها مستحدثة ثم التقسيم المذكور تقسيمات متعددة متداخلة غير متباينة وتمايزها بالاعتبارات على ما هو شان التقسيمات الاعتبارية فان الحرف الواحد يجتمع فيه اقسام كالمهموسية والرخوة والاستعلاء والانفتاح وضدها كما لا يخفى على من له ممارسة بعلم التجويد * **قوله** (فذكر من المهموسة) الفاء للتفصيل فانه لما اجمل اولا بانها مشتملة على انصاف انواعها فشرع فى تفصيل تلك الانواع * **قوله** (وهى ما يضعف الاعتماد على مخرجه) اى سميت تلك الحروف مهموسة لجريان النفس معها لضعفها وضعف الاعتماد عليها عند خروجها واكتفى المصنف بما ذكره لانه مشعر بجريان النفس واشتقاقها من الهمس وهو الصوت الخفى قال تعالى «فلا تسمع الا همسا» اى الا حس مشى الاقدام الى المحشر او حس كلام اهله من هول ذلك المنظر وهو المناسب الاولى اعلم ان الهواء الخارج من داخل الانسان ان خرج بدفع الطبع يسمى نفسا بفتح الفاء وان خرج بالارادة وعرض له تموج بتصادم جسمين يسمى صوتا واذا عرض للصوت كيفا من كيفيات مخصوصة باسباب معلومة تسمى حروفا فالصوت معروض للحرف ومقدم عليه بالطبع وهو كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء الى الصماخ والحروف كيفية عارضة للصوت يصير بها قطعا مختلفة بالآت معدة لذلك من الحنجرة والعضلات والشفة فالنفس الضرورى مطية للصوت ومركب للحروف والمخرج عبارة عن موضع خروج النفس فى الاصل لكنه هنا عبارة عن الحيز المولد للحرف او عبارة عن موضع ظهوره وتميزه عن غيره فلذا قالوا فى تعريف الحرف هى صوت معتمد على مقطع محقق وهو ان يكون اعتماده على جزء معين من اجزاء الحلق واللسان والشفة او مقطع مقدر وهو هواء الفم اذ الالف لا معتمد له ٣ فى شئ من اجزاء الفم بحيث انه ينقطع فى ذلك الجزء ولذا يقبل الزيادة والنقصان واذا عرض للحروف كيفيات اخرى بسبب الآلات تسمى تلك الكيفيات صفات والمراد بالاعتماد على المخارج ممانعتها ومصادمتها للنفس الخارج ولهذه الممانعة مراتب متفاوتة قوة وضعفا فان ضعفت بحيث لا يظهر اثر معاوقته اصلا فهناك لا يتكيف شئ منه بكيفية الصوت والحرف فيصير نفسا ساذجا وان قويت لكن لا الى حد يتكيف كله بكيفية الصوت والحرف بل بعضه فهو الهمس وان قويت واشتدت حتى يتكيف كله بتلك الكيفية فهو الجهر ويقرب منه ما قيل ان النفس الخارج الذى هو صفة حرف ان كانت مكيفة بكيفية الصوت حتى يحصل صوت قوى كان الحرف مجهورا وان بقى بعضه بلا صوت يجرى مع الحروف كان الحرف مهموسا والذى يعرف بغايتهما انك اذا كررت القاف فقلت ققق وجدت النفس الخارج كله متكيفا بكيفية الصوت محصورا لا تحس معها بشئ واذا قلت ككك اى اذا كررت الكاف المهموسة وجدت بعض النفس باقيا بلا صوت لما عرفت من انها ضعفت فى نفسها وضعف الاعتماد عليها ولضعف اعتمادها لا تقوى على منع النفس فيجرى معها النفس وجرى النفس مع الحروف مما يضعفها ٤ بخلاف المجهورة كما فى الجاربردى لكن الظاهر ان المراد بضعف الحروف فى نفسها ضعف الاعتماد على المخرج اذ لا معنى لضعفها فى نفسها مع قطع النظر عن الاعتماد ويؤيده قول سيبويه فى كتابه حيث قال المهموس حرف ضعيف الاعتماد فى موضعه حتى جرى معه النفس ولم ينقطع جريه حتى امكن ان يتلفظ به ويتنفس فاذا سميت بذلك لجريان النفس معها لضعفها وضعف الاعتماد عليها فى مخارجها * **قوله** (ويجمعها) اى المهموسة (ستشحثك خصفه) الشحث الالحاح فى المسئلة ومنه يقال للمكدى شحاث معناه ستكدى عليك هذه

٢ اعلم ان هذه الانواع صفات للحروف والمراد بالصفة هنا عوارض تعرض للاصوات الواقعة فى الحروف من الجهر والرخاوة والهمس والشدة وامثال ذلك فالمخرج للحرف كالميزان يعرف به ماهيته وكميته والصفة كالمحك اوالنا قد يعرف بها هيئته وكيفيته وبهذا يتميز بعض الحروف المشتركة فى المخرج عن بعض حال تأديته وقال الرمانى وغيره لولا الاطباق لصارت الطاء دالا والظاء ذالا ولصارت السين صادا والصاد سينا فسبحان من دقت فى كل شئ حكمته منه

٣ اذا لم يعتمد الالف على شئ من اجزاء الفم فيكون صوتا لا حرفا منه

٤ ويخدشه ما قيل ط من انه وجعله الضعفين علة للجريان اولى من ضمهما اليه وجعل المجموع علة للتسمية ومن ضم الاول خاصة وجعل الثانى بانفراده علة للجريان فتأمل انتهى منه

٦ المكدى بتشديد الدال الذى يسئل الناس بالالحاح منه

(ط ابن الحنبلى كما فى الشهاب منه)

٢٧ قال الطيبى رحمه الله قوله ان اللافظ بها وقوله وان بعضها مفرد معطوفان على شهرة امرها وقال مولانا سعد الدين رحمه الله قوله وان اللافظ عطف على شهرة فوقع ان المفتوحة مع اسمها وخبرها فى موقع اسم ان المكسورة اقول يلزم من هذا دخول حرف على حرف مثله اذ يكون التقدير وان ان اللافظ وهو غير جائز اللهم الا ان يقال لا يلزم جواز وقوع المعطوف حيث يقع المعطوف عليه كما فى رب شاة وسخلتها حيث لا يجوز رب سخلتها لان رب لا يليها الا نكرة ويجوز زيد لقيت غلامه ورجلا صالحا ولا يجوز زيد لقيت رجلا صالحا

قوله ايقاظا لمن تحدى بالقرآن التحدى طلبة المعارضة اى لمن طولب منه المعارضة بالقرآن و **قوله** تنبيها عطف على ايقاظا عطف التفسير **قوله** لما عجزوا عن آخرهم هذا عبارة عن شمول العجز واستيعابه لجميعهم فان العجز اذا صدر عن آخرهم يكون قد صدر عن جميعهم اذ قد افاد ان العجز ابتدأ صادرا عن اولهم واحدا بعد واحد الى ان صدر عن آخرهم فالمعنى عجزا صادرا عن آخرهم لا عجزا متجاوزا عن آخرهم لان تجاوز عنه انما يستعمل فى معنى عفا عنه وهذا ليس بمناسب هنا ولا عن آخرهم الى اولهم لان مقابل الى من لا عن قوله عن الاتيان بما يدانيه متعلق بعجزوا فانه هو المعجوز عنه وعن الاول غير متعلق به بل بمحذوف على ما صورناه فلا يرد عليه ان حرفى جر بمعنى واحد لا يتعلقان بلا عطف على متعلق واحد

المرأة وخصفة ٢ اسم امرأة كذا فى الجاربردى وفى القاموس خصفة بن غيلان ولم يذكر فيه ولا فى الصحاح شحث وفى القاموس شحث كلمة سريانية يفتح به المغاليق من غير مفتاح قيل وفى القاموس الشحاث للشحاذ من لحن العوام واصل الشحذ السن واستعير لالحاح السائل وقد صحح لغته على انه من الابدال فان الذال تبدل ثاء فلا غلط فيه بل هو عربى صحيح استعماله استعمله من يوثق به وذكر الراغب فى مفرداته وبالجملة وقع النزاع فى ثبوت شحث وبعد تصريح صاحب القاموس بانه كلمة سريانية لا وجه لما قيل انه عربى استعمله من يوثق به والقول بانه معرب كذا ل كردن يحتاج الى النقل من الثقات وقيل انه لا يبعد ان يكون شحث مأخوذا من الشحث وهى كلمة سريانية يفتح بها المغاليق بغير مفتاح اى ستفتح مغاليقك بلا مفتاح خصفة وهذا اقرب وان كان فيه نوع بعد (نصفها) مفعول فذكر آخره ليليه تفصيله ولو اخر قوله من المهموسة من مجموعهما لكان بين المبين والمبين طولا فاحشا * **قوله** (الحاء والهاء والصاد والسين والكاف) الحاء كما يكون مهموسة يكون مستفلة ورخوة ومنفتحة ومصمتة والصفات الضعيفة محققة فيها وهى الهمس والاستفالة والرخوة والانفتاح سوى الزلق والصفات القوية وهى الجهر والشدة والاستعلاء والاطباق والاصمات متحقق منها فى الحاء الاصمات فقط فليكن هذا ايضا من اللطائف التى يعجز عنها الاديب اللبيب والهاء وهى ايضا كما تكون مهموسة تكون مستفلة ورخوة ومنفتحة ومصمتة والكلام فيها مثل الكلام فى الحاء والصاد وهى مستعلية ومطبقة ورخوة ومصمتة وصفاتها الثلث ضعيفة والثنتان منها قوية وهى الاستعلاء والاطباق وهذا من اغرب اللطائف والسين مستفلة رخوة منفتحة مصمتة وهى مثل الحاء والهاء والكاف وهى شديدة مستفلة منفتحة ومصمتة وواحدة منها قوية وهى الشدة وماعداها ضعيفة ومابقى من المهموسة الفاء والثاء المثلثة والشين والخاء المعجمتين والتاء المثناة من فوق * **قوله** (ومن البواقى المجهورة نصفها) عطف على قوله من المهموسة وصف البواقى بالمجهورة للاشارة الى انه لا واسطة بينهما واحترز به عن الحروف البواقى من المهموسة كما ذكرنا والمراد بالمجهورة ما اشرنا اليه ما يمنع النفس جريانها معها لقوتها وقوة الاعتماد على مخرجها عند خروجها وهو فى اللغة الصوت القوى الشديد ولما كان بين المهموسة والمجهورة تقابل وتعريف احدهما منفهم من تعريف الآخر لم يتعرض تعريف المجهورة اكتفاء بتعريف المهموسة ولو عكس بتقديم المجهورة لكان اولى لقوتها الا ان يقال ان المهموسة لقلتها سهل ضبطها فبينها اولا ليعلم ان ماعداها مجهورة وهى تسعة عشر فالمراد بقوله نصفها نصف تقريبى وان لم يعد الالف حرفا برأسها فالنصف حينئذ تحقيقى كما فى المهموسة لكن المختار عند المص عد الالف حرفا برأسها * **قوله** (يجمعه) مد القول اى (لن يقطع امر) بصيغة المجهول فان حروفها تسعة وتفنن حيث ذكر هنا ما يجمع النصف ولم يذكر ما يجمع المجموع وفى المهموسة عكس الامر ويجمع مجموع الحروف المجهورة ظل قو ربض اذ غزا جند مطيع لكنه لم يشتهر اشتهار ستشحثك خصفة القو موضع وربض بالتحريك المأوى * **قوله** (ومن الشديدة) اى وذكر من الحروف الشديدة (الثمانية المجموعة فى اجدت طبقك) وفيه تفنن ايضا اجدت على صيغة الخطاب بقرينة طبقك من الاجادة وطبقك بفتح الباء ونصب القاف اى جملت طبقك جيدا فالحروف الشديدة الهمزة والجيم والدال والتاء والطاء والباء والقاف والكاف والشدة فى اللغة القوة وسميت شديدة لمنعها الصوت ان يجرى معها فعلم الفرق بين المجهورة والشديدة بان المعتبر فى المجهورة عدم جريان النفس معها مع تحركه وفى الشديدة عدم جريان الصوت معها عند اسكانها فى مخرجها ولا يستلزم احدهما الآخر فانه يجرى النفس ولا يجرى الصوت مثل الكاف عند اسكانها فى مخرجها والتاء كذلك وقد يجرى الصوت ولا يجرى النفس كالضاد والعين مع تحركهما وقد يجتمعان فى مثل قاف باعتبارين فانها من المجهورة ومن الشديدة ايضا وكذا الحال فيما يجتمع فيه الوصفان فعلم منه ان بين المجهورة والشديدة عموما وخصوصا من وجه وكذا بين المهموسة والشديدة عموم وخصوص من وجه (اربعة) مفعول ذكر المقدر بواسطة العطف (يجمعها اقطك) بفتح الهمزة وكسر القاف ثم طاء مهملة طعام يتخذ من اللبن ولما صرح اولا ان الشديدة ثمانية وهنا صرح بان نصفها اربعة لرعاية التناسب بخلاف الاول فانه لم يصرح فيهما العدد لا فى الاصل ولا فى النصف * **قوله** (ومن البواقى) اى وذكر من الحروف الباقية بعد ثمانية الشديدة وهى عشرون حرفا ان لم يعد الالف حرفا برأسها واحد وعشرون حرفا ان عد * **قوله** (الرخوة) بالجر صفة للبواقى (عشرة) مفعول ذكر المقدر وهى نصفها تقريبا او تحقيقا ثم كون الرخوة الباقية بعد الثمانية الشديدة احدا وعشرين او عشرين بناء على عدم كون الواسطة بين الشديدة والرخوة كما ذهب اليه البعض

وقوله ليكون اول مايقرع الاسماع الخ عطف على ايقاظا وهذا هو الوجه الآخر لتسمية السور بهذه الاسماء والفرق بين هذا الوجه وبين الوجه السابق عليه مع ان كلا منهما دليل الاعجاز ان دلالة هذا الوجه على الاعجاز والغرابة انما هى من انفس تلك الاسماء باعتبار صدورها عمن لم يجر منه تعلم ودلالة ذلك باعتبار الالفاظ والتنبيه على غرابة لفظ القرآن بكمال بلاغته فلو تحدى به كاتب وقارئ لجاز بخلاف الثانى فانه انما يصلح لان يتحدى به الاميون والحاصل ان الاول بالنسبة الى القرآن الموحى على النبى وحكى بلفظه عليه الصلاة والسلام والثانى بالنسبة الى المبلغ الذى هو النبى عليه الصلاة والسلام فالوجه الاول ناظر الى ان يرجع الضمير فى مثله فى قوله تعالى • فاتوا بسورة من مثله • الى القران والوجه الثانى على ان يرجع الى الرسول صلى الله عليه وسلم

قوله فامامن الامى الذى لم يخالط الكتاب فمستبعد مستغرب خارق للعادة قال صاحب التقريب فيه ضعف لانه يمكن تعلمه ولو بسماع من صبى فى اقصر زمان واجاب عنه الفاضل الطيبى بان صدور مثل هذه الالفاظ من مثله وهو ممن لا يمارس الخط والقراءة ولم يشتهر به سواء تعلم اولم يتعلم بديع وغريب وكان حكمه حكم العرب العرباء اذا تكلم بالزنجية مثلا فطلق التكلم به منه غريب قال صاحب الكشاف فكان حكم الناطق بذلك مع اشتهار انه لم يكن ممن اقتبس شيأ من اهله حكم الاقاصيص المذكورة فى القرآن التى لم تكن قريش ومن دان بدينها فى شئ من الاحاطة بها فى ان ذلك حاصل له من جهة الوحى وشاهد بصحة نبوته وبمنزلة ان يتكلم بالرطانة من غير ان يسمعها من احد وهذا السؤال الذى قرره صاحب التقريب هو الذى اورده القطب رحمه الله فى حواشيه حيث قال وههنا سؤال وهو ان الصبيان يقرؤن فى المكاتب اسماء الحروف ويحفظون بساعة فالتكلم مما لا يدل على الاعجاز وان كان المتكلم اميا لجواز تعلمه بسماع من صبى فى اقصر زمان واشار صاحب الكشاف الى جوابه بقوله واعلم انك اذا تأملت ما اورده الله تعالى فى الفواتح من هذه الاسماء وجدت نصف اسامى حروف المعجم اربعة عشر الخ وتقريره انا لا نقول مجرد التلفظ باسامى الحروف يدل على الاعجاز بل الدال على الاعجاز التلفظ بهذه الاسامى الواقعة فى فواتح السور من الشخص الامى فان هذه الاسامى مشتملة على فوائد يستحيل ان يتلفظ بها امى الا من جهة الوحى منها انها نصف اسامى الحروف فى تسع وعشرين سورة على عدد الحروف ومنها اشتمالها على انصاف اجناس الحروف ومنها ان الحروف الغير المذكورة مغلوبة بالمذكورة ومنها ان من الحروف المذكورة ما اكثر وقوعا فى كلام العرب ٢٢

واختاره المصنف وبعضهم اثبت الواسطة بينهما واختاره ٧ الشيخ الجزرى حيث قال وبين رخوة والشديدة لن عمر ولن بكسر اللام امر من لان يلين وعمر منادى بحذف حرف النداء وجه ما اختاره المصنف هو ان الشديدة سميت شديدة لمنعها الصوت ان يجرى معها وينحصر جرى صوتها عند اسكانها ٢ فى مخرجها سواء كان الانحصار المذكور تاما اولا والرخوة سميت رخوة لجرى الصوت معها عند اسكانها حتى لانت عند النطق بها وضعف الاعتماد عليها سواء كان الجرى المذكور تاما اولا فلا واسطة بينهما بل ماعده البعض ما بين الشديدة والرخوة داخل فى الشديدة اوفى الرخوة واما من قيد الانحصار المذكور والجريان المذكور بالتمام فالحروف التى لا يتم الانحصار المذكور والجريان المذكور تكون واسطة بينهما وتلك الحروف ثمانية كما فى الشافية يجمعها لم يروعنا اوخمسة كما اختاره الشيخ الجزرى يجمعها لن عمر كما مر واختار المصنف ما اختاره لتقليل الاقسام فانه قريب الى الافهام ثم مثلوا لها بالحج فانك لو وقفت على قولك الحج وجدت صوتك راكدا محصورا حتى لو رمت مد صوتك لم يمكنك ذلك ولو وقفت على قولك الطش ٣ وجدت صوت الشين جاريا بمده ان شئت * **قوله** (يجمعها حس على نصر) حس على وزن حمر جمع احس مهمل الحروف بمعنى المتصلب فى الدين ويعدى بعلى اى هم اشداء على نصره * **قوله** (ومن المطبقة) اى وذكر منها وسميت بها لانطباق ما يحاذى اللسان من الحنك الاعلى عند خروجها لانك ترفع اللسان اليه فيصير الحنك الاعلى كالطبق على اللسان فتكون الحروف التى تخرج من بينهما مطبقا عليها فالحروف مطبق عليها فهو من قبيل الحذف والايصال كالمشترك فيه والاطباق ٤ ابلغ من الاستعلاء ولعل لهذا قدمه عليه والشيخ الجزرى قدم الاستعلاء لانه اعم منه * **قوله** (التى هى الصاد والضاد والطاء والظاء) ولم يعرفها لان الغرض هنا تعيين انواع الحروف باعيانها واعدادها توضيحا للطائف التى اوردت فى الفواتح واما المهموسة فانما عرفها تنبيها على ماهو المختار فى تعريفها فان فيه اختلافا ولذا لم يتعرض لتعريف الشديدة والرخوة وكثير من الصفات (نصفها ومن البواقى) اى وذكر من الحروف الباقية بعد الاربعة المطبقة (المنفتحة نصفها) وذلك النصف اثنا عشر حرفا وهى الالف واللام والميم والراء والكاف والهاء والياء والعين والسين والحاء والقاف والنون وهذا نصف تحقيقى الحروف التى هى اربعة وعشرون ان لم يعد الالف حرفا برأسها ونصف تقريبى ان عد والمصنف حين ذكر احد الضدين ذكر الضد الآخر بقوله ومن البواقى الخ ثم حاول ذكر الضدين الآخرين بترك قول ومن البواقى حيث قال ومن المطبقة ومن القلقلة الخ اذ قد عرفت ان تقسيم الصفات تقسيمات متداخلة متمايزة بالاعتبار قوله المنفتحة بكسر التاء على زنة اسم الفاعل لاغير واما المطبقة بفتح الباء وجوز بعض شراح الجزرى كسر الباء على التجوز كالتجوز فى المستعلى ثم انها سميت بالمنفتحة لانها ينفتح ما بين اللسان والحنك عند النطق بها وخروج الريح من بينهما وهو واقعة الافتراق * **قوله** (ومن القلقلة) اى وذكر فى الفواتح (وهى حروف تضطرب عند خروجها) اى عن مخرجها ويقال لها حروف اللقلقة ايضا وكلاهما بمعنى الحركة وهى المرادة بقوله تضطرب فانه افتعال من الضرب معناه ماذكر ومنه اضطراب الامور بمعنى اختلافها وانما سميت بذلك لان صوتها لا يكاد يتبين به سكونها مالم يخرج الى شبه التحرك لشدة امرها من قولهم قلقله اذا حركه وانما حصل لها ذلك لاتفاق كونها مجهورة شديدة فالجهر يمنع النفس ان يجرى معها والشدة تمنع ان يجرى معها صوتها فلما اجتمع هذان الوصفان احتاجت الى التكلف فى بيانها فلذلك يحصل ما يحصل من الضغط للمتكلم عند النطق بها ساكنة حتى يخرج الى شبه تحريكها القصد بيانها وعلل القاضى بانها حين سكونها تقلقل عند خروجها حتى يسمع لها نبرة قوية وفيه تجوز لانه اراد بتقلقلها مشابهتها للمتقلقل لا تحركها حقيقة والا لزم اجتماع السكون والتحرك فى حين واحد كذا فى الفوائد السرية وفى بعض شروح الجزرى وانما وصفت بذلك لانها حين سكونها لاسيما اذا وقف عليها تقلقل المخرج حتى يسمع له نبرة قوية لما فيها من شدة الصوت الصاعد فيها مع الضغط دون غيرها انتهى فالاضطراب صفة المخرج فى هذا البيان وفى كلام المصنف يكون صفة الحروف وقيد الضغط مذكور فى كلام اكثرهم فلا يعرف وجه تركه المص والقول بان قوله تضطرب مستلزم له ضعيف لان دلالة الالتزام مهجورة فى التعريف على ان اللزوم غير مسلم وتعرض لتعريفها لانه اختار تعريفا وعدل عن التعريف عند القوم وهو انها حروف يصحبها ضغط اللسان فى مخرجها عند الوقف مع شدة الصوت المتصعد من الصدر انتهى كانه اشار الى ان الاحسن فى تعريفه هو ماذكره ولا يخفى

٢ قال الرضى وانما كررت فى امتحان المجهورة لانك لو نطقت بواحد منها غير مكرر فعقيب فراغك منه يجرى النفس بلا فصل فتظن ان النطق انما خرج مع المجهورة لا بعدها فاذا تكرر وطار زمان الحرف ولم يخرج مع تلك الحروف المكررة نفس عرفت ان النطق بالحروف هو الحابس للنفس وانما حركت الحروف لان التكرير بدون الحركة محال واما المهموسة فانك اذا كررتها مع اشباع الحركة او بدونها فان جوهرها لضعف الاعتماد على مخارجها لا يحبس النفس فيخرج النفس فيجرى كما يجرى الصوت نحو ككك انتهى منه

٣ الطش وهو المطر الضعيف منه

٤ الاطباق فى اللغة الالتصاق منه

٢ وانما اعتبر الاسكان فى امتحانها لانك لو حركتها والحركة ابعاض الواو والياء والالف وفيها رخاوة ماجرت الحركات لشدة اتصالها بالحروف الشديدة الى شئ من الرخاوة فلم يتبين شدتها كذا فى الرضى منه

٦ قال الخليل القلقلة شدة الصوت واللقلقة شدة كذا فى الجاربردى منه

٧ الضغط العصر ويقال ضغطه يضغطه ضغطا زحمه الى حائط كما فى الجاربردى منه

٢٢ اكثر وقوعا فى فواتح السور الى هنا كلامه فحاصل الجواب ان المستغرب ليس مجرد النطق بها بل مع الكيفية المشار اليه بقوله واعلم انك اذا تأملت الخ ورد هذا الجواب مولانا سعد الدين رحمه الله بان قال وفيه نظر اما اولا فلان كلام المصنف صريح فى ان المستغرب نفس التكلم باسامى الحروف مع اشتهار عدم الاخذ والتعلم واما ثانيا فلان كون النطق بها مع الكيفية المخصوصة مما لا يتفطن له من حذاق العلماء الا واحد بعد واحد بل ربما لم يخطر الى زمن صاحب الكشاف اومن اخذه هو منه ببال احد من السامعين فكيف يكون اول ما يقرع الاسماع مستقلا بوجه من الاغراب وتقدمه من امارات الاعجاز واما ثالثا فلان المقصود بيان وجه وقوع هذه الالفاظ بالنظر الى كل سورة مصدرة بها لظهور ان ليس ذلك بالنظر الى جميع القرآن اول ما يقرع الاسماع ولا بالنظر الى اول سورة نزلت وماذكرتم انها تظهر بعد تمام نزول القرآن والتأمل فى جميع الفواتح واما رابعا فلان قوله واعلم الخ مسوق لزيادة تحقيق وتقرير ونصرة وتقوية للوجه الثانى الذى استحسنه الاترى انه جعل نتيجة المقدمات ان الله تعالى كانه عدد على العرب الالفاظ التى منها تراكيب كلامهم تبكيتا والزاما وتنبيها على ان المتحدى به مؤلف منها لا غير فلا معنى لوجه اختصاصه بالمعنى الثالث ٢٣

ما فيه (ويجمعها قد طبج) من باب علم وبالجيم من الطبج وهو الضرب على الشئ الاجوف كالطبل وهى حروف خمسة والمذكور فى الفواتح الكريمة منها اثنان وهما الطاء والقاف كما قال (نصفها الاقل) اى النصف التقريبى قوله (لقلتها) علة لذكر النصف الاقل اى لقلة هذه الحروف فى نفسها اختير فى الذكر النصف الاقل فيناسبها ترجيح جانب القلة اذ اللطف المومى اليه انما يحصل به لا بذكر الاكثر والحروف المطبقة وان كانت قليلة لكن ان لها نصفا تحقيقيا فيمكن محافظة اللطائف المذكورة فيها من الاشتمال على انصاف الانواع بخلاف هذه فانه لما لم يمكن محافظتها بهذه الطريق اشير الى لطيفة اخرى بهذا الوجه الاحرى واطلاق النصف على الاقل منه مجاز بعلاقة المجاورة ولما كانت القلقلة من الصفات التى اختصت ببعض الحروف دون بعضها من غير تحقق اضدادها لم يقل ومن البواقى التى كذا وهذا مراد من قال وانما لم يذكرهنا البواقى لعدم تسميتهم اياها باسم خاص كسائر البواقى ثم هذه النكتة اختيرت فى البواقى وهى ثلثة وعشرون والمذكور فى الفواتح منها اثنا عشر وهو نصفها الاكثر فرجح على النصف الاقل لمناسبة الكثرة واذا عدت الالف حرفا برأسها يكون المذكور من البواقى نصفها التحقيق اذ البواقى حينئذ اربعة وعشرون حرفا واثنا عشر نصفها تحقيقا * **قوله** (ومن اللينتين) اى وذكر من الحرفين اللينتين (الياء) انثه لان اسماء الحروف سماعية وسميتا لينتين لانهما تخرجان فى لين بلا كلفة على اللسان لاتساع مخرجهما وهو يوجب انتشار الصوت (لانها اقل) تعليل لاختيار الياء دون الواو اى وانما خصت الياء بالذكر لانها اقل (ثقلا) من الواو وان اشتركا فى اصل الثقل ولم تعد الالف الساكنة منها لانها فى الاغلب منقلبة عن الواو والياء ومن عدها منها كصاحب المفصل حيث قال وحروف اللين بصيغة الجمع نظر الى انها حرف على حيالها قال الجاربردى نقلا عن ابن الحاجب حروف اللين وهى الالف والواو والياء لما فيها من قبول التطويل لصوتها وهو المعنى باللين فاذا وافقها ما قبلها فى الحركة فهى حرف مدولين فالالف حرف مدولين ابدا والواو والياء بعد الفتحة حرف لين وبعد الضمة والكسرة حرف مدولين انتهى ولايذهب عليك ان مختار المصنف كون الالف حرفا برأسها كما اشرنا اليه فى قوله سابقا واذا عد الالف الخ فاللائق له ان يعد الالف من الحروف اللينة وجعل ماذكر فى الفواتح نصفها الاقل ولم يقل هنا ايضا ومن البواقى التى كذا لما مر من انها من الصفات التى اختصت ببعض الحروف بلا تحقق اضدادها وماذكر من البواقى ثلثة عشر حرفا نصفها التحقيقى اوالتقريبى فان المصنف لما ذكر ان المذكور فى الفواتح اربعة عشر اسما فاذا كان المذكور من اللينتين الياء فقط فالمذكور من البواقى يكون ثلثة عشر (ومن المستعلية) اى وذكر من الحروف المستعلية (وهى التى يتصعد الصوت) اى يستعلى (بها فى الحنك الاعلى) فالاستعلاء صفة الصوت والحروف وصفت به مجازا لسببيتها له والاستعلاء اعم من الاطباق وغيره لانه ذكر بلا شرط شئ وقد عرفت ان المطبقة اخص من المستعلية وحاصل المعنى ان المستعلية هى الحروف التى يستعلى الصوت عند النطق بها فى الحنك الاعلى ٣ ارتفع اللسان واستعلى الى حد اطباق الحنك الاعلى على سطحه كما فى الحروف الاربعة المطبقة اولم يرتفع الى ذلك الحد بل ارتفع واستعلى اقصاه الى الحنك الاعلى بلا اطباق كما فى الحرووف الثلثة الباقية فالمراد بالاستعلاء معناه اللغوى فلا دور ولعل التعبير بتصعده للاحتراز عن الدور بالكلية وانما تعرض لتعريفها اذ التعريف المشهور وهو ما يرفع بسببه اللسان الى الحنك لما كان فيه خلل لانه يوهم اتحادها مع المطبقة واحتيج فى دفعه بان المعتبر فيها مجرد ارتفاع اللسان الى الحنك وفى المطبقة بشرط الاطباق معه عدل عنه واختار تعريفا احسن منه فلذا تعرض له وترك قيد رفع اللسان لانه منشأ الاشتباه وعادة المصنف هنا تعريف ماكان فى تعريفه المشهور ضعف واشتباه ثم شرع فى تعداده فقال (وهى سبعة القاف والصاد والطاء والخاء والغين والضاد والظاء) واعترض بان الخاء من الحروف ٣ الحلقية فكيف الاستعلاء واجيب بانه يستعلى عنه ذلك تبعا وان لم يكن مخرجا لها كما يشهد به الحس يؤيده ان الريح يخرج مستعليا وقد يقال ان المصنف لاجل ذلك عدل عن قولهم يستعلى اللسان الى قوله يتصعد الصوت انتهى ولايخفى ما فيه فالصواب ان وجه العدول ماذكرناه آنفا (نصفها) مفعول ذكر المقدر (الاقل) وهو الثلث الاول وفى بعض النسخ نصفها الاكثر وهو من طغيان القلم * **قوله** (ومن البواقى المنخفضة) وهى احد وعشرون على تقدير واثنان وعشرون على تقدير آخر وسميت منخفضة وتسمى ايضا مستفلة لانخفاض اللسان عن الحنك عند التلفظ بها وما ذكر فى الفواتح مهنا نصفها الاكثر لكثرتها فى نفسها او نصفها التحقيقى بان يعد الالف حرفا برأسها

٢٣ الى هنا كلامه ثم اقتفى الشريف الجرجانى رحمه الله فى حواشيه فى تقرير وجوه التزييفات المذكورة اثر مولانا السعد التفتازانى تغمده الله بغفرانه

٢ والاعتراض وارد على الغين ايضا لانه حلقية وجوابه جوابه منه

٣ والضابطة انه يجوز ادغام احد المثلين فى الاخر مطلقا الا الالف لانه ساكن والمدغم فيه لابد ان يكون متحركا ويجوز ادغام احد المتقاربين فى المخرج اوالصفة فى الآخر اذا لم يلزم ابطال صفة المدغم اوادغام الاسهل فى الاثقل فلايجوز ادغام الالف فى غيره واحفظ هذه القاعدة وكن على بصيرة واعلم ان مالايدغم فى المتقارب لعدم امكان محافظة تلك القاعدة منه

قوله سيما وقد راعى فيه مايعجز عنه الاديب الاريب لاسيما حذفت كلمة لا للعلم بها لكثرة استعمال سيما معها وما بمعنى شئ اى لامساواة لشئ له حال كونه مراعى فيه مايعجز عنه الاديب الاريب الاديب الفائق فى علم الادب وهو علم العربية من حيث ادب الرجل بالضم وهو اديب والاريب العاقل من الارب بمعنى الدهاء بالمد وهو العقل

قوله وهو انه اورد الخ الضمير اعنى هو راجع الى مصدر راعى وهو الاولى والانسب للايراد ويجوز ان يرجع الى مافى مايعجز جوازا مرجوحا

قوله هو نصف اسامى حروف المعجم ان لم يعد فيها الالف حرفا برأسها اى حرف الخط المعجم اراد رحمه الله بالنصف النصف على التحقيق اذ لو اراد به النصف على التقريب لما احتيج الى هذا الاشتراط اقول لاحاجة الى هذا الشرط لان مافى الفواتح هو نصف اسامى حروف المعجم على التحقيق وان عد الالف حرفا برأسها بان يكون لفظ الف مشتركا بين المدة الساكنة والهمزة بدليل قولهم الالف على ضربين لينة ومتحركة واسم الهمزة للمتحركة اسم مستحدث لا اصلى والمذكور فى التهجى الالف دون الهمزة فعلى هذا يكون اربعة عشر نصف اسامى حروف المعجم على التحقيق لا على التقريب بخلاف جعل الثلاثة نصف الحروف المستعلية التى هى سبعة فان الثلاثة نصف للسبعة على التقريب والحاصل ان الاسماء الاصلية للحروف المعجم ثمانية وعشرون اسما سواء عد المدة الساكنة من تلك الحروف المسميات اولا فنصف تلك الاسامى تكون اربعة عشر تحقيقا

قوله مشتملة على انصاف انواعها ينبغى ان يحمل الانواع على الاكثر والا فالمذكور فى بعض تلك الانواع ثلثاه كما فى الحروف الذلقية والحلقية فان المذكور فى هذين النوعين ثلثاهما فى الذلقية الراء ٢٢

فلذا اطلق النصف ولم يقيده بالاكثر ولما كان للمستعلية ضد وهو المنخفضة قال ومن البواقى الخ (المنخفضة نصفها) ولو ذكر هذا قبل قوله ومن القلقلة الخ لكان احسن سبكا لمناسبته لما قبله من قوله ومن المطبقة الخ فى كونها صفة لها ضد والمصنف روح الله روحه لم يراع الترتيب هنا كما لايخفى على من له ذوق فى صناعة التجويد لاسيما الترتيب فى فواتح السور الكريمة ومن رام الوجه فى وجه تقديم ما قدمه فقد اتعب القريحة ولاينال النكتة اللطيفة * **قوله** (ومن حروف البدل) اى وذكر من حروف البدل اى الحروف التى تبدل من غيرها لا التى تبدل منها غيرها * **قوله** (وهى احد عشر) واحترز بقوله (على ماذكر سيبويه واختاره ابن جنى) عماذكره غيره كما سيأتى وابن جنى الامام ابو الفتح المشهور وليس منسوبا الى الجن وانما هو معرب كنى كما فى شرح المغنى (ويجمعها اجد طويت منها) واجد فعل المضارع المتكلم من الوجدان وطويت بالخطاب يعنى اعرضت يقال طوى الكشح عنه اى اعرض وضمير منها راجع الى المحبوبة اى اجد انك اعرضت عن المحبوبة فالهمزة تبدل من حروف اللين والجيم من الياء المشددة فى الوقف نحو ابو علج فى ابو على ومن غير المشددة كما فى قوله لاهم ان كنت قبلت حجتج فلا يزال شاحج يأتيك بحج اقرنهات سرى وفرج والدال تبدل من التاء نحو اجد معوا اى اجتمعوا والطاء تبدل من التاء نحو اصطبر فى اصتبر والواو تبدل من اختيها نحو ضويرب فى ضارب وطوبى فى طيبى والتاء تبدل من اختيها ومن الهمزة ومن احد حرفى التضعيف نحو مفيتح فى مفتاح وميزان فى موزان وذيب فى ذئب وامليت فى امللت والتاء تبدل من الياء والواو نحو اتسر فى ايتسر وتجاه فى وجاه والميم تبدل من اللام كما فى قوله عليه السلام ليس من امبر امصيام فى امسفر ومن النون نحو عمبر فى عنبر والنون تبدل من الواو واللام نحو صنعانى فى صنعاوى ولعن فى لعل والهاء تبدل من الهمزة والالف والياء نحو هرقت فى ارقت وحيهلة فى حيهلا وهذه فى هذى والالف تبدل من اختيها ومن الهمزة نحو قال وباع وسال وتفصيل المقام فى الشافية وشروحها (الستة الشائعة المشهورة) مفعول ذكر المقدر ومعنى شيوعها انها لاخلاف فى كونها من حروف البدل مع كثرة استعمالها وهذه الستة نصفها الاكثر فالنصف تقريبى وجه اختيار النصف الاكثر هنا ما اشار اليه من الشهرة الشيوع والمراد بالاطمين جبلان كما قيل (التى يجمعها اطمين) * **قوله** (وقد زاد بعضهم سبعة اخرى وهى اللام فى اصيلال) وهذا ليس مختار سيبويه وان ذكر فى كتابه حيث قال فى باب الابدال وقد ابدلوا اللام وذلك قليل جدا انتهى ولقلتها وشذوذها تركوها الجمهور وهما اللام فى اصيلال اصله اصيلان بضم الهمزة تصغير اصلان جمع اصيل وهو الوقت بعد العصر الى المغرب فابدلوا النون لاما فقالوا اصيلال قيل وفى شرح المعلقات لابن النحاس فى قول النابغة وقفت فيها اصيلان اسائلها اصيلان تصغير اصلان جمع اصيل وقيل هو مفرد بمنزلة غفران وهذا اصح لان الجمع لايصغر الا ان يرد الى اقل العدد * **قوله** (والصاد والزاى فى صراط وزراط) فانهما ابدلتا من سين سراط * **قوله** (والفاء فى جدف) حيث ابدلت الفاء من الثاء المثلثة اصله اجداث جمع جدث وهو القبر * **قوله** (والعين) حيث ابدلت من الهمزة (فى اعن) اصله ان فيقولون فى ان المشددة المفتوحة والمكسورة عن وفى ان المصدرية عن وفى ان الشرطية فقول المصنف اعن يجوز فيه فتح العين وكسرها ونونه ساكنة مخففة والهمزة مفتوحة ويجوز كسر العين وتشديد النون اصله ان * **قوله** (والثاء فى ثروغ الدلو) اصله فروغ الدلو وهو مخرج الماء من الدلو من بين العراقى الواحد ثرغ وثرغ زيد كفرح اتسع مصب دلوه وفى القاموس عرقون الدلو كترقون ولايضم اولها وعرقاتها بمعنى والعرقوتان خشبتان تعرضان عليها كالصليب جمعه العراقى انتهى العراقى بفتح العين وكسر القاف (والباء فى باسمك) حيث ابدلت من الميم اذ اصله ما اسمك على ان ما استفهامية وسمع ابدال ميمه باء ايضا باسمك وهذه لغة بنى مازن كذا قيل (حتى صارت ثمانية عشر) * **قوله** (وقد ذكر منها) نصفها التحقيق وهو تسعة (تسعة الستة المذكورة واللام والصاد والعين) * **قوله** (ومما يدغم) اى وذكر من الحروف التى تدغم (فى مثله) اى فى نفسه باعتبار التغاير الشخصى (ولا يدغم فى المتقارب) اى فى المخرج فان الهمزة لاتدغم فى الهاء وكذا المتقارب فى الصفة التى تقوم مقامه نحو الشدة والرخاوة والجهر والهمس والاطباق والاستعلاء (وهى خمسة عشر الهمزة) اى لعله آثر فى هذه الحروف مذهب بعض الائمة حسبما قاده الدليل اليه والا فما ذكره مخالف لما فى المفصل من ان الهاء والعين تدغمان فى الحاء وقعت قبلها او بعدها وان الحاء

٢٢ والميم والنون واللام وفى بعض الحلقية الحاء والعين والهاء والهمزة وكذا المذكور من الحروف الزوائد العشرة سبعة والسبعة ثلثا العشرة على التقريب فلا يرد عليه ما اورده الطيبى رحمه الله فى حواشيه من الاشكال بحروف الذلاقة وبحروف المصمتة التى هى ماعدا حروف الذلاقة والمصمتة ثلاثة وعشرون حرفا وقد ذكر منها عشرة والذلاقة الاعتماد على ذلق اللسان وهو طرفه والاصمات انه لايكاد يبنى منها كلمة رباعية اوخماسية معراة من حروف الذلاقة فكانه قد صمت عنها

قوله وهو ما يضعف الاعتماد على مخرجه وجمعها ستشحثك خصفة الخصفة اسم امرأة والشحث الالحاح فى المسئلة كذا بينه الامام جاربردى الهمس ضد الجهر والجهر اشباع الاعتماد فى مخرج الحرف ومنع النفس ان يجرى معه والهمس بخلافه وفى المفصل والذى يتعرف به تباينهما انك اذا كررت القاف فقلت ققق وجدت النفس محصورا لايحس معها بشئ منه وتردد الكاف فتجده النفس مقاودا لها وسارقا لصوتها قال القطب رحمه الله فى حواشيه البحث الثانى فى قوله على انصاف اجناس الحروف فان من اجناس الحروف حروف الذلاقة والمصمتة وتلك الاسامى ليست مشتملة على نصفها اما حروف الذلاقة فلاشتمالها على اكثرها واما المصمتة فلاشتمالها على اقلها والجواب ان المراد باجناس الحروف اكثرها لاكلها وهو كاف فيما نحن بصدده ويؤيده اشتمالها على اكثر حروف الذلاقة واقل الحروف المصمتة لسهولة الذلاقة حتى لاينفك رباعى اوخماسى عن شئ منها وقال البحث الثالث فى تعريف اجناس الحروف الحروف المجهورة ماينحصر جرى النفس مع تحركها وهى ماعدا حروف ستشحثك خصفة والمهموسة مالاينحصر والحروف الشديدة ماينحصر جرى صوتها فى مخرجها وهى حروف اجدك قطبت وغير الشديدة ماعداها وتحقيق المقام ان النفس الخارج من فضاء الصدر اذا انقرع باقسام الرية اوعضلات النفس اوغيرهما يحدث له كيفية هى الصوت ثم الصوت اذا انقطع بالعضلات اوبالاسنان اوبالشفاه تحدث له كيفية يتميز بها صوت عن صوت هى الحرف فمدار الجهر والهمس على النفس الخارج فان النفس الخارج الذى هو مطية الحرف ان تكيف كله بكيفية الصوت حتى يحصل صوت قوى كانت الحروف مجهورا بها وان لم يتكيف كله بكيفية الصوت بل يبقى شئ منه بلا صوت يجرى مع الحرف كان مهموسا لكن هذا الجرى وعدمه انما يكون ابين عند تحرك الحرف فلهذا قيدوا تعريف الجهر والهمس بالتحريك ومثلوا بققق وككك ومدار ٢٣

والعين تدغم كل منهما فى الاخرى وان الطاء والدال والتاء والظاء والذال والثاء ستتها يدغم بعضها فى بعض وان الصاد والزاى والسين يدغم بعضها فى بعض * قوله (الهمزة) اى الالف المتحركة اذالالف الساكنة لاتدغم فى مثلها ولافى متقار بها ولايكون مدغما فيها ايضا صرح به فى المفصل لاستلزام ابطال لينته واستطالته اذا ادغم فى غيره ولايكون مدغما فيها لكونه ساكنا والمدغم فيه لابد ان يكون متحركا ثم الاولى ان يقال الالف لئلا يتوهم كون الحروف الهجائية تسعة وعشرين كذاقيل والتعبير بالالف شايع فى كلامهم فى الالف الساكنة فيحمل البيان على ان كون الحروف تسعة وعشرين لاخلل فيه وقد اشار اليه المص سابقا فالاولى مااختاره المص وادغام الهمزة فرع بقائهما اذا التقتا بلاحذف احديهما اوتخفيفهما حتى جعل ادغامه الشيخ الزمخشرى لغة ردية ومع ذلك حصره فى باب فعال بفتح الفاء وتشديد العين فانه باب قياسى حوفظ عليه مع وجود المدة بعدها نحو قولك سأل ورأس ولما التزم المصنف بيان لغة فصيحة فى بيان اللطائف ناسب ان لا يعد الهمزة منها (والهاء) فانها تدغم ايضا فى مثلها نحو اجبه هلاك اى ضرب جبهته من جبه اذاضرب احد جبهته ومنعه عن امره وقدمر ان الهاء تدغم فى الحاء وقعت قبلها او بعدها نحو قولك فى اجبه حاتمها واذبح هذه لكن المصنف مااختاره وان ذهب اليه الزمخشرى فلااشكال (والعين) اى العين المهملة تدغم فى مثلها مثل ارفع عليها (والصاد والطاء) اى المهملتان فانهما تدغمان فى مثلهما نحو قص يقص واط يأط (والميم والباء والخاء والغين والضاد والظاء والشين والزاى والواو والفاء) * قوله (نصفها الاقل) منصوب بذكر المقدر كما مر مرارا وهو السبعة المذكورة اولا اى الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء ومالم يذكر منها ثمانية بناء على ان المذكور فيها الزاى المعجمة لا الراء المهملة كما ذهب اليه بعض المحشين واعترض بان الظاهر نصفها الاكثر ولعل النسخة فيما عنده بالراء المهملة فوقع ماوقع * قوله (ومما يدغم) اى ذكر مما يدغم فى مثلها وفى متقار بها (وهى الثلثة عشر الباقية) بعد اخراج خمسة وعشرين (نصفها الاكثر) وهو سبعة كما ذكر وكلامه هذا بناء على ان الالف لم يعد حرفا برأسها والافالباقية اربعة عشر والنصف المذكور تحقيق (الحاء) فانها تدغم فى مثلها وفى الهاء والعين ايضا نحو اذبح حملا واذبح هذه ومثال العين اذبح عتودا (والقاف والكاف) فان كلا منهما يدغم فى مثلهما وهو ظاهر ويدغم احديهما فى الاخرى ايضا لقرب مخرجهما نحو خلق كل دابة الآية وقوله تعالى • حتى اذا خرجوا من عندك قالوا • الآية * قوله (والراء) المهملة فانها تدغم فى مثلها كقوله تعالى • واذكر ربك • الآية واما الادغام فى متقار بها فمخالف لمافى المفصل والراء لاتدغم الافى مثلها ولعل ذلك منقول عن البعض والمص اختاره لكن يخدشه قولهم ولايجوز ادغام حروف ضوى مشفر فيما يقار بها لزيادة صفتها من الاستطالة فى الضاد واللين فى الواو والياء والغنة فى الميم والتفشى فى الشين والفاء والتكرار فى الراء وقد عرف فى محله ان جواز ادغام احد المتقار بين فى الصفة فى الآخر مشروط بعدم لزوم ابطال صفة المدغم ولايجوز ان يجعل هذا معجمة وماعد فى خمسة عشر مهملة لان المعجمة ليست بمذكورة فى الفواتح ولانه يلزم ان يكون المذكور من خمسة عشر نصفها الأكثر كما ذهب اليه بعض واعترض على المصنف كما مر توضيحه * قوله (والسين) فانها تدغم فى مثلها نحو قوله تعالى مس سقر وفيما يقار بها من الزاى نحو قوله تعالى • واذا النفوس زوجت • ومن الشين نحو قوله تعالى • واشتعل الرأس شيبا • ومن الصاد وهو ظاهر * قوله (واللام) يدغم فى مثلها نحو لله وفى الراء كقوله تعالى • كلا بل ران على قلوبهم • الآية * قوله (والنون) يدغم فى مثلها كقوله تعالى • وعلى امم ممن معك • الآية وفيما يقار بها من الباء كقوله تعالى • من بعد غلبهم • الآية * قوله (لمافى الادغام من الخفة والفصاحة) اى تعليل لذكر النصف الاقل فى الاول والاكثر فى الثانى اى ان الادغام لما كان فيه خفة وفصاحة كانت الحروف التى تدغم فى مثلها وفيما يقار بها اكثر فائدة من التى لاتدغم الافى مثلها فينبغى ان يذكر النصف الاكثر من الافيد الاوفر والنصف الاقل من غيره وبهذا البيان اندفع ماقيل ومع ذلك لايتم ماذكر من النكتة فى ذكر الاكثر من الثلثة عشر لانه ذكر مما يدغم ايضا الاكثر انتهى ووجه الاندفاع هو ان قوله لانه ذكر مما لايدغم ايضا الاكثر فبناء على ان المعدود من خمسة عشر الراء المهملة وقد بان خلافه اذالمذكور فيها الزاى المعجمة * قوله (ومن الاربعة التى لاتدغم فيما يقار بها ويدغم فيها مقار بها وهى الميم والزاى والشين والفاء نصفها) وجه عدم ادغامها فيما يقار بها فلانها حروف مشفر من ضوى مشفر وقد عرفت انها لاتدغم فيما يقار بها لانتفاء شرطه وهو عدم لزوم ابطال صفة

الشدة والرخاوة على الصوت فالصوت الذى هو يتكيف بكيفية الحرف امالن ينحصر فى مخرج الحرف ولايجرى معها ولاينحصر فان تم الانحصار فهى الحروف الشديدة وان تم الجرى فهو الحروف الرخوة وان لم يتم الانحصار والجرى فهو الحرف المائين ولما كان انحصار الصوت فى المخرج وجريه اظهر عند سكون الحرف قدروه ساكنا ومثلوا بالحج والطش والطل لكن المص حصر الحروف بهذا الاعتبار فى الشديدة والرخوة فلابد ان يقول ان تم الانحصار فهى الحروف الشديدة والافهى الرخوة سواء تم جريها اولا والمطبقة ماينطبق الحنك على مخرجه وهى الصاد والضاد والطاء والظاء والمنفتحة بخلافها والمستعلية مابها يرتفع اللسان الى الحنك وهى المطبقة والخاء والغين والقاف والمنخفضة ماسوها وحروف القلقلة ماينضم الى الشدة فيها اضغط اللسان فى الوقف وهى حروف قد طبج تم كلامه طبج من طبج بالباء والجيم وهو الضرب على الشئ الاجوف كالرأس ويقال الرجل يطبج وهو اطبج اى احمق
قوله المجموعة فى اجدت طبقك اى جعلت طبقك جيدا
قوله تجمعها اقطك معناه اصرعك من وقط به الارض اذا صرعته
قوله تجمعها حمس بالحاء على نصره حمس بالحاء المهملة جمع احمس وهو الشجاع من الحماسة بمعنى الشجاعة وانما قال فى الشديدة اربعة وفى الرخوة عشرة ولم يقل نصفها كما قال كذلك فى المهموسة والمجهورة وغيرهما بعدم اعتداده بالنصف التقريبى لكن هذا الاعتبار كان يقتضى ان يقول فى المستعلية اربعة لا نصفها الاكثر وايضا لما قال فى المستعلية نصفها الاكثر كان ينبغى ان يقول فى البواقى المنخفضة نصفها الاقل لانصفها فكانت تلك العبارات المختلفة المبنية على الاعتبارات تفننات منه رحمه الله
قوله وهى اللام فى اصيلال فانها بدل من النون اصله اصيلان وهو تصغير اصلان فى جمع اصيل وهو الوقت بعد العصر الى المغرب وجمعه اصل واصال واصايل ويجمع ايضا على اصلان فيصغر على اصيلان ثم ابدلوا من النون لاما فقالوا اصيلال (ومنه قول النابغة) الذبيانى *وقفت فيها اصيلالا اسائلها*
* عيت جوابا ومابالربع من احد *
قوله والصاد فى صراط والزاى فى زراط يعنى هما مبدلان فيهما من السين فان الاصل فيهما سراط من سراط الطعام اى ابتلعه والفاء فى اجداف بدل من الثاء اصله اجداث جمع جدث بالتحريك وهو القبر والعين فى عن بالكسر وتشديد النون بدل من الهمزة اصله ان وهى احد الحروف المشبهة بالفعل والثاء فى ثروغ بدل من الفاء اصله فروغ وهو جمع فرغ بالغين المعجمة وهو مخرج الماء من الدلو والباء فى باسمك بدل من الميم اصله ما اسمك

المدغم كما مر بيانه لكن المصنف جوز كون الراء مدغما فيما يقار بها وقد عرفت مافيه وماعليه هذا ان كان مراده بالراء الراء المهملة واما اذا كان الزاى المعجمة فلا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه انه مما يدغم فيما يقار بها لانها ليست من حروف ضوى مشفر وبالجملة ماذكره المصنف فى بيان الادغام لايخلو عن كدر واوهام لاسيما هنا لان بعضهم ذهب الى ان الزاى معجمة وبعضهم الى انهما مهملة والسين مهملة اومعجمة والمذكور آخرا امافاء اوياء وفى الكل تقلقل واضطراب ولواختير كون الزاى معجمة والسين مهملة لزال بعض الاشكال وتم قوله نصفها لانه يراد به النصف التحقيقى وهو الميم والسين المهملة * قوله (ولما كانت الحروف الذلقية) اشارة الى قسمة مستأنفة اى الحروف اماذلقية ومصمتة اما الذلقية فالحروف التى يعتمد بها على ذلق اللسان وهوطرفه كذا فى المفصل والمصنف عدل عنه وقال (التى يعتمد عليها بذلق اللسان) ولم يقل على ذلق اللسان فبدل كلمة على بالياء تنبيها على ان المعتبر فى الذلاقة ان يكون الاعتماد عليها بسبب طرف اللسان ومدخلته سواء كان الاعتماد ايضا على طرفه كما فى اللام والراء والنون اوعلى الشفة كما فى الباء والفاء والميم فان الاعتماد بها على الشفتين بسبب طرف اللسان لكونها مائلة الى داخل الشفتين ولهذا لم يعد الواو مع كونها شفوية منها فانها لكونها مائلة الى خارج الشفتين ليس لطرف اللسان مزيد مدخلية وسببية فى الاعتماد بها على الشفة فلا يرد على المصنف مايرد على الزمخشرى من انه غير مستقيم اذلايعتمد على طرف اللسان الا بعضها كما اعترف به واما الميم والباء والفاء فلامدخل لها فى طرف اللسان انتهى ولما اعترف الشيخ الزمخشرى بذلك فكلامه قرينة واضحة على ان بيانه بناء على التغليب وكذا كلام المصنف محمول على التغليب اذماذكر فى وجه العدول لايخلو عن دغدغة وخدشة ولذا قال بعض الافاضل اعلم ان المصنف كانه تبع صاحب الكشاف الخ فيرد عليه مايرد على الزمخشرى والتغليب ممايرضى عنه اللبيب ويرجع الى ماقلنا ماقيل وكانه اراد بالاعتماد على ذلق اللسان الاعتماد عليها حقيقة اوحكما فان الشفوى والمعتمد عليه متقاربان انتهى ثم قال فى المفصل الاولى ان يقال انما سميت حروف ذلاقة اى سهولة من قولهم لسان ذلق بكسر اللام من الذلق بسكون اللام وهو مجرى الحبل فى وسط البكرة ولاشك فى ان ذلك سهولة جرى فلما كان كذلك التزموا ان لايخلو رباعيا اوخماسيا عنها وكان هذا الحكم هو المعتبر فى التسمية الاانهم استغنوا بسببه وهو الذلاقة فاضافوا بها اليه انتهى وانما قال الاولى للاشارة الى توجيه الوجه المذكور بنحو ما قلنا من التغليب اوتعميم الاعتماد الى الحقيقية والحكمية قوله التزموا ان لايخلو رباعيا اوخماسيا عنها اشارة الى ان مثل العسجد وهو الذهب والدهدقة بوزن دحرجة وهو الكسر دخيل فى العربية الا ان يشذ شئ يكون عربيا والشاذ لاعبرة به واما المصمتة ماعداها وهى الحروف التى لايتركب منها على انفرادها رباعى اوخماسى لعدم كونها مثلها فى الخفة فكانه قدصمت عنها اوكانهم لما لم يجعلوها منطوقا بها اصمتوها اى جعلوها صامتة ساكتة كانت حروف الذلاقة هى المنطوق بها وضدها كانه المسكوت عنه مصمت وهى ستة فيكون البواقى المصمتة اثنين وعشرين وقال مكى فى الرعاية ان الالف الساكنة ليست من المذلقة ولامن المصمتة لانها هوائية لامستقر لها فى المخرج كذا فى بعض شروح الجزرى فكما انها ليست مذلقة ولامصمتة كذلك ليست مجهورة ولامهموسة وغيرذلك من الصفات فلايعرف وجه تخصيصهما بالذكر فعلى هذا تكون المصمتة اثنين وعشرين لاغير (وهى ستة) * قوله (يجمعها رب منفل) اسم فاعل من التنفيل وهو ان يقول الامير للعسكر من قتل قتيلا فله كذا والنفل الغنيمة * قوله (والحلقية) بالرفع عطف على الذلقية * قوله (التى هى الحاء والخاء والعين والغين والهاء والهمزة) اى لم يعد الالف الساكنة مع انها من حروف الحلق ايضا كما صرح به القوم نظرا الى كمال قرب المخرج للهمزة حتى قيل باتحاد مخرجهما كذاقيل وهذا مخالف لمانقلناه عن مكى فى الرعاية من ان الالف هوائية لامستقر لها فى المخرج ولقول الشيخ الجزرى * فالف الجوف واختاها وهى * حروف مد للهواء تنتهى * ثم لاقصى الحلق همز هاء فالاولى انه لم يعد الالف الساكنة لانها ليست منها على التحقيق وفى شرح الجزرى لعلى القارى كما يتحول مخرج حروف المد واللين من مخرجه الى الجوف على الصواب * قوله (كثيرة الوقوع فى الكلام) خبر كانت فى ولما كانت ذكر ثلثيها جواب لما وهو من كل منهما اربعة وهى الراء والميم والنون واللام فى الذلقية والهمزة والهاء والحاء والعين من الحلقية اما كثرة وقوع الحلقية فظاهر واما الذلقية فلما مر من ان رباعية اوخماسية لايخلو عنها الادخيلة اومعربة اوشاذة قوله (ذكر ثلثيها) ٧ فيه اشارة الى ان المراد من قوله مشتملة على انصاف انواعها اكثرها واغلبها

(٧ ثلثيهما نسخه)

وقيل مراده هنا النصف الاكثر لكن عبر عن النصف الاكثر بالثلثين اختصارا فى العبارة وفيه تكلف بل تعسف ولقلة مقابلى النوعين بالنسبة اليهما وهما المصمتة وغير الحلقية ذكر منهما اقل النصفين وهو احد عشر لان الباقى من كل منهما اثنان وعشرون وقد ذكر من كل منهما عشرة وهى من المصمتة الالف والصاد والهاء والكاف والسين والحاء والياء والعين والطاء والقاف واما من غير الحلقية فهى اللام والميم والصاد والراء والكاف والسين والطاء والياء والقاف والنون فالمذكور منهما نصفهما الا قل لتناسب القـلة القلة * **قوله** (ولما كانت ابنية المزيد لاتتجاوز عن السباعية) اى فى الاسماء الا بهاء التأنيث اوزيادتى التثنية اوالنسب واما مثل كذبذبان بتشديد الذال الاولى وقرعبلانة ٢ واصطفلنة فانهما ثمانيتان فنادر لايعبأ به واصل قرعبلانة بفتح القاف والراء وسكون العين وفتح الباء قرعبل وهو الحيوان عظيم البطن واصل اصطفلنة اصطفل فاصل كل منهما خماسى زيدت فيه ثلثة احرف هذا فى الاسم وان كان فعلا فابنية المزيد فى الافعال لاتتجاوز السداسية ولظهوره لم يقيده بالاسم وقيد بالمزيد اذابنية الاصول لاتتجاوز فى الاسماء عن الخماسى وفى الافعال عن الرباعى وقد عرفت ان الف التثنية ونونها وعلامة الجمع والنسب لايعد من ابنية المزيد فلايرد ان الزيادة الشايعة فى الاسماء ترتقى الى التسعة مثل مدهامتان وقدمر ان تجاوز يتعدى بعن اذاكان بمعنى تعدى كما يتعدى بعن اذاكان بمعنى عفى فلااشكال * **قوله** (ذكر) جواب لما (من الزوائد العشرة التى يجمعها اليوم تنساه) قوله اليوم تنساه قال الرضى سأل تلميذ شيخه عن حروف الزوائد فقال سألتمونيها فظن انه لم يجبه احالة على ما اجابهم به قبل فقال ماسألتك الا هذه النوبة فقال الشيخ اليوم تنساه فقال والله ماانساه فقال قداجبتك يااحمق مرتين ومعنى كون هذه الحروف زوائد ان كل حرف زيد على الكلمة لايكون ذلك المزيد الا منها لا انها تقع ابدا زوائد فان تلك الحروف كثيرا ماتكون اصلا * **قوله** (سبعة احرف منها) مفعول ذكر وهى ماعدا الواو والتاء والالف الساكنة اعنى الالف المتحركة واللام والياء والميم والنون والسين والهاء * **قوله** (تنبيها على ذلك) الاشارة الى عدم تجاوزها السبعة لانفهامه مماقبله فان قيل كون المذكور سبعة مبنى على عد الهمزة والالف واحدا وكونها عشرة مبنى على خلافه فلايناسبه قيل انها فى نفس الامر عشرة فلذا بنى اول كلامه عليه ولما لم يذكر الالف والهمزة معا فى اسماء السور ناسب عدهما واحدا لانه امر اعتبارى بنى عليه آخر الكلام اشارة الى الوجهين كما قيل وفيه مافيه اذ كون المذكور سبعة بناء على عد الالف حرفا برأسها كما ان كونها عشرة مبنيا على ذلك فلايعرف وجه ماقيل * **قوله** (ولو استقريت الكلم وراكيبها وجدت الحروف المتروكة من كل جنس مكثورة بالمذكورة) الاستقراء استفعال من القراءة يقال استقرأت بالهمزة وقد تبدل ياء كما وقع فى النسخ هنا والمعنى لوتتبعت مفردات لغة العرب ومركباتها واطلعت الحروف التى تتركب منها وجدت حروف المبانى المتروكة اى فى فواتح السور الكريمة من كل جنس اى من كل نوع من المهموسة والمجهورة وغير ذلك من الصفات المذكورة مكثورة اى مغلوبة بالكثرة من كاثرته فكثرته اى غلبته فى الكثرة وحاصله ان المذكور فى الفواتح اكثر استعمالا فى كلام العرب العرباء ولغتهم مما لم يذكر فى الفواتح وما ذكر واشتهر فيما بينهم كان له مدخل فى الفصاحة تام فكان ماعداه فى جنبه فى حكم العدم ٣ والمص اشار بذلك الى ان هذه لطيفة اخرى غير ماذكر من الوجه الاخرى فان مااختاره تعالى فى اوائل السور يمكن اختيار عكسه فاختياره للتنبيه على تلك النكتة اللطيفة فسبحان من دقت حكمته وعظمت عظمته وجبروته ولما كان كثر من باب ٤ المغالبة حيث ثبت ان يقال كاثرته فكثرته اذا غلبته فى الكثرة فهو مكثور اى مغلوب فلا اشكال بان كثر بضم الثاء المخففة لازم كقل فكيف يبنى منه اسم مفعول بلا واسطة الجار ولا يذهب ٦ عليك انه لاتزاحم فى العلل وكثرة الاستعمال علة لذكر جميع المذكورات من حيث المجموع والنكات التى دلت على الاعجاز بناء على ان مثلها من الامى مستغرب علة لبعضها كما بينه كلا فى محله * **قوله** (ثم انه ذكرها) لما فرغ من بيان تشاركهما فى المادة شرع فى بيان تشاركها فى الصورة ايضا ليكون الالزام بالمادة والصورة جميعا فقال ثم انه وايراد ثم للتنبيه على تراخى رتبة الاخيرة اذ بيان المادة لكونها معروضة للصورة مقدم رتبة كما ان المادة نفسها مقدمة على الصورة طبعا فهو معطوف على قوله فذكر من المهموسة الخ كما هو الظاهر (ذكرها مفردة) نحو ن (وثنائية) نحو حم (وثلاثية) نحو طسم (ورباعية) نحو المص (وخماسية) نحو حم عسق والقول بانها مفردة اوثنائية بالنظر الى الكتابة كما مر توضيحه واما فى التلفظ فلايوجد مفردة بل ثلاثية فصاعدا قيل وبعضها ثنائية ولايعرف له وجه اذلايوجد اسم اقل من

٢ قرعبلانة دويبة عريضة البطن الاصطفلنة جزر يؤكل سه

٤ ويراد بالمغالبة مايذكر بعد المفاعلة مسندا الى الغالب فاذا قلت كارمنى اقتضى ان يكون من غيرك كرم مثل ماكان منك اليه فان غلبته فى الكرم واردت بيانه فتبنيه على فعل بفتح العين لكثرة معانيه ثم خصوا من ابوابه بالرد اليه ماكان عين مضارعه مضمومة وان كان من غير هذا الباب نحو كارمنى فكرمته وانما فعلوا كذلك لان الفعل بمعنى المغالبة قد جاء كثيرا من هذا الباب نحو الكبر وهو الغلبة بالكبر والكثر وهو الغلبة بالكثرة كذا فى الجاربردى فلا يتوهم ان كثر بضم الثاء المخففة لازم كما ذكر فى الاصل سه

٣ وهذا معنى ماذكر فى الكشاف هو ان ماذكر معظم مايتركب منه كلامهم وجله فنزل منزلة كله فكان الكل قدعدد عليهم فيكون ادخل فى الالزام واكمل فى الايقاظ سه (٦ فيه رد للعصام سه)

قوله ولو استقريت الكلم وتركيبها وجدت الحروف المتروكة من كل من جنس مكثورة بالمذكورة اى مغلوبة فى الكثرة بالنسبة الى التى ذكرت فى هذه الفواتح من انصاف الاجناس فكثور من كاثرته فكثرته اى غلبته فى الكثرة فهو مكثوره وليس المراد بالكثرة كثرة المذكور عددا لان اربعة عشر ليست اكثر فى العدد من خمسة عشر بل المراد كثرة الوقوع فى الكلام اقول فى قوله وجدت الحروف المتروكة من كل جنس مكثورة بالمذكورة نظر لانا نجد كلما وتراكيب ليس فيها من نصف المهموسة المذكورة فى الفواتح حرف واحد فضلا عن غلبة المذكورة على المتروكة فى الكثرة نحو ضرب زيد وكذا ليس فيه من نصف المجهورة المذكورة شئ سوى حرفين الياء والراء وكذا ليس فيه حرف من نصف الشديدة المذكورة وليس فيه ايضا شئ من الحروف الرخوة المذكورة وهى حروف حس على نصره غير حرف واحد من الراء فكان الواجب عليه ان يقول من هذه الاجناس بدل قوله من كل جنس كما هو كذلك فى كلام الزمخشرى حيث قال ثم اذا استقريت الكلم وتراكيبها رأيت الحروف التى الغى الله ذكرها من هذه الاجناس المعدودة مكثورة بالمذكورة منها فسبحان الذى دقت فى كل شئ حكمته وقد علمت ان معظم الشئ وجله بنزل منزلة كله وهو المطابق للطائف ٢٢

ثلثة كما فهم من كلام صاحب الكشاف وجوز بعضهم كونه ثنائيا نحو باوتا ولنا فيه مقال هناك ولو سلم ذلك فلا يفيد اذ الفواتح لم يذكر فيها مثل ذلك * **قوله** (ايذانا بان المتحدى به مركب من كلماتهم التى اصولها كلمات مفردة ومركبة من حرفين فصاعدا) اى من جنس كلماتهم فتسامح فى العبارة لظهور المراد بلاعناية وهذا التنبيه غير ماذكر فى اول الدروس من قوله وتنبيها على ان المتلو عليهم كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم فان التنبيه ليس على ذلك فقط بل على كونه مركبا من جنس كلماتهم التى اصولهـا كلمات مفردة تارة ومركبة من حرفين فصاعدا الى الخمسة تارة اخرى وهـذا ليس بمفهوم مما سبق وان كان مرادا فلاتكرار قوله (الى الخمسة) الغاية هنا داخلة فى المغيا بمعونة ماسبق ومثال الكلمة المفردة مثل همزة الاستفهام والمركبة من حرفين نحو من وقد والمركبة من ثلثة نحو زيد وضرب ومن اربعة نحو جعفر واحمر ومن الخمسة نحو سفرجل وقد ثبت ان كون الاصل خمسة مختص بالاسم واما الفعل فلايكون الاثلثة اواربعة والاسم يكون ثلثة اواربعة اوخمسة * **قوله** (وذكر ثلث مفردات) وهى ص وق ون (فى ثلث سور) وهى سورة ص وسورة ق وسورة ن (لانها توجد فى الاقسام الثلثة) * **قوله** (الاسم) نحو كاف الضمير والكاف بمعنى المثل (والفعل) نحو ق امر من وقى يقى فعلم منه انه وجود المفرد فى الفعل بعد الاعلال والحذف اذلايوجد فعل اقل من ثلثة وكذا لايوجد ذلك فى الاسم المتمكن وماوجد اقل من ثلثة فهو اسم غير متمكن لكن هذا لايضر مقصود المصنف (والحرف) * **قوله** (واربع ثنائيات) بالنصب عطف على ثلث مفردات (لانها تكون فى الحرف بلاحذف كبل) * **قوله** (وفى الفعل بحذف كقل) ومثل هذا البيان لابد منه فى الصورة الاولى بل هى محل البيان * **قوله** (وفى الاسم بغير حذف) اى الاسم الغير المتمكن (كمن) موصولا اوموصوفا اواستفهامية * **قوله** (وبه) تكون فى الاسم بالحذف (كدم ويد) * **قوله** (فى تسع سور) والاربع الثنائية طه ويس وطس وحم والسور التسع طه نمل يس مؤمن سجدة زخرف دخان جاثية احقاف (لوقوعها فى كل واحد من الاقسام الثلثة) * **قوله** (على ثلثة اوجه) فتح الاول وكسره وضمه فيحصل من ضرب الثلثة فى الثلثة تسعة * **قوله** (ففى الاسماء) تفصيل لوقوع الثنائية كذلك (من واذ وذو وفى الافعال كقل وبع وخف وفى الحروف ان وان ومذ) * **قوله** (على لغة من جر بها) اى جعلهـا حرف جر احترازا عن غيرها فانها حينئذ تكون اسما وهذا القدر كاف فى المقصود على ان هذه اللغة جيدة فلا اشكال بان ضم الاول لايوجد فى الحرف عند من جعلها اسما **قوله** * (وثلث ثلاثيات) منصوب بذكر المقدر عطف على اربع ثنائيات وهى الم والر وطسم (لمجيئها فى الاقسام الثلثة) * **قوله** (فى ثلث عشرة سورة) سورة البقرة وآل عمران يونس هود يوسف ابراهيم حجر شعراء قصص عنكبوت روم لقمان سجدة * **قوله** (تنبيها على ان اصول الابنية المستعملة ثلثة عشره) والمراد بالابنية هى الالفاظ باعتبار حروفها وحركاتها وسكناتها الموضوعة لها باعتبار كونها مادة للكلمة كذا فى الجاربردى قوله الموضوعة لها احتراز عن الحروف والحركات الاعرابية قوله باعتبار كونها لزيادة بيان واشارة الى ماذكرنا والمراد بالاصل ماثبت فى تصاريف الكلمة لفظا كبقاء حروف الضرب فى متصرفاته اوتقديرا كعين قلت وبعت والزائد ماسقط فى بعضها كواو قعود الذى عدم فى قعد المستعملة احترازا عن الاصول الغير المستعملة كما فصل فى الشافية * **قوله** (عشرة منها للاسماء) فان الاسم الثلاثى كان مقتضى القياس ان يجئ اثنى عشرة ابنية لكن سقط فعل بضم الفاء وكسر العين وبالعكس استثقالا للنقل فيهما من الضمة الى الكسرة وبالعكس فبقى عشر وهى فلس وفرس كتف عضد خبر عنب ابل قفل صرد وعنق (وثلثة للافعال) وهى فعل بفتح العين وفعل بكسر العين وفعل بضم العين وجه الحصر ان اوله مفتوح لاغير لخفته وامتناع الابتداء بالساكن وللعين ثلث احوال لانه لايكون ساكنا لئلا يلزم التقاء الساكنين عند اتصال الضمير المرفوع اذ اللام حينئذ يسكن ولم يعد المجهول من اصول الابنية حتى يكون ماللافعال اربعة ثلثة للمعروف وواحد للمجهول اذالمجهول مغير من صيغة المعلوم فلا يكون من اصول الابنية ولما لم يكن للحرف ابنية الاصول والفروع لم يتعرض له واما ماسبق فلما كان للحرف ماللاسم والفعل تعرض له فيه * **قوله** (ورباعيتين) اى ذكر رباعيتين وهى المر المص فى سورتين الاعراف والرعد (وخماسيتين) لها كهيعص وحم عسق فى سورتين سورة مريم وسورة شورى (تنبيها على ان لكل منهما اصلا كجعفر) للرباعى وهو النهر الصغير (وسفرجل) للخماسى (وملحقا) من الملحق

٢٢ التنزيل واختصاراته فكان الله عز اسمه عدد على العرب الالفاظ التى منها تراكيب كلامهم اشارة الى ماذكرت من التبكيت لهم والزام الحجة اياهم الى هنا كلامه يعنى ان ماذكر فى هذه الفواتح من اجناس الحروف هى اكثر وقوعا فى كلام العرب من التى ترك ذكرها فيها فلم يوجد كلمة مع تركيب ليس اكثر حروفها مافى الفواتح ولو وجدت كلمة مفردة ليس اكثر حروفها مافى الفواتح فاذا وقعت تلك الكلمة فى التركيب يكون اكثر حروف ذلك المركب مماذكر فيها فانك اذا احصيت حروف سورة من سور القرآن آية سورة كانت اوحروف قصة كاملة وجدت اكثرها مافى الفواتح وكذا حروف بيت من الشعر اوحروف قصيدة طويلة اوقصيرة مثلا ستة وثلاثون حرفا من سورة الاخلاص مماذكر فى الفواتح وعشرة احرف مماترك ذكرها فيها وكذا سبعة وثلاثون حرفا من حروف مطلع القصيدة التائية وهو

* سقتنى حميا الحب راحة مقلتى *
* وكاسى محيامن عن الحسن جلت *

من المذكورة فى الفواتح وخمسة احرف من المتروكة وكذا ثلاثون حرفا من حروف البيت الثانى منها وهو

وهوو بالحدق استغنيت عن قدحى ومن
* شمائلها لا من شمول نشوتى *

وعشرة احرف من التى الغى ذكرها فيها وهذا مطرد فى جميع كلام العرب والعجم فكلام صاحب الكشاف اوفى بالمقصود من كلام القاضى رحمهما الله لوجهين الوجه الاول ماذكرت من ورود النظر عليه والثانى ان هذا الكلام ناظر الى الوجه الاول من وجهى كون السور مفتتحة بطائفة منها وهو الايقاظ والتنبيه على المعنى المذكور ومقرر له زيادة تقرير من حيث انه يدل لتنزل الاكثر وقوعا فى الكلام منزلة الكلمة على ان جميع مبانى الكلام المتلو عليكم هى هـذه الحروف كما ان جميع مبانى كلامكم هى هذه فان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله فان نظمه مما منه نظمكم ففى كلام القاضى قصور من افادة هذا المعنى حيث الغى فيه ذكر تنزيل الاكثر فى الاستعمال منزلة الكل وزيادة التقرير لاتتم بدونه

قوله ايذانا بان المتحدى به مركب من كلماتهم هذا ايضا ناظر الى الوجه الاول محقق ومقرر لوجه اعجاز الكلمات المفردة والمركبة من حرفين والمركبة من ثلاثة احرف توجد فى الاقسام الثلاثة مثال المفردة اما فى الاسم فنحو الكاف فى ضربك ٢٣

للرباعى بزيادة الدال ولم يدغم اذ الملحق لايدغم وهو المكان الغليظ المرتفع * **قوله** (وجحنفل) للملحق بالخماسى بزيادة النون ومعناه الغليظ الشفة ومن اراد توضيح هذا المقام فليراجع الى الشافية والى شروحها * **قوله** (ولعلها فرقت على السور ولم تعد باجمعها فى اول القرآن لهذه الفائدة) بيان نكتة التفريق مع انه يمكن ذكرها جملتها فاشار الى وجهها بانه وان امكن عند جميعها فى اول القرآن وان الفائدة المشار اليها بقوله افتتحت السور بطائفة منها ايقاظا وبقوله ثانيا ليكون اول مايقرع الاسماع اى حاصلة بعدها باجمعها لكنه تفوت هذه الفائدة ومن هذا اختير التفريق تكثيرا للفائدة والمراد بهذه الفائدة مااستفيد من قوله ثم انه ذكرها مفردة الى قوله ولعلها الخ اولوذكر ثلث مفردات فى موضع واحد لم يحصل التنبيه على انها توجد فى الاقسام الثلثة وكذا لوذكر الثلاثيات الثلث فى محل واحد لم يحصل التنبيه على ان اصول الابنية ثلثة عشر بل حصول التنبيه يتوقف على التفريق ولذا قال المصنف فى تعليل ذلك تنبيها وايذانا اشعارا بان الغرض التنبيه فلاوجه للايراد بان هذا الايذان لايتوقف على تفريقها بل لوعدت باجمعها فى اول القرآن يحصل هذا الغرض ايضا كما لايخفى فان اراد بحصول الغرض حصوله فى نفس الامر لايفيد مع ان فيه مافيه وان اراد التنبيه على حصول هذا الغرض فغير مسلم ومنشأ هذا الاشكال الذهول عن قوله تنبيها وافراد الفائدة مع انه فوائد لارادة الجنس اواللام للاستغراق وقيل بالنسبة الى التفريق فائدة واحدة وقد ذكرنا فيما مر ان معانى هذه الاسامى من المجهورة والمهموسة وغير ذلك من المذكور الى انها متحققة فى وقت النزول وان كانت الاسامى مستحدثة استحدثها ارباب العربية كذا نقل عنه قدس سره واختصاص كل سورة بما اختصت بها من الفواتح لحكمة دعت اليه وان لم نطلع عليها فلا نشتغل ببيانها قال صاحب البرهان كل سورة بدئت بحرف منها فان اكثر كلماتها وحروفها مماثل له فلو وضع قوله مكان لم يكن لعدم التناسب الواجب رعايته فى كلام الله تعالى فسورة ابدأت به لماتكرر فيها من الكلمات بلفظ القاف من ذكر القرآن والحلف وتكرير القول ومراجعته والقرب من ابن آدم وتلقى الملكين وقول العتيد والرقيب والسابق والالقاف فى جهنم والتقدم بالوعد وذكر المتقين والقلب والقرون ونقبوا فى البلاد وغير ذلك الى آخر ماقال كما نقله البعض ٢ فان اراد بان اكثر كلماتها وحروفها مماثل له ان اكثر كلماتها بالنسبة الى جميع ماذكرنا فيها مماثل له فغير مسلم والسند ظاهر من التتبع وان اراد ان اكثر منها بالنسبة الى كل واحدة من الكلمة اذ الغير المصدر بالقاف من الكلمة اقل من المصدر بالقاف فهو مع مافيه من الخفاء لايفيد على انه لوسلم ذلك فى مثل ق ويس ون فاعتباره فى مثل سورة البقرة وآل عمران مشكل فالصواب ماقررناه من انه فى مثل ذلك لايرام النكتة * **قوله** (مع مافيه من اعادة التحدى وتكرير التنبيه والمبالغة فيه) اشارة الى جواب ثان وهو اعادة التحدى اى وتصديره بلفظة مع للاشارة الى ان هذا الجواب هو الاصل الصواب والجواب الاول تابع له فالتكلف الذى التزم فى الجواب الاول لايحتاج اليه فى هذا الجواب وتكرير التنبيه على اعجاز القرآن اذ بالتكرير تنشرح صدورهم الى القبول والعرفان والمبالغة فيه اى فى كل من التحدى والتنبيه وللمبالغة فى امر مدخل تام فى دفع عنادهم وشدة شكيمتهم وتوجه اذهانهم الى استماعهم والاولان يحصل له بالتكرير مرتين اوثلاثا والاخير بتكثير التكرير كما قيل لما كان كون الاسماء المذكورة معدودة مسرودة غير مناسب لبلاغة النظم الجليل قال (والمعنى ان هذا المتحدى به) الخ للاشارة الى انها قدرت بالمؤلف من هذه الحروف فهى فى حيز الرفع بالابتداء اوالخبر كما سيصرح به وليس هذا مما لاحظ له من الاعراب كما فهم من كلام الكشاف ولما عرفت من انه لايناسب جزالة النظم الجليل قوله هذا المتحدى به الاشارة للمشخص فى العلم اوفى الخارج باعتبار وجود بعض اجزائه فيه كهذا الشهر فى اول يومه مثلا وفيه اشارة الى ان القرآن عبارة عن الكلام المركب تركيبا خاصا فيكون اسما للكل لا اسما لمفهوم كلى الا ان بتكلف * **قوله** (مؤلف من جنس هذه) اى من هذه الحروف واخواتها مما لم يذكر فى الفواتح وهذا معنى قوله (مؤلف من جنس هذه الحروف) اى مؤلف تأليفا بالغا اقصى درجات البلاغة والبراعة ولابد من هذا التأويل لاسيما فى قوله (اوالمؤلف منها كذا) اذا بقى على اطلاقه يلزم حمل الاخص على الاعم حملا كليا وان لم يلزم ذلك فى الاول لكن وصف التحدى انما يتحقق بملاحظة قيد الكمال ثم كون المتحدى به مبتدأ مرة وخبرا مرة اخرى لابد من الاعتبار الذى حقق فى زيد المنطلق والمنطلق زيد ودون اعتبارها خرط القتاد والقول بان المتحدى به اعتبر اولا معلوما للمخاطب دون المؤلف منها فجعل مبتداء

٢٣ وفى الفعل نحو ق وفى الحرف نحو واو العطف ومثال الثانية اما فى الاسم فنحو من وفى الحرف نحو من وفى الفعل مثل قل ومثال الثالثة اما فى الاسم فنحو رجل وفى الفعل مثل ضرب وفى الحرف نحو جير واما المركبة من اربعة احرف وخمسة فلا يوجدان فى الحرف بل فى الاسم نحو عرعر وصنوبر وفى الفعل نحو دحرج واجتمع

قوله وذكر ثلث مفردات وهى ص و ق ون فى ثلاث سور لانها توجد فى الاقسام الثلاثة يعنى ذكرها مفرقة فى سور ثلث اشارة الى وجود الكلمة المفردة فى الاقسام الثلاثة

قوله واربع ثنائيات هى طه طس يس حم

قوله وثلث ثلاثيات وهى الم والر وطسم لمجئها فى الاقسام الثلاثة نحو زيد وعلم ومنذ فى ثلاث عشر سور تنبيها على ان اصول الابنية المستعملة ثلاثة عشر عشرة منها للاسماء وهى فلس فرس كتف عضد حبر عنب ابل قفل حرد عنق وثلاثة للافعال فعل وفعل وفعل

قوله ورباعيتين وهما المر والمص وخماسيتين وهما كهيعص وحم عسق تنبيها على ان لكل منهما اصلا كجعفر وسفرجل وملحقا كقردد وجحنفل القردد المكان الغليظ المرتفع والجحنفل الغليظ الشفة اصله جحفل فزيدت النون (٢ سيالكوتى محمد)

قوله ولعلها فرقت على السور الخ لفظ لعل لعدم القطع بان هذه العلل مراد الله تعالى من ذكر الفواتح على هذه الوجوه وترك رحمه الله كلمة لعل فى التعليلات المذكورة بل ذكر العلل هناك على وجه يفهم منه البتة والقطع اكتفاء بذكرها ههنا

قوله والمعنى هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف يعنى هذه الفواتح على تقدير ان لاتكون اسماء للسور بل حيث لمجرد التنبيه على وجه الاعجاز لها محل من الاعراب ايضا رفع اما على الابتداء اوالخبرية لكن المفهوم من كلام الكشاف ان لامحل لها من الاعراب على ذلك التقدير بل انما يكون لها حظ منه اذا جعلت اسما للسور لانها حينئذ تكون كسائر الاسماء الاعلام حيث قال لها محل من الاعراب فيمن جعلها اسماء للسور لانها عنده كسائر الاسماء الاعلام ومن لم يجعلها اسماء للسور لم يتصور ان يكون لها محل فى مذهبه كما لامحل للجمل المبتدأة وللمفردات المعددة

وحمل المؤلف منها عليه والثانى اعتبر على عكس ذلك فجعل المؤلف منها مبتداء والمتحدى به خبرا له ضعيف فانه اعتبار بحت ليس له ثبوت فى نفس الامر قوله كذا كناية عن المتحدى به لكن لوقال اوهذا المؤلف كما فى الاول لكان اولى * **قوله** (وقيل هى اسماء السور) هو عطف على مافهم من قوله ثم ان مسمياتها الخ فكانه قال هذه الفواتح اسماء حروف ذكرت لامر وقيل هى الخ قوله (وعليه اطباق الاكثر) اى من المفسرين يقال اطبق الناس على كذا اذا اجتمعوا واتفقوا عليه واصل معنى اطبق وضع الطبق ثم استعمل لما ذكر بملاحظة مافيه من معنى الاحاطة والشمول مرضه كما سيأتى من قوله والوجه الاول اقرب الخ مع مافيه من فوات النكات المذكورة واللطائف اللائقة بحيث يتحيرى منها اولوا الالباب البارعة والحق احق ان يتبع وان خالف المشهور وما اتفق عليه الجمهور وقيل وجه الضعف ان اسماء السور توقيفية ولم ينقل هذا لامرفوعا ٢ ولاموقوفا انتهى وعدم العلم بهذا النقل لايفيد عدمه فاطباق الاكثر من المفسرين ومعظم اهل العربية كالخليل وسيبويه عليها فحسن الظن بهم انها ثبت عندهم لكن لما كان ثبوته على تقدير تحققه انما هو بطريق الاحاد رجح المص الاول لما ذكرنا وقد زيف الامام بانها لم يشتهر اشتهار سورة البقرة ورد بان عدم الشهرة لايدل على عدم العلمية الايرى ان اباهريرة رضى الله تعالى عنه اشتهر بكنيته اولقبه ولا يعرف كثيرا اسمه وعلمه * **قوله** (سميت) اى السور (بها) اى سميت السور التى صدرت بها * **قوله** (اشعارا بانها كلمات معروفة التركيب) اى بيان لوجه التسمية وتعليل له وجه الاشعار على مانقل عنه قدس سره الاولى فى الاعلام المنقولة ان يراعى مناسبتها لمعانيها الاصلية عند التسمية وربما تراعى عند الاطلاق باقتضاء المقام ولما كانت هذه السورة مركبة من حروف مخصوصة لها اسماء فى لغتهم وجعلت تلك الاسماء اعلاما لها كان ذلك لتركيبها من تلك الحروف على قاعدة لغتهم واذا اطلعت عليها لوحظ هذا المعنى لاقتضاء التحدى له وحيث كان القرآن نوعا واحدا فالاشعار فى بعضه اشعار بان المجموع كذلك انتهى ولاشك ان هذا مخالف لماثبت عندهم من ان المنقول اليه يحسن ان يتصف بالمعنى المنقول عنه ومن هذا يكون الاعلام المنقولة مشعرة بالمدح اوالذم وهنا ليس كذلك اذ الاشعار هنا بان المنقول اليه مركب من المنقول عنه ولاضير فيه بناء على ماحققه بعض المدققين من ان المناسبة غير منحصرة فى تحقق وصف المنقول عنه فى المنقول اليه بل اذا وجد امرا قوى منه ينبغى اعتباره مناسبة ولاشك ان كون نفس المنقول مادة للمنقول اليه اقوى فى التناسب من تحقق وصف فيه لان تحقق الذات اقوى من تحقق الوصف فلامحالة يعتبر مناسبة بينهما ولايضر كونه غير متعارف فانه من النوادر المقبولة فكم من معنى يستلذه ذوق البلاغة فيجب اعتباره مع انه لم يشتهر بين القوم انتهى وحاصله ان كلام الائمة يدل بمنطوقه على ان المناسبة بين المعانى الاصلية والعلمية ان يتصف المنقول اليه بوصف المنقول عنه ويدل بمفهومه على ان المناسبة بينهما اذا تحقق بامر اقوى من ذلك يجب اعتباره بدلالة النص وهنا وجد امر اقوى من تحقق وصف المنقول عنه فى المنقول اليه فيجب اعتباره ودلالة النص ليست بمنحصرة فى الادلة والنصوص ومثل هذا يحسن اعتباره فى مقام الخطابيات وهذا جيد جدا فلااشكال بان قواعد العلم لايجرى فيها الدلالة بالنص واعتبار الاولوية اذ ديدانهم فى محاوراتهم شاهد على اعتبارها فى مثل هذا وكفى بقول صاحب الكشاف دليلا اذ كلامه يحتمل ذلك وان لم يكن صريحا على ان اختيار الامامين الخليل وسيبويه ذلك يومى الى ماذكرنا بقى هنا اشكال وهو ان النقل يقتضى ان تكون تلك الاسامى اسامى لحروف الهجاء وقت النزول بل قبل النزول مع انهم صرحوا بان هذه اسامى اصطلح عليها ارباب التدوين والعربية بعد النزول ولايجرى هنا الجواب الذى ذكر فى دفع الاشكال بان مثل المجهورة والمهموسة وغير ذلك مستحدثة بان معانى هذه الاسامى متحققة فى وقت النزول وان كانت الاسامى مستحدثة فتأمل * **قوله** (فلولم تكن وحيا من الله تعالى) الفاء للتفريع على كون السور معروفة التركيب * **قوله** (لم تتساقط مقدرتهم) مثلثة الدال لكن الضم اشهر اى قدرتهم وهم فرسان حلبة الحوار ٣ وامراء الكلام فى نادى الفخار * **قوله** (دون معارضتها) اى عند معارضتها اومكان ٤ قريب من معارضتها واشار به ان فى هذا الوجه ايقاظا للاعجاز كما فى الاول لارجحان للاول على هذا الوجه فى ذلك الايقاظ بل الفضل له بما ذكرناه وبما ذكرنا ظهر ضعف ماقيل ان المصنف لم يقيد الكلمات بكونها عربية ولم يذكر كون التركيب من مسمياتها اذ مراده انها كلمات عربية معروفة التركيب من مسمياتها لكنه لظهوره لم يتعرض له ولوكان الامر كما ذكره لما كان الايقاظ المذكور محققا به

قوله وقيل هى اسماء السور عطف على ماتضمنه **قوله** ثم ان مسمياتها لما كانت عنصر الكلام الخ فكانه قال هذه الفواتح اسماء حروف جيء بها ايقاظا وتنبيها على ان المتلو عليهم كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم وقيل هى اسماء السور

٢ وقد ورد عن النبى عليه السلام يس قلب القرآن ومن قراء حم حفظ الى ان يصبح محمد

٣ اى المحاورة وحلبة المحاورة كناية عن الحذاقة فيها وامراء الكلام اى رؤساء اهل الكلام محمد

٤ وهذا اولى من معنى عند معارضتها يعرف بالتأمل محمد

قوله سميت بها اشعارا بانها كلمات معروفة التركيب الخ فالدلالة على وجه الاعجاز معتبرة فى هذا الوجه كما فى الوجه الاول لكن اعتبارها فى الوجه الاول انما هو بالقصد الاولى ومقصود بالذات وفى هذا الوجه ليس الا لترجيح التسمية والقصد بالعرض والقصد الاولى هنا الى جعل هذه الالفاظ اسماء للسور ليفهم مسمياتها عند ذكرها

* قوله (واستدل عليه) اى على كون هذه الاسامى اسماء السور (بانها لولم تكن مفهمة) اى تلك الالفاظ لايخلواما ان تكون مفهمة اولا فان لم يكن مفهمة اى لاحد من الاحاد حتى لمن اوحيت اليه فهو سلب كلى اسم فاعل من الافهام بمعنى دالة على شئ واصل معنى مفهمة اى معلمة شيئا لغيره مجازا لكونه سببا للافهام اوالاعلام وماذ كرنا حاصل معناه اوبزنة المفعول من الافعال عبر بها تنبيها على ان لادخل للرأى فى معرفتها بل يجب استفادتها من الغير وهذا ايضا مجاز اذهى سبب كون الشئ منهما كما اشار اليه بقوله فاما ان يراد بها اى قدم هذا الشق مع كونه فاسدا لكونه عدميا وهومقدم على الوجود اولعدم تقسيمه كالبسيط بالنظر الى الثانى لكونه منقسما الى قسمين اولكون الثانى طويل الذيل فاريد اخراج الاول من البين * قوله (كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل) فى عدم الدلالة على المعنى وان كان موضوعا لمعنى غير مستعمل فيه اوغير معلوم الوضع له وهذا مجرد احتمال فرض لان يستوعب الاحتمالات الممكنة عقلا ثم ليبطل الاحتمالات الغير الثابتة ويثبت الاحتمال المرضى فلااشكال بان دلالتها على حروف الهجاء يوجد الافهام اذ الغرض عدم دلالتها على معنى اصلا ولوكان حروف الهجأ كما هوالمتداول فى الاستدلالات من الترديد القبيح لاسكات الخصم * قوله (والتكلم بالزنجى ٢مع العربى) فى عدم فهم المراد وهو قريب من الوجه الاول وتغايره بالاعتبار والافيئل التكلم بالمهمل وقيد الزنجى اتفاقى اذ المراد التكلم مع الشخص بغير لسانه سواء كان التكلم بالزنجى اوبالهندى او بالتركى اوغير ذلك من اللغات وكذا عكسه لكن قيد مع العربى من يقتضيه المقام والقول بان تخصيص الزنجى اشارة الى صعوبته بالنسبة الى العرب من غيره ضعيف جدا فان بالممارسة تكون اللغات المختلفة سهلا وبدونها تكون صعبا مطلقا من غير تخصيص بلغة دون لغة (ولم يكن القرأن باسره) اى بجميعه (بيانا وهدى) عطف على قوله كان الخطاب الخ (ولما امكن التحدى به) واللوازم الاربعة كلها باطلة فكذا المقدم اما بطلان الاولين فظاهر اذ ايراد الالفاظ التى تشابه المهمل لايفهم منها معنى فى التنزيل الذى هو نهاية فى البلاغة والبراعة لايليق بشانه الجليل والاعتراض بانه يجوز ان تكون مفهمة للنبى عليه السلام وان لم تكن مفهمة على سبيل العموم مدفوع بان المراد من الشق الاول السلب الكلى لاالرفع الايجاب الكلى وما ذكر داخل كما ستعرفه فى الشق الثانى واما بطلان الثالث فلقوله تعالى هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ولايقدح مافيه من المجمل والمتشابه فى كونه هدى لما لم ينفك عن بيان تعيين المراد كما صرح به فى قوله تعالى هدى للمتقين واما بطلان الرابع فلان التحدى بكل جزء من اجزاء القرأن مع انضمام جزء آخر منها حتى يكون كلاما تاما لابد وان يكون متحققا به فان لم تكن مفهمة لايكون لها مدخل فى التحدى وهو خلاف النص فلااشكال بان التحدى انما يكون باقصر سورة منها وهو ليس كلاما تاما فضلا عن ان يكون فى مرتبة التحدى لما عرفت ان كل جزء من اجزاء القرأن لابد وان يكون له مدخل فى التحدى * قوله (وان كانت مفهمة) ايجاب جزئى لانه نقيض السلب الكلى اى وان كانت مفهمة فى الجملة سواء كانت مفهمة لكل احد اولاحد ما كالنبى عليه السلام فينحصر الترديد المذكور ويتم الاستدلال ويندفع اشكال كثير وان كانت مفهمة فلايخلو (اما ان يراد بها السور التى هى مستهلها) اولا فالحصر ايضا عقلى قدم الشق الاول لانه هو المراد هنا وان الثانى مع كونه باطلا طويل الذيل وانما قال فاما ان يراد بها ولم يقل فاما ان يدل اذ الدلالة فقط بدون الارادة لاتفيد مع ان قوله مفهمة معناه دلالة السور من قبيل انقسام الاحاد الى الاحاد التى هى مستهلها بزنة اسم المفعول اى اولها واصله من طلوع الهلال ولما كان الهلال انما سمى هلالا فى اول الشهر ثم هو بعده قمر وبدر قيل لكل اول مستهل مجازا ثم شاع حتى صار فيه حقيقة عرفية * قوله (على انها القابها) ٣ اذ اللقب هوالمشعر بالمدح او الذم انما كانت القابا لاشتمالها على الاشعار المذكور ولامدح فوقه لكن الظاهر ان يشترط فيه ان يدل على ذلك بحسب معناه الوضعى كما ينبئ عنه بيانهم من ان اشعار المدح اوالذم تبعى على ماهو المختار فتسميتها القابا محل نظر والقول بان تسميتها القابا على طريق الادعاء والتشبيه غير متعارف والاشعار المذكور قد شيدار كانه فمن قال الاشعار هنا خفى فليتهم وجدانه * قوله (اوغير ذلك) اى اوان يراد بها غير السور الخ وظاهر هذا الكلام ان يتناول ان يراد بها السور التى هى ليست مستهلها ومقتضى قوله سميت بها اشعارا بانها كلمات معروفة التركيب جواز كونها اسماء للسور التى ليست مستهلها فقوله (والثانى باطل) على اطلاقه منظور فيه * قوله (لانها اما ان يكون المراد ماوضعت له

٢ اى بالبيان المنسوب الى الزنج مع العربى بان يخاطب العربى به سعد

٣ نقل عن التسهيل ان الاضافة ودخول اللام فى العلم المنقول ليس بشرط عند بعض ائمة اللغة فاندفع اشكال البعض سعد

قوله والثانى باطل لانه اما ان يكون المراد ما وضعت هى له فى لغة العرب فظاهر انه ليس كذلك اوغيره وهو باطل اقول يمكن ان يجاب بانا نختار انها مفهمة وان المراد بها ما وضعت هى له فى لغة العرب من الحروف الواحدة لكن لامن حيث انها هى المقصودة بالذات بل من حيث انها تومى وترمز الى المعنى الذى هوالمقصود بالذات وهو التنبيه الى وجه الاعجاز والاشارة الى ان الكلام المتحدى به من جنس ما به نظم كلامهم فلو زعموا انه كلام البشر فلينظموا من هذه الحروف كلاما يساويه اويدانيه ففيه تبكيت لهم والزام الحجة عليهم بما يلقمهم الحجر

فى لغة العرب) مما عدا السور التى هى مستهلها بقرينة المقابلة والمراد بالوضع اعم من الوضع الشخصى والنوعى الشامل للمجاز * قوله (وظاهر انه ليس كذلك) اذ الظاهر ان المعانى الحقيقية وهى حروف الهجأ غير مرادة لعدم مناسبتها لمابعدها ولاعلاقة لها بمعانى اخر ينتقل منها اليها سوى السور اوالقرأن كله اذلا معنى تسمية شئ واحد باسماء متعددة بعلاقة واحدة فمعنى قوله انه ليس كذلك انه ليس المراد ما وضعت له مماعدا حروف التهجى لما عرفت من انها غير صالحة للارادة ولاخلل حينئذ فى قوله ليس كذلك كما ادعاه البعض فقال وظاهر انه كذلك لان ارادة حروف التهجأ من هذه الاسماء ارادة لما وضعت هى له فى اللغة العربية ويترتب عليها فوائد ولذا اختاره المصنف انتهى والقرينة على ماذكر قوله على انها القابها فانه اشارة الى ان هذه الاسماء موضوعة لحروف الهجأ فى اللغة العربية فان الالقاب من الاعلام المنقولة فكيف يقول هنا انه ليس كذلك اذا لم يكن مراده ماذكرنا * قوله (اوغير ذلك) عطف على قوله ماوضعت له او ان يكون المراد غير ماوضعت له فى لغة العرب بل يكون المراد ما وضعت له فى اللغة الغير العربية ولايكون اعم مما وضعت له فى غير العربية وغير موضوع فى لغة اصلا اذ حال الشق الاخير قد علم مما سبق ولذا قال (وهو باطل لان القرأن نزل على لغتهم لقوله تعالى • بلسان مبين • فلا يحمل على ماليس فى لغتهم الخ) ولايخفى ان هذا الاحتمال داخل فى قوله بانها لولم تكن مفهمة كان الخطاب بها الخ فان المراد بها ان كان ماوضعت له فى اللغة الغير العربية كان التكلم بها كالخطاب بالزنجى مع العربى الا ان يقال ذكر هنا للتعليل بعلة غير ماذكر * قوله (لايقال لم لايجوز ان تكون مزيدة للتنبيه والدلالة على انقطاع كلام واستيناف آخر) حاصله اذ لانسلم انها لولم تكن مفهمة يلزم المحالات المذكورة والمستند ماذكره وهو جواز كون الفواتح مزيدة لغرض التنبيه وهذا يجوز ان يدل عليه لابالوضع فلايكون الخطاب من الخطاب بالمهمل الخ والاولى ان يكون منعا لبطلان قوله اوغير ذلك اى نختار ان المراد غيره قوله وهو باطل ممنوع اذ الآية الكريمة المسوقة لبيانه لايشتبه فان المراد بها ليس الوضع العربى بل المراد الاستعمال عندهم وهوموجود فى هذه الاسامى * قوله (كما قاله قطرب) حيث قال ان الكفار لما قالوا لاتسمعوا لهذا القرأن والغوا فيه الآية اراد الله ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرأن فانزل الله تعالى هذه الاحرف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالمتعجبين اسمعوا الى ما يجئ به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فاذا اصغوا هجم عليهم القرأن فكان سببا لاسكاتهم وطريقا لانتفاعهم به انتهى ولايذهب عليك ان هذه الرواية ان تمت يمنع بها كون المراد بها اسماء لحروف التهجأ فتدبر وكذا الكلام فى الوجوه الباقية يظهر لك بعد النظر وقطرب من افاضل تلامذة سيبويه لقب به لانه كان يبكر الى سيبويه فكلما فتح بابه وجده فقال ما انت الا قطرب ليل اذ القطرب دويبة لاتستريح فى النهار من السعى قيل ٢ قال الجوفى القول بانها تنبيهات جيد لان القرأن كلام عزيز وفوائده عزيزة فينبغى ان يرد على سمع متنبه وكان من الجائز ان يكون قد علم فى بعض الاوقات كون النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى عالم البشر مشغولا فامر جبرائيل ان يقول عند نزوله الم والر وحم ليسمع النبى عليه السلام صوت جبرائيل فيقبل اليه ويصغى اليه قال وانما لم تستعمل الكلمات المذكورة فى التنبيه كالا واما لانها من الالفاظ التى تتعارف فى كلامهم والقرأن كلام لايشبه الكلام فناسب ان يؤتى فيه بالفاظ مبهمة لم يعهد فيكون ابلغ فى قرع سمعه قال قطرب ان العرب اذا استأنفت كلاما فمن شأنهم ان يأتوا بغير ما يريدون استينافه فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام الاول واستيناف الكلام الاخر كما فى امابعد انتهى ومن هذا تبين ان ليس المراد انقطاع سورة سابقة عن سورة لاحقة حتى يرد ان التسمية كافية فى ذلك انتهى ومن هذا ظهر ايضا ان قوله والدلالة على انقطاع كلام الخ عطف تفسير للتنبيه فان المراد به المعنى اللغوى اى تنبيه المخاطب فهو بمعنى الدلالة فكلمة على متعلقة بالتنبيه اوالدلالة وانكر البعض ذلك فقال هو وجه ثان لاتفسير للتنبيه ولاوجه له وكلمة الواو الواصلة يرده قول الجوفى وكان من الجائز الخ ان سلم صحته يفيد وجه تخصيص هذا التنبيه ببعض السور دون بعض وبه يندفع اشكال آخر وهو ان بعض اوائل السور متصل باواخر سورة قبله كما بينه الامام فى بعض المقام والفصل بالتسمية لاينافى ذلك لانها انزلت للفصل بين السور لالافادة انقطاع الكلام بالنظر الى ماقبله والاستيناف بالنظر الى ما بعده وبه يعلم سر الفصل بالتسمية فى كل سورة والفصل بتلك الاسامى فى بعض السور ولقد سهى البعض ٣هنا سهوا ظاهرا وكم من عايب قولا صحيحا * قوله

(٢ سالكوتى سعد)

(٣ عصام سعد)

(اواشارة الى كلمات هى منها) عطف على قوله مزيدة وسند اخر للمنع المذكور والممنوع هنا اما ان يكون المراد ماوضعت له فى لغة العرب وظاهر انه ليس كذلك اى لانسلم عدم ارادة ماوضعت له فى لغة العرب ظاهرا لجواز ان يكون تلك الاسماء اشارة الخ اى يجوز ان يشير بتلك الاسماء باعتبار دلالتها على مسمياتها لامن حيث انها مرادة بها بل للاشارة الى كلمات مسمياتها جزء منها سواء كانت كل منها اشارة الى كلمة اومجموع منها كذلك * قوله (اقتصرت) اى وقع الاقتصار (عليها) اواختصرت تلك الكلمة مقصورة عليها[2] اى على الحروف التى هى مسميات تلك الاسماء فلا اشكال بان الظاهر ان التاء سهو من الناسخ لان اقتصر مبنى للمفعول وعليها قائم مقام الفاعل * قوله (اقتصار الشاعر) اى اقتصرت اقتصارا مثل اقتصار الشاعر (فى قوله) اى فى قول الوليد بن مغيرة (قلت لها قفى فقالت لى قاف) اى فقالت قفت اواقف آخره لاتحسبى انانسينا الايجاف الايجاف سرعة سيرالخيل قيل وفى بعض النسخ ق بصورة المسمى لكن القراءة بالاسم كما فى قوله تعالى ق والقرأن المجيد فح لايخل الوزن لانه من البحر الرجز (كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال) * قوله (الالف الآء الله) بوزن افعال ممدود مهموز الاول والآخر معناه النعم وهو جمع واحده الى بفتح الهمزة وسكون اللام وله لغات اخر * قوله (واللام لطفه) اى احسانه اوتقريبه العبد الى طاعته وتبعيده عن المعاصى (والميم ملكه) بضم الميم او بكسرها قد مر الفرق وبيانه فى سورة الفاتحة فاقتصر على الالف من الالاء وعلى اللام من اللطف وعلى الميم من الملك فاشير بكل منها الى كلمة فيكون المراد به ماوضعت له فى لغة العرب * قوله (وعنه) اى وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان (الروحم ون مجموعها الرحمن) وفى هذه الرواية اشير بمجموع الاسامى الى كلمة كما قال مجموعها الرحمن لكن نظر فيها الى المكتوب فلذا اسقطت الالف الساكنة مع انها ملفوظة واما اللام فى الرحمن ملفوظ لانه ادغم فى الراء والمدغم فى حكم الملفوظ (وعنه ان الم معناه) * قوله (انا الله اعلم) فاقتصر من انا على الالف ومن الله على اللام ومن اعلم على الميم فعلم منه ان الاقتصار اعم من الاختصار على الحرف الاول وعلى الوسط وعلى الاخير (ونحو ذلك) * قوله (فى سائر الفواتح) كما فسر الر بانا الله ارى والمر بانا الله اعلم وارى والمص بانا الله الصمد * قوله (وعنه) اى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما (ان الالف من الله واللام من جبرائيل والميم من محمد) قيل ان هذا لم يعرف عن ابن عباس ولاعن غيره من السلف انتهى وعدم العرفان لايستلزم الانتفاء ولعل المصنف اطلع عليه والقول بان بعض المفسرين نقله من رواية الضحاك يؤيد ماذكرنا * قوله (اى القرأن منزل من الله بلسان جبريل على محمد عليهما السلام) يعنى انه باقتطاع هذه الحروف من هذه الكلمات الى ماذكر ولايخفى انه غير داخل فى مضمون قوله اواشارة الى كلمات هى منها الخ وذكره فى حيزه محل نظر على ان استفادة هذا من ذلك فى غاية الخفاء * قوله (اوالى مدد اقوام وآجال بحساب الجمل كما قاله ابو العالية متمسكا بما روى انه عليه السلام لما اتاه[3] اليهود تلا عليهم الم البقرة فحسبوه وقالوا كيف ندخل فى دين مدته احدى وسبعون سنة فتبسم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا فهل غيره فقال المص والر والمر فقالوا خلطت علينا فلا ندرى بايها نأخذ) اوالى مدد عطف على قوله الى كلمات الخ اى اواشارة الى مدد جمع مدة وهى عبارة عن مجموع زمان بقاء الشئ والاجل يطلق على آخر المدة مثل قوله تعالى • فاذا جاء اجلهم • وعلى جميعها كقوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده على وجه والمراد بها الثانى فيكون عطف تفسير للمدة واقوام جمع قوم وهو مختص بالرجال لانه اما مصدر نعت به فساغ فى الجميع اوجمع لقائم كزائر وزور والقيام بالامور من وظيفة الرجال وقديعم الفريقين على التغليب وهو المراد هنا كما هو الظاهر وآجال بالمد جمع اجل وقدمر توضيحه الجمل بضم الجيم وفتح الميم المشددة وهو تعدادا لابجدية ولكل حرف عدد معلوم فمن الف الى الطاء للآحاد ومن الياء الى ص للعشرات ومن قاف الى الظاء للمأت والغين للالف ويسمى هذا بالجمل الكبير واما الجمل الصغير فهو ان يسقط من عدد كل حرف اثنى عشر اثنى عشر فما بعد الاسقاط فهو عدد ذلك الحرف فى هذا الحساب فاول حرف يمكن اسقاطه من عدده هو حرف الكاف واذا اسقطنا من عدد حرف الكاف اثنى عشر يبقى ثمانية فهى عدد حرف الكاف فى هذا الحساب فاللام للستة والميم للاربعة والنون للاثنين والسين ساقطة وعلى هذا القياس وبعضهم يسقط تسعة تسعة فمابقى بعد الاسقاط يكون عدد ذلك الحرف فاول حرف يمكن اسقاط التسعة من عدده هو الياء فالباقى يكون واحدا فهو حرفه وعلى هذا القياس

[2] فيه اشارة الى ان فى الكلام تضمينا فائدته افادة ان الاقتصار للاختصار منه

[3] كما اتاه اليهود وهم ابو ياسر ابن اخطب واخوه جبير بن خطب وكعب ابن الاشرف وحيي والسائل حيي واسند المصنف القول اليهم مجازا لرضائهم منه

واكثر مايستعمله المشارقة هو الجمال الكبير ومشايخ المغاربة يعتنون بشان الجمل الصغير متمسكا بماروى الخ اخرجه ابن جرير وابن ابى حاتم فحسبوه بوزن ضربوه من الحساب مدته احدى وسبعون سنة فيه تنبيه على ان الاشارة الى مدد قوم الخ باعتبار مسمياتها وفيه تأييد لما ذكرنا فى اول البحث ان الثواب الموعود وعلى قراءة الم ونحوه انما يترتب باعتبار مسمياتها فاحفظ هذا فان مقالات القوم فيه متفرقة فتبسم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لفرط حماقتهم وشدة غباوتهم وسوء فهمهم فهل غيره اى فهل يجد غير الم اوفهل غيره موجود فقال اى فقرأ المص والر والمر فالاول مائة واحدى وستون والثانى مائتان واحدى وثلثون والثالثة مائتان واحدى وسبعون فعلى سوء فهمهم يكون مدة الدين متفاوتة فاشتبه الامر عليهم ومن هذا قالوا خلطت علينا الخ وماروى فى القصة انهم قالوا فهل غيره فى كل قرائته عليه السلام فقرأ عليه السلام على الترقى حتى بلغ مائتين واحدى وثلثين فما اوهمه كلام المص من انهم لما قالوه بعد قراءة الم فهل غيره قرأ عليه السلام المص والر والمر وليس كذلك لكن المص اجمله لعدم تعلق الغرض بتفصيله فكان ذلك نقلا بالمعنى قيل قال الجونى قد استخرج بعض الائمة من قوله تعالى • الم غلبت الروم • اى البيت المقدس يفتحه المسلمون فى سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة ووقع كما قال انتهى وقال السهيل لعل عدد الحروف التى فى اوائل السور مع حذف المكرر للاشارة الى بقاء مدة بقاء هذه الامة انتهى الاولى للاشارة الى بقاء الدنيا بعد طلوع رسولنا صلى الله تعالى عليه وسلم فان فى قوله الاشارة الى مدة بقاء هذه الامة سوء ايهام يعرف بالتأمل * قوله (فان تلاوته اياها بهذا الترتيب عليهم وتقريرهم على استنباطهم) تعليل للتمسك بماروى بهذا الترتيب حيث ذكر الاقل اولا فالقليل فالكثير فالاكثر وفيه تأييد لما ذكرنا من ان التلاوة على الترتيب وانما جمعه روما للاختصار وتقريرهم على استنباطهم المدد لكن لامداد الاقوام بل مدة دين نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم فاضافة التقرير الى المفعول والفاعل هو النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اصل الاستنباط اخراج النبط هو الماء يخرج من البئر اول مايحفر والمعنى على استخراجهم بانظارهم وبمراعاة فنهم * قوله (دليل على ذلك) خبران والاشارة الى المدد والآجال بحسب الجمل وجه دلالته انه لولا ذلك لما قررهم ولما ساعدهم فتقريره صلى الله تعالى عليه وسلم دليل لاقوال اليهود فلا اشكال فان قول اليهود كيف يكون حجة * قوله (وهذه الدلالة وان لم تكن عربية) جواب معارضة بان كون هذه الدلالة غير عربية دليل على خلاف ذلك اذ القرأن على لغتهم (لكنها لاشتهارها فيمابين الناس) * قوله (حتى العرب تلحقها بالمعربات) اى بالالفاظ التى يستعملها العرب فتعد بعد التعريب عربية فكذا ما الحق بها ان استعمل العرب ذلك تكون معربة فمعنى الالحاق بها والا فلا تكون معربة فلاملحقة بها والقول بانها لاشتهارها فيمابين العرب بلا استعمال ضعيف * قوله (كالمشكاة) تمثيل بالمعربات فان المشكاة لغة حبشية على لغتهم للكوة الغير النافذة التى يوضع فيها المصباح (والسجيل) فارسى معرب اصله سنك كل اى الحجر المكون من الطين وفى السجيل وجوه اخر ليست معربة على هذه الوجوه كما سيجئ (والقسطاس) بكسر القاف رومى معرب بمعنى الميزان استعمل كل منها فى القرأن فعلم المعتبر فى العربية كون اللفظ مستعملا عند العرب لا الوضع العربى فقط اودالة على الحروف المبسوطة عطف على اشارة الى كلمات اوعلى مزيدة (اودلالة على الحروف المبسوطة) * قوله (مقسما بها) حال من الحروف المبسوطة وهذا ايضا سند لمنع المذكور اى لايقال لم لايجوز ان يكون هذه الالفاظ دالة على تلك الحروف فقوله وظاهر انه ليس كذلك ممنوع وسنده ماذكر * قوله (لشرفها) علة مرجحة (من حيث انها بسايط) اى عناصر ومواد (اسماء الله تعالى) كما انها مواد سائر الكلمات فلا يكون مختصة باسماء الله تعالى وهذا مذهب الاخفش حيث قال اقسم الله تعالى بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها لانها مبانى كتب المنزلة على الالسنة المختلفة ومبانى اسمائه الحسنى وصفاته العليا واصول كلام الامم بها يتعارفون ويذكرون الله تعالى ويوحدونه فقول المصنف (ومادة خطابه) اشارة الى انها مبانى الكتب المنزلة ولوقال ومادة خطابهم بعدد مادة خطابه لتمت الاشارة الى كل مانقل عن الاخفش ومنشأ شرافتها كونها عناصر الكلام لا مواد اسماء الله تعالى فقط فالله سبحانه وتعالى اقسم بغير اسمائه وصفاته اظهارا لشرفه كقسمه بالعصر والفجر وغير ذلك وهذا مراد المصنف من هذا البيان الاشارة الى ان القسم به راجع الى القسم باسماء الحسنى كما اوهمه ظاهر عبارته * قوله (هذا) اى خذ هذا فيكون مفعولا للفعل المحذوف اوالامر والشان

قوله فان تلاوته اياها بهذا الترتيب عليهم وتقريرهم على استنباطهم دليل على ذلك وجه دلالته عليه انه عليه الصلوة والسلام ماانكر حسابهم هذا بل قررهم على استنباطهم ذلك وتبسم فعدم انكاره لذلك تسليم منه ان المراد بها المدد وتبسمه يدل على انهم اصابوا فى مبلغ المدة التى يدل عليها الم لكن غلطوا فى ان تلك المدة مدة اى شئ هى فكأنه عليه الصلاة والسلام قال هب ان المراد به ماحسبتموه من مدة احدى وسبعين سنة لكن اخطأتم فى قولكم انها مدة مجئ الشرع لان الدال على مدة ليس الم وحده بل من ذلك المص والر والمر

[2] اى تلحق تلك الدلالة هذه الالفاظ فالاسناد مجازى بعلاقة السببية منه

قوله لان التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا مستنكرة لم يقل فغير جائزة لاتفاقهم على جواز ذلك لكن على الاستنكار هذا اذا جعلت الاسماء المتعددة بالتركيب اسما واحدا واما اذا نثرت على الحكاية نثر اسماء العدد فلا استنكار على ماسيذكره فى الجواب

قوله وتودى الى اتحاد الاسم والمسمى لان الفواتح من السور لغة حبشية صح

قوله لانا نقول هذه الالفاظ لم تعهد مزيدة للتنبيه اقول القائل بهذا الوجه لايقول انها مزيدة بل يقول انها واقعة فى تركيب كلام يفيد ذلك الكلام بطريقة الرمز والايماء الى معنى التحدى على ماقال رحمه الله ولعلها فرقت على السور لهذه الفائدة مع مافيه من اعادة التحدى وتكرير التنبيه والمبالغة والمعنى هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف اوالمؤلف منها كذا

هذا المذكور من انه لايقال اوهذا كماذكر ومثله يسمى فصل الخطاب لكن حسنه اذا لم يتعلق مابعده بماقبله اذ فصل الخطاب عبارة عن علاقة وكيدة بين الخروج من كلام الى كلام آخر وهنا ليس كذلك الا ان يقال ان مابعده ابطال المدعى وماقبله منع لمقدمات دليله وبهذا يتحقق الخروج المذكور فالاولى كونه بيانا لخطابه والاشارة للقرأن ولاايهام للتخصيص به اذ تخصيص الذكر به لان الكلام فيما وقع فيه * **قوله** (وان القول بانها اسماء السور يخرجها الى ماليس فى لغة العرب) بكسر الهمزة عطف على قوله لم لايجوز واشارة الى ابطال المدعى بعد المنع لمقدمات دليله اذ لايلزم من هدم الدليل هدم المدعى وهدم المدعى وان استلزم هدم الدليل لكن تزييف مقدمات دليله يتضمن فائدة اخرى وهى تبيين ماهوالمراد من تلك الاسامى ولذا تعرله ض * **قوله** (لان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستكره عندهم) ومثل الم فصاعدا ومثل المر ومثل كهيعص وانما قال مستنكرة لماسيجئ من تسوية سيبويه الخ فلا يدعى عدم الجواز وانما قال بثلثة اسماء اذ التسمية بثلثة الفاظ نحو سر من رأى وشاب قرناها وغير ذلك من الجمل معروفة عندهم * **قوله** (ويؤدى الى اتحاد الاسم والمسمى) واحسن ماقيل هنا فى بيان الاتحاد ان هذا بناء على توهم انه من الاسماء التى يتشارك الجزء والكل فيها كاسم الماء فانه يطلق على الكل وعلى كل قطرة ومثل هذا يذكر فى مقام الاعتراض اسكاتا للخصم وان كان مغالطة واضحة فان غرض المعارض هدم مدعى الخصم لااثبات مدعاه واما الجواب بان معناه يؤدى الى اتحاد الاسم بالمسمى التضمنى وانه باطل لان المسمى مدلول والاسم دال ولابد للدلالة من طرفين فمع مافيه من انه ح لاينفع ماذكره المص فى جوابه يرد عليه ان المتعارف المدلول التضمنى لاالمسمى التضمنى كما لايتعارف المسمى الالتزامى بل المتعارف المدلول الالتزامى والفرق بين التسمية والدلالة واضح * **قوله** (ويستدعى تأخر الجزء عن الكل) مع تقدم الجزء عليه فيلزم الدور ٤ قيل وقد اورد السيد عينى الصفوى على بعض الالفاظ القرأنية كالضمائر فى نحو قوله تعالى • انا انزلناه • فانها اخبار عن انزال القرأن وهذه الجملة من جملته والضمير القرأن ومنه الضمير نفسه فيعود ح الى نفسه حتى اضطر فى دفعها الى جواز كون الكلام خبرا عن نفسه نحو قول القائل كل كلام صادق اذا لم يتكلم بغير هذا اللفظ بناء على ماذكروه فى دفع المغالطة المعروفة بالجواز الاصم فتدبر انتهى فعلم منه ان هذه الشبهة لاتختص بالاعلام بل تأتى فى القرأن والسورة الواقعين فى النظم وسيجئ جوابه * **قوله** (من حيث ان الاسم يتأخر عن المسمى بالرتبة) فان الاسم انما يطلب لاجل المسمى فهو متأخر عنه فى الرتبة العقلية والتقدم بالرتبة ماكان اقرب من مبدأ محدود كتقدم بعض صفوف المسجد والمبدأ المحدود هنا هو العقل فالاسم متأخر عن المسمى بالنسبة الى ذلك المبدأ المعقول والمتعارف المبدأ المحسوس والمص استعمله فى المبدأ المعقول فان كانت تلك الاسماء اسما للسورة مع كونها اجزاء منها يلزم تأخر الجزء عن الكل مع تقدمه عليه فيلزم الدور وفيه اذ تقدم الجزء من حيث انه جزء تقدم طبيعى ومايلزم من كونه اسما تأخر رتبى فلايلزم الدور المحال * **قوله** (لانا نقول) جواب لايقال (هذه الالفاظ لم تعهد) اى لم تعرف (مزيدة للتنبيه) سواء كانت فواتح اولا ولذا لم يقيده وهذا جواب المنع بابطال سنده بانه ليس بمتعارف فى لغة العرب العرباء وكل ما هذا شانه فهو باطل والظاهر انه سند مساو لانتفاء سند آخر غير ماذكر اوله دعاء مساواته ان لم يكن مساويا وان كان نادرا والنفى متوجه الى القيد والمقيد جميعا اى لم تعهد مزيدة مطلقا فضلا عن كونه مزيدة للتنبيه على الانقطاع والاستيناف فما قاله الشيخ عبد القاهر من ان النفى متوجه الى القيد فعند عدم قيام القرينة على خلافه والقرينة قائمة هنا على نفيهما (والدلالة على الانقطاع والاستئناف تلزمها وغيرها من حيث انها فواتح السور) قوله والدلالة بالرفع ابتداء كلام مسوق لدفع اشكال ناش مماسبق وهو انه لولم تعهد مزيدة للتنبيه المذكور لمادلت على الانقطاع والاستيناف فاجاب بان تلك الدلالة غير مختصة بها بل عام لها ولغيرها اذا وقع فى الفواتح ويلزمها ذلك لزوما عربيا الايرى ان التسمية فى اوائل السور تدل على انقطاع السورة المتقدمة واستيناف السورة المتأخرة مع ان لها معنى يراد ولذا قال (ولايقتضى ذلك ان لايكون لها معنى فى حيزها) اى فى تحتها فالتمحض لتلك الدلالة ليس بلازم كالبسملة واما بعد ولفظ هذا اى خذ هذا ومانحن فيه من هذا القبيل فان لها معانى مثل كونها اسما للسور ومع ذلك يدل على الانقطاع والاستيناف فبطل القول بكونها مزيدة للتنبيه المذكور كيف لاوغيرها من حيث وقوع الافتتاح بها المستعملة فى معانيها يلزم ان يكون مزيدة للتنبيه لتشاركها فى الدلالة

٣ وقيل هو مبنى على توهم ان الجزء لايغاير الكل والالغاير جميع الاجزاء فغاير نفسه وكون الاسم متحدا مع المسمى باطل لان الشئ لايكون علامة موضوعة لنفسه كذا فى الحواشى الشريفية انتهى ولاريب فيه عدم كون الجزء مغايرا للكل لايكون منشأ للتوهم المذكور على انهم صرحوا بان اللفظ علم لنفسه حتى قيل ان اذا اريد به لفظه وكذا ضرب به يكون اسماء فقوله لان الشئ لايكون علامة لامنظور فيه

سعد

٤ لان الاسم الذى هو الجزء لكونه موضوعا للمسمى الذى هو الكل يتوقف عليه والكل من حيث كونه كلا موقوف على الجزء فيلزم توقف الشئ على نفسه لتوقفه على مايتوقف عليه وهو الدور المهروب عنه وقد عرفت ان جهة التوقف مختلفة فلايلزم الدور المحال سعد

قوله والدلالة على الانقطاع والاستيناف يلزمها وغيرها اى يلزمها وغيرها ممالم يكن مفتتحة بها من السور يعنى لا يتوقف الانقطاع والاستيناف على هذه الفواتح لحصوله بغيرها من حيث الخ هذا الكلام رد لكونها مزيدة لامعنى لها وحاصله ان كونها للدلالة على الانقطاع لايستلزم كونها مزيدة لامعنى لها فى انفسها لاحتمال ان يكون لها معان فى غيرها غير الدلالة على الانقطاع فمع هذا الاحتمال لم حكمت بانها مزيدة وهذا كما قيل عند تمام كلام والشروع الى آخر هذا او ذلك ويقال لمثل هذه الالفاظ فصل الخطاب فان لفظ هذا اوذلك يدل على انقطاع كلام واستيناف آخر مع انه لكل منهما معنى فى نفسه وهو الاشارة الى المذكور قبله قريبا او بعيدا

المذكورة ولم يقل به احد وبهذا البيان اضمحل ما قيل فيه منع لانه يلزمها من حيث انها كلمات غير مفهومة فيجوز ان لاتكون داخلة فى شئ من السورتين المفصولتين انتهى وجه الاضمحلال انه يلزم من تلك الكلمات وغيرها من حيث انها فواتح السور فلاوجه لتخصيص كلمات غير مفهومة كما بينا من ان سائرها يشارك تلك الاسماء فى الدلالة المذكورة والاشتراك فى العلة يوجب الاشتراك فى الحكم والفرق تحكم على انه ان تم ماأوهمه يلزم ان لايكون فى كلامهم فصل الخطاب وهذا يتحير منه اولوا الالباب (ولم تستعمل للاختصار من كلمات معينة فى لغتهم) قوله ولم تستعمل عطف على قوله لم تعهد كما هو الظاهر وابطال جواز كونها اشارة الى كلمات الخ والمعنى ولم تستعمل تلك الاسماء للاختصار اى لايقاس عليه ولايخفى مافيه فالاولى انه ابتداء كلام ونائب فاعل لم يستعمل مصدره اى ولم يقع استعمال كلمة من الكلمات للاختصار من كلمات معينة فى لغة العرب بقرينة قوله (اما الشعر فشاذ) لايقاس عليه اذ ابطال الحكم على وجه كلى يثبت الحكم الجزئى واما ادعاء عدم وقوع ذلك فى مادة جزئية فشبه المصادرة ويؤيده ان حذف بعض الكلم فى غير الترخيم لايجوز عند النحاة * **قوله** (واما قول ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فتنبيه على ان هذه الحروف) يعنى ان غرض ابن عباس رضى الله تعالى عنهما مما نقل عنه ليس بيان ان هذه الحروف مختصة بهذه المعانى حتى يستشهد به على الاختصار المذكور وانما مراده التنبيه على ان هذه الحروف الخ * **قوله** (منبع الاسماء) اى منها يجرى ينابيع الاسماء الحسنى ففيه استعارة لطيفة الايرى انه قال (ومبادى الخطاب) نظرا الى غير اسماء الله تعالى اى منها تبدو وتظهر الخطابات والمحاورات بين المخلوقات لاسيما خطاب الشارع للمكلفين * **قوله** (وتمثيل بامثلة حسنة) اى دالة على صفات الكمال ولوقال الالف انتقام الله واللام لعنه والميم مكره لكان تمثيلا ايضا لكنه اختار ما اختاره فى التمثيل لما ذكره من ان احسن الامثلة ماينشرح به الافئدة * **قوله** (الاترى) استدلال على ماادعاه واشار الى ان هذا المدعى كانه مشاهد ومرئى كيف غفلوا عنه وقالوا ماقالوا * **قوله** (انه عد كل حرف من كلمات متباينة) فى المعنى فعد الالف تارة من انا وتارة من الله وتارة من الآلاء واللام تارة من جبرائيل وتارة من لطفه وتارة عد الميم من اعلم واخرى من محمد وتارة من ملكه واللفظ الواحد فى اطلاق واحد لايكون مقتصرا من كلمات متباينة بداهة والانكار مكابرة قوله معناه انا الله اعلم من ماؤل بان معنى ماهو هذه الحروف مبدأه ومنبعه يؤيده قوله اولا الالف آلاء الله واللام لطفه حيث ترك معناه ومثل هذا التأويل المقرون بالقرينة القوية لايعد بعيدا ويؤيد ايضا هذا قوله اى القرأن منزل من الله تعالى الخ لانه اشارة الى تفسير خطاب هذه الحروف من مباديه وبعد تأييد المص مقصوده بمؤيدات كثيرة لاوجه لماقيل وليس فى كلامه مايدل على ماذكره المص هنا بوجه من وجوه الدلالات الثلثة فحمله عليه خروج عن طريق التحقيق ولوكان مقصوده مجرد كون هذه مواد الاسماء لكان ماذكر من التركيب لاوجه له انتهى وفى كلام ابن عباس مايدل على ماذكره المص من عد كل حرف من كلمات متباينة كما عرفت فحمله عليه عين التحقيق وزبدة التدقيق ولوكان مقصوده الخ اشار المص الى الجواب عنه بقوله وتمثيل بامثلة حسنة والمعترض غفل عنه مع انه كنار على علم وبه ظهر ضعف قوله ولذا منع بعض المتأخرين صحة الرواية عنه وقال لوصحت لكانت من الرموز التى لايفهمها الا صاحب الوحى اومن تلقى عنه بواسطة او بدونها كابن عباس رضى الله تعالى عنهما فانه تكلف مستغنى عنه بما حققه المص على انه يرجع فى المآل الى ماسيأتى من قوله ولعلهم ارادوا انها اسرار بين الله ورسوله الخ * **قوله** (لاتفسير) لمعانى هذه الالفاظ عطف على قوله فتنبيه (وتخصيص بهذه المعانى دون غيرها) بمعنى الآلاء واللطف والملك وغير ذلك * **قوله** (اذ لا مخصص) تعليل لاتخصيص قوله (لفظا ومعنى) انتصابهما على التميز اى لا مخصص من جهة اللفظ بان يقتضى اللفظ اختصاصه بالمعنى اى بمعنى الآلاء واللطف والملك لما عرفت من انه يمكن ان يكون المراد من اللام اللعن والميم المقهور ولفظ اللام لا يقتضى اللطف والآلاء وانما ذكره للتمثيل بامثلة حسنة وقس عليه غيره ولامخصص من جهة المعنى ايضا فان معنى اللطف كما يمكن ان يستفاد من اللام يمكن ان يستفاد من الطاء بل من الفاء كما قال ابن عباس رضى الله تعالى عنه ان اللام من جبرائيل فاذا انتفى المخصص انتفى التخصص * **قوله** (ولا لحساب الجمل) عطف على للاختصار اى لم تستعمل الحساب الجمل (فتلحق بالمعربات) هذا من قبيل ما تأتينا فتحدثنا لكن هنا كلاهما منتفيان اى لم يقع استعمال ولا الحاق بالمعربات تقريره ان الاشارة

قوله واما قول ابن عباس فتنبيه الخ اقول فيه نظر لان كلامه رضى الله عنه صريح فى معنى البت القطع بالتخصيص بهذه المعانى وليس فى كلامه هذا دلالة على معنى التنبيه المذكور باحد وجوه الدلالة لامطابقة ولاتضمنا ولاالتزاما فحمل كلامه على ما ليس فيه دلالة عليه خروج عن طريقة التحقيق

قوله ولابحساب الجمل عطف على للاختصار اى ولم تستعمل هذه الالفاظ فى كلام العرب بحساب الجمل فتلحق بالمعربات واللفظ انما يكون معربا اذا استعمله فى كلامه والعرب لم تستعملها لذلك وجدت فيما نظرت اليه من النسخ ولابحساب بالباء والاصح انه لحساب باللام والباء سهو من قلم الناسخين لانه لايقال لم يستعمل به بل يقال له

قوله والحديث لادليل فيه لجوازانه تبسم تعجبا من جهلهم اقول تبسمه صلى الله عليه وسلم عند حسابهم الم بحساب الجمل وعدم انكاره ذلك ليس اخفى دلالة عليه من دلالة قول ابن عباس على انه قصد به التنبيه على المعنى المذكور بل اخذ تسليم ذلك المعنى من تبسمه وعدم انكاره له اهون وايسر من اخذ معنى التنبيه من كلام ابن عباس لما ذكرنا من ان صريح كلامه على البت والقطع

قوله لكنه يحوج الى اضمار اشياء وهى فعل القسم وفاعل ذلك الفعل وبالباء القسمية اقول يرد عليه ان المفسرين قدارتضوا كونها مقسما بها عند جعلها اسماء الله اوالقرآن او السور ولم يستضعفوا مع ان فيه ارتكابا الى تقدير عدة اشياء وهو رحمه الله ايضا ورده فيما بعد ولم يعده ضعيفا ولو قيل ارتضاؤهم فى ذلك لشرف معانيها المناسب للقسم قلنا شرف المعنى موجود فى هذه الحروف الوحدان ايضا من حيث انها منبع اسماء الله ومبانى خطابه على انه لم يجعل سبب الاستنكار فقد الشرف بل الاحتياج الى اضمار اشياء وهو موجود فيها عند جعلها اسماء للسور مقسما بها

الى المدد والآجال انما تصح اذا استعملت فى كلام العرب لحساب الجمل حتى تلحق بالمعربات اذ الالحاق فرع الاستعمال و بهذا بطل قوله الى مدد وظهر منه الجواب عن قوله وهذه الدلالة ٢ وان لم تكن عربية الخ وفى بعض النسخ وقع الباء بدل اللام الجارة والمآل واحد والمعنى ولا بحساب الجمل وسببه على ان الباء سببية (والحديث لادليل فيه لجواز انه تبسم تعجبا من جهلهم وجعلها مقسما بها وان كان غير ممتنع) * قوله (والحديث لادليل فيه) اى على مدعاه لجواز ان لا يكون تبسمه عليه السلام لاجل التقرير على استنباطهم كما زعمه بل تعجبا من جهلهم وكمال حمقهم حيث فسروها مع كون القرأن عربيا بمعان ٣ لم تستعمل فيها عند العرب والقول بان ابا العالية لم يستدل بتبسمه المفيد للتقرير بل بما بعد التبسم من تلاوته عليه السلام اياها على الترتيب المخصوص وتقريرهم على استنباطهم ضعيف اما اولا فلان التقرير منه عليه السلام من الادلة والتبسم من امارات التقرير مالم يصرف صارف فالظاهر انه استدل بذلك فابطله المص بما ذكره بناء على انهم فسروها بما ليس فى لغة العرب وخلاصة جوابه انه لما لم يستعمل عند العرب فى هذه المعانى فلا يكون تبسمه عليه السلام للتقرير ممن اراد البحث يتكلم عليه لا على ذلك واما تلاوته على الترتيب المذكور فلزيادة الاطلاع بحالهم لعلهم يتفطنون للمعنى المراد منها او يسئلون عمن يعرف معناها ولما لم يقع التفطن او الاستفسار تبسم تعجبا من حالهم ومن فرط جهلهم بلغة العرب او جهلهم بامر الدين حيث جعلوا ما هو دائم الى يوم الدين مددا وليت شعرى كيف يتوهم تقريرهم منه عليه السلام على ذلك ٤ الوهم الكاذب وهذا قرينة على ان تبسمه للاستغراب من حالهم وشدة شكيتهم فكيف يقال انه فكما جاز كون التبسم لما ذكر جاز ايضا كونه تعجبا من اطلاعهم على المعنى المراد فانه لا يخلو من سوء الابهام على انه خارج عن قانون المناظرة فانا من وراء المنع والجواز لا يقابل الجواز بل الواجب على المستدل اثبات الممنوع فاضمحل الاشكال باسره ٦ واعجب منه ما قيل والظاهر انه صلى الله تعالى عليه وسلم فعل ذلك مجازاة معهم ليلزمهم بما يعرفونه فتأمل انتهى فان الزامهم بما يعرفونه من مدة دينه احدى وسبعين سنة اومائة واحدى وستون سنة اوغير ذلك مع انه غير مطابق للواقع فاسد فى نفسه مما لا يخطر بالبال فضلا عن البيان بالمقال * قوله (لكنه يحوج الى اضمار اشياء لادليل عليها) وهو فعل القسم وفاعله وحرف القسم وجوابه ايضا محذوف لان ذلك الكتاب لا يصلح جوابا لخلوه عما يتلقى به القسم من ان واللام والقول بان عدم الدليل مطلقا ممنوع لان عطف القسم على بعضها نحو ن والقلم و ق و القرأن المجيد يدل على كونه مقسما به ويحمل البواقى عليه مدفوع بان غايته افادة الصحة فى الجملة ولا نزاع فيه كما اشار اليه المص بقوله وان كان غير ممتنع لكنه لاحتياجه الى اضمارها كانه ممتنع فى نظر البلغاء لوجود الوجه الخالى عن التكلف المذكور على انه لا يسلم كون الواو عاطفة بل يجعلها قسمية على ان لا يكون للحروف محل من الاعراب على ما لا يخفى على من نظر فى كلامه فى سورة يس وص وق ون حيث جعل الواو للقسم ثم جوز كونها عاطفة للاشارة الى ضعفه وعدم اختياره فلا يكون حجة عليه واما ارتضاؤه كونه مقسما بها اذا كانت اسماء الله او القرأن او السور لان اسماء الله تعالى وصفاته كانت صالحة لان يقسم بها فى نفسها وهذا يعطى حسنا بارتكاب تلك الاضمار بخلاف اسماء الحروف المقطعة فانها ليست بتلك المرتبة وقد عرفت انه المتداول بين المعربين فيصح ان يرتكب فيه الاضمار وكثرة التقدير بخلاف الغير المتداول فانه لكونه غير فصيح لا يلتزم مثل ذلك فيه * قوله (والتسمية بثلثة اسماء انما تمتنع اذا ركبت وجعلت اسما واحدا على طريقة بعلبك واما اذا نثرت ٧ نثر اسماء العدد فلا) جواب عن ان التسمية بثلثة اسماء مستنكرة وحاصل الجواب ان المستنكر فى لغة العرب تركيب ثلثة اسماء تركيبا خاصا كحضرموت و بعلبك بحيث يجرى الاعراب المستحق على حرفه الاخير فلا نزاع فى انه ليس من لغة العرب واما اذا ركبت بطريق الاضافة واجراء الاعراب المستحق على كل من تلك الالفاظ مثل ابى عبد الله وبطريق الحكاية وابقاء الالفاظ على ما كانت هى عليه من الاعراب والبناء مثل برق نحره وتأبط شرا او بالمزج بحم عسق ونحو ذلك منثورة نثر اسماء الاعداد فلا نزاع فى وقوع ذلك التركيب فى لغة العرب العرباء والمعارض ظن ان الثانى كالاول ليس من لغة العرب وما ذكرنا خلاصة ما ذكر فى التوضيح والتلويح (وناهيك بتسوية سيبويه بين التسمية بالجملة والبيت من الشعر) * قوله (وناهيك) اى حسبك وكافيك اسم فاعل من النهى كانها الغاية كفايته تنهاك عن طلب دليل سواها ففى الكلام استعارة والباء زائدة كما فى حسبك بدرهم وقيل انها متعلقة بالتمسك اى ناهيك التمسك بتسوية سيبويه فلا تكون

٢ اذ لا يكفى اشتهار الدلالة بين العرب بل لابد مع ذلك من وقوع الاستعمال بهذا المعنى بينهم منه

٣ وفى المقتاح استعملته جعلته عاملا واستعملته سألته ان يعمل واستعملت الثوب ونحوه اعملته فيما يعد له انتهى واستعمال الالفاظ فى معانيها مأخوذ من الاخير وهو محدث ويقال استعمل بمعنى السير وفى معنى السير وبمعنى السير والكل شايع فى كلامهم فلا يحمل نسخة الباء على السهو منه

٤ ويؤيد ما قلنا ما قيل قال ابن حجر هذا اى القول بان المقطعات اشارة الى مدد الاقوام باطل لا يعتمد عليه منه (٦ شهاب منه)

٧ نثرت بنون وثاء مثلثة وراء مهملة من النثر ضد النظم والمراد ما لم نركب اصلا منه

قوله والتسمية بثلاثة اسماء انما تمتنع اذا ركبت وجعلت اسما واحدا على طريق بعلبك اى اذا جعلت على طريق بعلبك وحضرموت فى جريان الاعراب فى آخره اقول الاولى ان يقول انما تستنكر اذ لا امتناع فى ذلك ولو جعلت اسما واحدا لكن فيها استنكار ونفارة

قوله وناهيك اى حسبك وكافيك واصله من النهى كانه ينهاك من طلب دليل سواه

زائدة وقيل الباء متعلقة بناهيك نظرا الى المعنى اى اكتف بتسوية سيبويه انتهى ومثل هذا يمكن اجراؤه فى بحسبك درهم اى اكتف بدرهم او حسبك التمسك بدرهم و الظاهر المنقول كونها زائدة وما ذكر تكلف وتسوية قوله فى باب العلم وباب الترخيم لو رخمت تأبط شرا من الاسماء لرخمت رجلا سمى بقوله عشرة بادارعيلة بالحوا تكلمنى كذا قيل * قوله (وطائفة من اسماء حروف المعجم) اى حروف الاعجام او حروف الخط المعجم قيل نعم التسمية باسماء منثورة لم توجد فى كلامهم وما ذكره سيبويه مجرد قياس محتاج للاثبات كما ذكره السيد انتهى وانت خبير بان كلام سيبويه مع انه امام جليل فى فن العرب ان كان محتاجا للاثبات يرتفع الامان فى عموم البيان فان سيبويه اذا نقله من امام آخر يحتاج ذلك الى الاثبات وهلم جرا واذا نقل من شاعر فصيح فالناقل لكونه آحادا لا يخلو عن شبهة فمثل هذا الاشكال يجب عنه صون المقال فانه يؤدى الى الفساد والاخلال * قوله (والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد) جواب عن المعارضة بانه يؤدى الى اتحاد الاسم والمسمى الخ ولما كان توهم اتحاد الاسم والمسمى مبنيا على توهم انها من الاسماء التى تشارك الجزء والكل فيها مثل الماء وان كان هذا مغالطة واهية اجاب بانها ليست من هذا القبيل بل من قبيل الاسماء التى لا يتشابه اجزاؤها كانسان وفرس فكما لا تقع التسمية على اجزائهما مثلا لا يقال ليد زيد و رأسه انسان كذلك لا تقع التسمية على كل جزء من اجزاء السور بل المسمى المجموع من حيث هو المجموع مأخوذا فيه الهيئة الاجتماعية والاسم لا يكون مسمى لانه جزؤها وقد عرفت انها غير متشابهة الاجزاء فلا يستلزم اطلاق الاسم على الكل اطلاقه على كل جزء منه حتى يلزم المحذور ولو قيل الاعتراض المذكور مبنى على توهم ان الجزء لا يغاير الكل كما نقل عنه قدس سره فخلاصة الجواب ح ان كل واحد من تلك الاسماء لم يعتبر فيه شئ من الاجزاء فى تقومه بل المعتبر فى تقومه مجموع الاجزاء من حيث المجموع معتبرا فيه الهيئة الاجتماعية العارضة للاجزاء باسرها فلا اتحاد اى فلا يتوهم الاتحاد فضلا عن لزومه * قوله (وهو مقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسما فلا دور لاختلاف الجهتين) جواب عن لزوم الدور المشار اليه بقوله ويستدعى تأخر الجزء عن الكل حاصله ان اردت بتأخر الجزء عن الكل تأخره باعتبار كونه اسما فمسلم لكن هذا لا يضرنا لانه مقدم من حيث ذاته وتوقف الكل على الجزء من حيث الذات لا باعتبار كونه اسما وتوقف الجزء عليه وتأخره عنه باعتبار كونه اسما فجهتا التوقف متغايرتان فلا يلزم الدور الباطل المهروب عنه وان اردت بتأخره عن الكل من حيث ذاته فغير مسلم والمستند ظاهر مما ذكرناه و بالجملة تقدم الشئ على الشئ ذاتا وتأخره عنه وصفا مما لا محذور فيه بل كثير فى كلامهم ونقل عنه قدس سره ان ذات الجزء متقدمة على الكل واما ذات الاسم فلا يجب تأخره عن ذات المسمى بل ربما كان جزأ له كما فى الفواتح فتقدمه وربما انعكس الحال بينهما فيجب تأخره عن المسمى كما فى اسماء الحروف واذا لم يكن الاسم جزأ من المسمى ولا كلا له لم يوصف بالتقدم ولا بالتأخر باحد الاعتبارين نعم وصف الاسمية متأخر عن ذات المسمى مطلقا لا يقال وقوع الفواتح اجزاء للسور من حيث انها اسماء لها فاذا كانت الاسمية متأخرة لزم تأخر الجزء ايضا لانا نقول اللازم على ذلك تأخر وصف الجزئية عن الكل ولا استحالة فيه انتهى قوله بل ربما كان جزأ له كما فى الفواتح فيه نوع شائبة مصادرة اذ لا يسلم الخصم ذلك الا ان يقال الكلام بناء على التحقيق قوله تأخر وصف الجزئية عن ذات الكل ولا استحالة فيه بل الامر كذلك فى كل جزء خارجا او ذهنا كذلك وانما قيد بالذات بالنظر الى المقام والا فوصف الجزئية متأخر عن وصف الكلية ايضا فتدبر ثم الظاهر ان دعوى تأخر الاسم عن المسمى بناء على ان هذه التسمية من قبيل الوضع الخاص للموضوع له الخاص لانه من الاعلام الشخصية ولا ريب فى تأخره عن المسمى واما تعيين الاسم لمن سيولد من الابناء مثلا من قبيل الوعد او تعليق التسمية بوجود المسمى الا يرى انه لا يعرف ان من سيولد اهو ذكر ام انثى فكيف يعين الاسم المذكر او المؤنث واما قوله تعالى ومبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه احمد • الآية فمن قبيل الانشاء للتسمية بهذا الاسم الشريف واشار الى انه رسول يحمده الاولون والاخرون والانبياء والمرسلون ويؤيده قول من قال ان الواضع هو ابو البشر وفيه ايضا محافظة القاعدة المتفق عليها وهى ان الاعلام الشخصية وضعها وضع الخاص للموضوع له الخاص وهذا لا يتحقق الا بملاحظة الشخص بمشخصاته ولا شك فى تأخره واما القول بانه لم لا يجوز ان يجعل المفهوم مرآة لمشاهدة الذات فيوضع الاسم بازائها بان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا قول لم يقل به احد اذ الوضع العام للموضوع له الخاص

قوله والمسمى هو المجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد اقول هذا الجواب يرد سؤال لزوم الاتحاد لكن لا يرد لزوم تسمية الشئ باسم نفسه لان لهذا الجزء حظا فى التسمية بالاسم ولو مقرونا بسائر الاجزاء واما جوابه عن لزوم تأخر الجزء عن الكل بقوله وهو مقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسما فمدخول فيه ايضا لانه انما وقع جزأ من حيث انه اسم للسورة على ما هو المفروض فالاولى ان يجاب بمنع لزوم تأخر الاسم عن المسمى بحسب الوجود العينى بان يقال لا يجب تأخر ذات الاسم عن ذات المسمى اذ قد يكون جزأ للمسمى كما فى هذه الفواتح فيتقدمه وقد يكون المسمى جزء الاسم كما فى اسماء الحروف فيتأخر الاسم عن المسمى واما اذا لم يكن الاسم جزأ من المسمى ولا المسمى جزأ منه لا يوصف بالتقدم والتأخر وان كان وصف الاسمية متأخرا ذاتا وزمانا عن ذات المسمى مطلقا اى سواء كان الاسم جزأ من المسمى او عكسه اما على الثانى فظاهر واما على الاول فلان تقدم ذات الجزء لا ينافى تأخر وصف اسميته ولا استحالة فيه وهذا كتأخر وصف الجزئية عن ذات الكل فانه لا ينافى تقدم ذات الجزء على ذات الكل

قوله فلا دور اقول المحذور المذكور هو لزوم تأخر الجزء عن الكل حال كونه جزأ متقدما على الكل لا لزوم الدور حتى يحتاج الى دفعه باختلاف الجهة فلعله رحمه الله اراد ان لزوم تأخر الجزء عن الكل على تقدير اسمية الجزء لا يخلو عن لزوم الدور فان اسمية الجزء للكل موقوفة على وجود الكل ووجود الكل موقوف على وجود الاجزاء ومن جملتها الجزء الذى هو اسم الكل وهذا دور لانه توقف الشئ على ما يتوقف عليه فحاصل الجواب ان توقف الجزء على الكل انما هو فى وصف الاسمية فيتأخر عن الكل وصفا وتوقف الكل انما هو على ذات الجزء لا على وصف اسميته فيتقدم على الكل ذاتا فلا دور

قوله والوجه الاول اقرب الى التحقيق اى الى تحقيق اعجاز القرأن لما ذكرنا من ان الدلالة فيه على التحدى بالقصد الاولى وانه هو الغرض الاصلى اذ به يحصل التبكيت والزام الخصم والدلالة على التحدى فى الوجه الثانى انما هى لترجيح التسمية و بالعرض لا لانها هى اصل المقصود

قوله واوفق للطائف التنزيل لما فيه من الدقة ولطف المعنى فان فيه رمزا وايماء الى المعنى المقصود بالذات الذى هو التحدى المؤدى الى التبكيت والزام الخصم

قوله واسلم من لزوم النقل لاستعمال تلك الالفاظ حينئذ فى معانيها الموضوعة هى لها اولا وهى الحروف الوحدان بخلاف الوجه الثانى فان فيه نقلا من تلك المعانى الاصلية الى معان اخرهى السور وكذا هواسلم من وقوع الاشتراك فى الاعلام المخل بالمقصود من العلمية وهوتعيين المعنى وتشخيصه من غيرلبس بخلاف الثانى فانه يلزم فيه اشتراك سورتين اوعدة سور فى اسم واحد مثل الم وطسم وحم قال صاحب الكشاف وهذا القول من القوة والمتانة والقبول بمنزل وجه اختيارهذا القول ماقاله القاضى رحمه الله من انه اوفق بلطائف القران واختصاراته مع بقاء الالفاظ على اصل وضعها وعدم النقل بوجه الاشتراك الى معان علمية ليس القصد فيها الا الى التميز وفيه ان التسمية باسامى الحروف وحكاية الاعلام بعد الوقوع فى التركيب من غيران يظهر الاعراب خلاف الظاهر واما قوله وعليه اطباق الاكثرفؤول بانه نظيرقول الناس فلان يروى قفانبك وعفت الديار وبقول الرجل لصاحبه ماقرأت فيقول الحمدلله وبراءة من الله ورسوله ويوصيكم الله فى اولادكم والله نور السموات والارض وليست هذه الجمل باسامى هذه القصائد وهذه السور والاى وانما يقصدبه رواية القصيدة التى ذاك استهلالها وتلاوة السورة والآية التى تلك فاتحتها فلما جرى الكلام على اسلوب من يقصد التسمية واستفيد منهما مايستفاد من التسمية قالوا ذلك على سبيل المجاز دون الحقيقة وما ذكره سيبويه من التسوية بين التسمية بالجملة والبيت من الشعر وبين التسمية بطائفة من اسماء حروف المعجم مجرد قياس بلا نقل من ائمة العربية قال صاحب الكشف والحكاية فيها بعد الوقوع فى التركيب الاسنادى فيها مخالفة ظاهرة للقياس وماقيل من ان النقل فى الاعلام اكثروان العلمية لاتنافى بقاء الالفاظ المذكورة وفى اختيارها موافقة الجمهور والتميز يحصل بالشهرة على ان الاصل فى الاسماء الاعراب فظاهر السقوط لان النقل فرع ثبوت العلمية نعم لوكان النزاع فى النقل والارتجال لحسن ذلك والعلمية وان لم تناف الالفاظ لكن تنافى قصد الالفاظ عند الاطلاق والمتبع الدليل لاكثرة الذاهبين اليه واماقوله فاصل الاسماء الاعراب فهو حجة عليه لاله لان الذاهب اليه يجعله معربا ثم لايظهر الاعراب للحكاية وان الاصل فيها ان لايعرب الى هنا كلامه

٢ ويقال مثل مايقال فى وجه افادتها التحدى فان تلك اللطائف حصلت فى الاعلام بطريق التبعية لابالقصد الاول منه

قوله وقيل انها اسماء القرأن قيل هذا وماذكر بعده معطوفات على ماعطف عليه قيل الاول

فى الموصول واسم الاشارة والضمائرمع ان هذا قول بعض المحققين ورضى به المتأخرون واما عند الجمهورفهذا الوضع العام للموضوع له الخاص غير متحقق وبالجملة لم يقل احد بذلك الوضع فى الاعلام شخصية كانت اوجنسية وبعض المحشين هنا مقال يقضى منه العجب ويتحيرمنه ارباب الادب * قوله (والوجه الاول اقرب الى التحقيق) اى من سائرالوجوه وليس المراد من الوجه الثانى وان اوهمه ذكره عقب ذلك اذالعلة المذكورة توجب ذلك فعلم منه انه لوذكر جميع الوجوه ثم ذكر قوله والوجه الاول الخ لكان اقرب الى التحقيق وقيل يعنى به الوجهين الاولين لانهما عنده وجه واحد كامر لاتحادهما بحسب المراد والمآل انتهى وفيه تأمل وجه الاقربية الى التحقيق هو ان كونها اسماء الحروف المقطعة محقق لامحالة بخلاف غيره من الاحتمالات فانه ليس بمحقق مثل تحققها وان ذهب الى كونها اسماء للسور الاكثرون لانك قدعرفت مافيها وماعليها فلايكون اقرب الى التحقيق وصيغة التفضيل هنا بمعنى اصل الفعل بقرينة قوله واسلم من لزوم النقل وقيل اصل القرب حاصل فى كونها اسماء السور لاندفاع ماورد عليه بما ذكر من الاجوبة انتهى وقد عرفت ان الوجه الاول ما ذهب اليه المبرد كما فى ابن عادل وكفى به دليلا على صحته فلاوجه لماقيل ان هذا الوجه الاول قول لم يقله احد من السلف انتهى فالمناسب له ان يقول لم نعرف كونه منقولا من السلف والمبرد امام موثوق به فلولم يطلع على ذلك النقل من السلف لم يذهب اليه * قوله (واوفق للطائف التنزيل) وهى الاشارات الخفية والاساليب العجيبة فان فى الوجه الاول رمزا فى اول الامر الى التحدى المؤدى الى اسكات الخصم وتسكين لهبهم كما فصله المص هناك واما كونها اسماء للسور فانما يستلزم ذلك ثانيا وبالعرض اذالمتبادر فى الاسماء مسمياتها ابتداء والانتقال الى التحدى المشار اليه بقوله اشعارا بانها كلمات معروفة التركيب الخ بالواسطة وربما يغفل عنه لعدم سوق الكلام الى افادته بخلاف الوجه الاول فان انتقال الذهن الى اللطائف اسرع كما عرفت على ان اللطائف المومى اليها بقوله هناك وقدروعى فى ذلك مايعجزعنه الاديب الخ منتفية بالمرة فى احتمال كونها اسماء للسور اللهم الا ان يتكلف ٢ فحينئذ يكون اصل الموافقة للطائف مشتركة بين الوجهين ولهذا قال واوفق * قوله (واسلم من لزوم النقل ووقوع الاشتراك) افعل التفضيل هنا بمعنى اصل الفعل والاولان كذلك كما اشرنا اليه فلاحاجة الى ان يقال ان كلمة من ليست تفضيلية بل صلة للسلامة المفهومة من اسلم والمفضل عليه محذوف وهو الوجه الثانى او الوجوه الباقية ماسوى الاخيركما هوالظاهر فان فيها نقلا عن المعانى التى هى الحروف المقطعة الى معان اخروهى السور واسماء القرأن اواسماء الله تعالى اذ ماذكرناه اولى من اختيار الحذف فكلمة من صلة لاسلم بمعنى سالم اوللسلامة المفهومة من اسلم لاللتعليل بمعنى انه اسلم من الوجه الثانى من اجل لزوم النقل ووقوع الاشتراك للوجه الثانى فانه مع بعده عن الفهم يخالف الاستعمال اذالسلامة يتعدى بمن يقال سلم من العيوب والذنوب واذا بنى افعل التفضيل الذى يتعدى بمن قد تذكر صلته وتترك من التفضيلية قيل والاصل فى الالفاظ المستعملة فى القرأن ان يراد بها المعانى اللغوية حتى ذهب القاضى ابوبكر ان الحقيقة الشرعية اى المنقول الشرعى غيرواقعة انتهى وهذا يخالف ماحقق فى المرآة من قوله ولاشك ان مبنى اكثرالاحكام العرف والاستعمال لامجرد الاوضاع العربية حتى انهار بما تكون مهجورة ملحقة بالمجاز انتهى والصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرذلك مما لاتكاد ان تحصى التى ذكرت فى القرأن منقولات شرعية فمانقل عن القاضى ابى بكر يشبه ان يكون افتراء وبمانقل من المرآة يرد الاعتراض على المص الا ان يقال ان قوله ووقوع الاشتراك مع قوله من لزوم النقل وجه واحد والكلام فى ترجيح الاول على الثانى فقط ويؤيده ذكره قبل بقية الوجوه فلا يرد ماأورده من ان الاولى ذكر ذلك بعد استيعاب الوجوه (فى الاعلام من واضع واحد) * قوله (فى الاعلام) اى الاعلام الشخصية اشار بها الى ان المراد بكونها اسماء السور كونها اعلاما شخصية فان القرأن ان كان عبارة عما نزل به جبريل فلاريب فى انه شخصى وكذا اجزاؤه فاسمه علم شخصى واذاكان عبارة عن الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ به جبريل اوزيد اوعمرو على ان الحق هذا فالقرأن حينئذ مثل الشخصى فيكون اسم سورة علم شخصى وتمام البحث فى التوضيح ولماكان اكثر الفواتح يشترك فيها عدة من السور كالم والروحم لزم وقوع الاشتراك وفى الاعلام من واضع واحد قيد به اذوقوع الاشتراك فى الاعلام حين تعدد الواضع حسن مثل زيد اذاوضعه جماعة لاولادهم فانه عذر وان كان يجرى قوله ويعود بالنقض الخ * قوله (فانه

يعود بالنقض على ماهو مقصود العلمية) علة لقوله اى الاشتراك المذكور ليس بمستحسن فانه يعود بالنقض والابطال على مقصود العلمية اى على مقصود من العلمية من تميز المعنى المسمى بحيث لايلتبس بغيره والاشتراك لايخلو عن الالتباس مالم يقترن بالقرينة فاذا قيل حم لايفهم السامع احدى الحواميم السبع بخصوصها الا عند قرينة واما القول بانهم ارادوا به انها كالاسماء لها كما تقول قراءة قل هوالله احد الاية فكما ان مثل هذا ليس باسم للسورة فكذلك ليست باسماء لها لكن لما استفيد منها ما يستفاد منها على تقدير كونها اسماء للسور اعنى مجموع السور تسامحوا وقالوا انها اسماء لها فلانقل فيها فيكون سالما عن ذلك كالوجه الاول الا ان الاول لعدم احتياجه الى التأويل يكون اسلم فضعيف جدا اذاستدلالهم على ذلك والاعتراضات الواردة عليه ودفعه يأبى عنه كل الاباء * قوله (وقيل انها اسماء القرأن) اى المجموع من حيث المجموع والمراد اعلامه وتعدد الاعلام وترادفها لامحذور فيه اذتعدد الاسماء يدل على شرف المسمى وهذا اخرجه ابن جرير عن مجاهد واخرجه عبدالرزاق وعبدبن حميد عن قتادة ولذاقيل انه ارجح مما اختاره المص فانه لم ينقل عن السلف انتهى وقدعرت ان مااختاره قول المبرد وحسن الظن به انه اطلع على النقل عن السلف وانه راجح بسلامته عن النقل دون هذا الوجه * قوله (ولذلك اخبرعنها بالكتاب والقرأن) وهذا الدليل لايفيد القطع لاحتمال كون المراد منهما البعض اذالكتاب والقرأن كما يطلق على المجموع كذلك يطلق على البعض كما صرح به المصنف هناك مع ان الاخبار عنهما على احتمال واه غير متعين ولذا مرضه ولم يرض به لعدم اوثقية دليله قوله والقرأن عطف تفسير للكتاب اذلم يخبر عنها بالقرأن صريحا واما قوله تعالى • الر تلك ايات الكتاب وقرأن مبين • فالقرأن عطف على مااضيف اليه الخبر لاعلى الخبر وقوله تعالى • طس تلك آيات القرأن • الآية الخبر الايات وادعاء آيات القرأن قرأن بعيد الا ان يراد بها مجموع الايات من حيث المجموع فيكون عين القرأن فتكون الاضافة بيانية ولايضره كون القرأن عبارة عن المجموع المشخص دون القدر المشترك * قوله (وقيل انها اسماء الله تعالى) اخرجه البيهقى فى الاسماء والصفات عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما كما قيل * قوله (ويدل عليه) اى دلالة ظنية لاحتمال التأويل (ان عليا كرم الله وجهه كان يقول يا كهيعص ياحم عسق) اخرجه ابن ماجه فى تفسيره من طريق نافع بن ابى نعيم القارئ عن فاطمة بنت على ابن ابى طالب رضى الله تعالى عنهما انها سمعت عليا رضى الله تعالى عنه يقول يا كهيعص اغفرلى * قوله (ولعله اراد يامنزلهما) جواب استدلالهم وكلمة الترجى اما لعدم الجزم لاحتمال كون المراد ظاهره اولان عادة الكبراء يستعملون كلمة الترجى والاطماع فى مقام الجزم ولعله اراد يامنزلهما بتقدير مضاف فيه بدلالة انه لايظهرله معنى مناسب له من تعظيم اوتنزيه اوما يرجع اليهما كسائر اسمائه مع ان اسماءه تعالى توقيفية وهذا الاخير مدفوع بان مثل هذا فى حكم المرفوع وان كان موقوفا على على كرم الله وجهه فيكون اذنا من الشارع وانما خصهما بالذكر مع انه منزل الكل لحكمة لاحت له اووقع اتفاقا اولكثرتهما من سائرهما مع ان لها اشارة الى رموز خفية ولطائف دقيقة فالمناجات بها ادخل فى اسعاف الحاجات وقيل ان هذا التأويل يرده ويأباه ماورد فى الاحاديث مثل ما اخرجه ابن ابى حاتم عن الربيع بن انس فى قوله كهيعص قال معناه من يجير ولايجار عليه انتهى ولعله اراد كلام من يجير ولايجار عليه لان التأويل فى الاول ليس بادنى منه فى الثانى فمن رضى به فى الرواية الاولى فقد رضى فى هذه الرواية الاخرى والافلا * قوله (وقيل) اى فى لطائف تسميه تعالى باسم الم (الالف من اقصى الحلق وهو مبدأ المخارج واللام من طرف اللسان وهو وسطها والميم من الشفة وهى اخرها) فيكون متعلقا بتسميته تعالى باسم الم خاصة اوالمعنى وقيل فى معنى الم خاصة بطريق الاشارة الى المخارج الثلثة سواء جعل من اسماء السور اومن اسمائه تعالى اومن اسماء القرأن اوجعل من اسماء الحروف المبسوطة فهو تعميم بعد التخصيص وليس بعديل القول بانها اسماء الله تعالى ولاقبله وهذا الوجه هوالاوجه (جمع بينهما ايماء الى ان العبد ينبغى ان يكون اول كلامه واوسطه وآخره ذكرالله تعالى) * قوله (ينبغى ان يكون اول كلامه) ولايكون جميع كلامه كلام الدنيا فانه يورث قسوة فى القلب والاول مفتح الكلام واوسطه خيره والآخر ختامه وعن هذا خص الذكر بها قيل هذا مع اختصاصه بالم ليس واقعا فى محله فهو كالدخول بين العصا ولحائها انتهى ودفعه ظاهر مما ذكرناه والمراد بالالف الهمزة فان اقصى الحلق اى ابعده ممايلى الصدر مخرجا لاالالف الساكنة (وقيل انه هواستأثر الله تعالى بعلمه) * قوله (استأثر الله تعالى) استأثر بالشئ استبد به اواختص وهو لازم

قوله ولذلك اخبرعنها بالكتاب والقران نحو الر كتاب احكمت اياته الر كتاب انزلناه اليك المص كتاب انزل اليك الر تلك ايات الكتاب المبين انا انزلناه قرانا عربيا الر تلك ايات الكتاب وقران مبين طس تلك ايات القران حم تنزيل من الرحمن الرحيم كتاب فصلت اياته قرأنا عربيا

قوله. ولعله اراد يامنزلهما تأويل قوله رضى الله عنه به لان اسماء الله تعالى توقيفية لم يرد اذن من الشرع صريحا بلا احتمال على اطلاق هذين اللفظين على الله تعالى اولان اسماء الله تعالى كلها تدل على معنى تعظيم اوتنزيه اوما يناسبهما وليس فيهما مايدل على مثل تلك المعانى واما ماوقع فى دعاء على رضى الله عنه فؤول بماذكره رحمه الله

قوله جمع بينهما ايماء الى ان العبد ينبغى الخ هذا تأويل من استغرق فى ذكر الله بحيث لايشغله عن ذكره شاغل حسى اوعقلى عماسواه قال ابن الفارض قدس الله سره

* ولوخطرت لى فى سواك ارادة *

* على خاطرى سهوا قضيت بردتى *

قوله وقيل انها سر استأثر الله بعلمه اى تفرد بعلم ذلك واستبد به من قولهم استأثر فلان بالشئ اى استبد به والاسم الاثرة

قوله وقدروى عن الخلفاء الاربعة وغيرهم من الصحابة مايقرب منه قال الشعبى وجماعة الم وسائر حروف الهجاء فى اوائل السور من المتشابه الذى استأثر الله بعلمه وهى سر القران فنحن نؤمن بظاهرها ونكل العلم فيها الى الله تعالى وفائدة ذكرها طلبنا الايمان بها قال ابو بكر الصديق رضى الله عنه فى كل كتاب سر وسر الله فى القرأن اوائل السور وقال على رضى الله تعالى عنه ان لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجى قال داود ابن ابى هند كنت اسأل الشعبى عن فواتح السور فقال ياداود ان لكل كتاب سرا وان سر القران فواتح السور فدعها وسل عما سوى ذلك

كما فى كتب اللغة وعليه انها فى اكثر النسخ فعناه سر خصه الله تعالى بعلمه اوجعله مقصورا على علمه وسيجئ تأويله وفى بعض النسخ استأثره الله تعالى بالضمير المفعول فالظاهر انه بتضمين معنى خص ويرجع الضمير له صلى الله تعالى عليه وسلم والباء داخل على المقصور وهذا لايلايم كلام المص من قوله ولعلهم ارادوا الخ فالاولى مرجع الضمير السر اى السر خصه اى السر الله تعالى بعلمه فالمص حاول الى بيان ماارادوا به اذا ارادة ظاهره يؤدى الى خلل عظيم وسئل الشعبى عنها فقال ان لكل كتاب سرا وسر القرآن فواتح السور فدعها وسئل عما بدا لك فهى من المتشابه الذى لايعلم تأويله الا الله والمتشابه نوعان الاول متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شئ كمقطعات اوائل السور نحو طه ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الاخر فى التكلم والثانى متشابه المفهوم ان استحال ارادته كالاستواء واليد كذا فى كتب الاصول قوله لايعلم تأويله الا الله بالنظر الى الامة واما النبى عليه السلام فربما يعلمه باعلام الله تعالى كذا قيل كما فى المرآة فاتضح معنى قول المص ولعلهم ارادوا انها اسرار بين الله ورسوله وظهر منه ايضا انه لامنافاة بينه وبين قول الشعبى * قوله (وقد روى عن الخلفاء الاربعة وغيرهم من الصحابة مايقرب منه) فعن الصديق رضى الله تعالى عنه فى كل كتاب سر وسر الله تعالى فى القرآن اوائل السور وعن عمر وعثمان رضى الله تعالى عنهما الحروف المقطعة من السر المكتوم الذى لايفسر وعن على رضى الله تعالى عنه ايضا ما هو من قوله لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكلام حروف التهجى والحاصل انه تفسير مأثور عن اكثر السلف فهو ارجحها ولذا اقتصر عليه بعض المفسرين واختاره ائمة الاصول المحققين لكن المص اختار الوجه الاول لاشتماله على اللطائف التى تحيرت العقول فيها ولاستلزامه التحدى فالحق احق ان يتبع وان خالف المشهور * قوله (ولعلهم ارادوا انها اسرار بين الله ورسوله ورموز لم يقصد بها افهام غيره) لما كان مذهب الشافعى ان المتشابهات يعلمها الراسخون وكان هذا المنقول مخالفا لمذهبه ظاهرا صرفه عن ظاهره فقال ولعلهم ارادوا الخ والتعبير بصيغة الترجى قدمر بيانه آنفا * قوله (اذ يبعد الخطاب بما لايفيد) تعليل لوجوب تأويل كلامهم قال فخر الاسلام هذا فى حقنا لان المتشابهات كانت معلومة للنبى عليه السلام انتهى فعلم منه ان هذا المنقول عن الخلفاء كما يكون ظاهره مخالفا لمذهب الشافعى يكون مخالفا لمختار بعض مشايخنا فالتأويل المذكور ليس بمختص بمذهب المص كما زعم ارباب الحواشى لكن يرد عليه انه كما يبعد خطاب الله تعالى لرسوله بما لايفيد يبعد ايضا تبليغ الرسول بما لايفيد فيلزم منه ان آحاد الامة كالخواص من الانبياء لايفهم ذلك ايضا فما هو جوابكم فهو جوابنا قوله اذ يبعد الخطاب بما لايفيد ان اراد به انه لايفيد اصلا فهو غير مسلم اذ يفيد ابتلاء الراسخين فى العلم فان الراسخ فى العلم لايمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم اذ العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به فابتلاؤهم بمنعهم عن التفكر والوصول الى مطلوبهم من العلم فهو اعظم النوعين ابتلاء لان البلوى فى ترك المحبوب اكثر من البلوى فى تحصيل غير المراد كابتلاء الجاهل بالامر على تحصيل العلم وان اراد به انه لايفيد معنى فبعده ممنوع والمستند ظاهر مما تقدم ذكره * قوله (فان جعلها اسماء الله تعالى او القرآن او السور) شروع فى بيان اعرابها بعد بيان معانيها اورد انفاء الاشارة الى ان بيان اعرابها حقه بعد بيان معانيها بلا تراخ وكلمة الشك لعدم القطع فى وقوعها ولا وقوعها وكذا الكلام فى الاحتمالات الاخر ولرعاية الفصل الواحد قدم هنا ما اخره هناك وللزوم كونها ذات حظ من الاعراب على هذه التقادير * قوله (كان لها حظ من الاعراب) اى على القطع لانها اسماء منقولة من مفرد اومركب مع اعتبار التركيب فيها (اما الرفع على الابتداء) * قوله (اما الرفع) بكسر الهمزة وعديلها اوفى قوله (اوالنصب) وفى قوله (اوالخبر) والرفع على الابتداء وخبره اما مايذكر بعده ان صلح ان يكون خبراله نحو الم الله لااله الاهو الخ وفائدة الخبر باعتبار قيده فلا يكون بمنزلة الله الله بل المعنى الله الله الذى لااله الاهو الخ ولما كان المخاطب النبى عليه السلام جاز ان يتعلق علمه بالتسمية قبل النزول بالوحى فيكون مايجعل عنوان الموضوع معلوم الانتساب اليه عند المخاطب قبل ذلك فن ادعى خلاف ذلك فعليه البيان اذ يكفى لنا الجواز فى ذلك لكونه من الخطابيات وقد نقل بعضهم ان جبرائيل لما نزل بقوله تعالى • كهيعص • فلما قال كاف قال النبى عليه السلام علمت فقال ها قال علمت فقال يا قال علمت فقال عين قال علمت فقال صاد قال علمت فقال جبريل كيف علمت مالم اعلم انتهى ويمكن اثبات ماعداه بطريق المقايسة وان لم يصلح مايذكر بعد الخبرية فيقدر الخبر ممايليق بالمقام نحو الم اى الله ذلك الكتاب اى منزله ٢ * قوله

قوله اما بالرفع بالابتداء اوالخبر اى المبتدائية اوالخبرية اوالنصب بتقدير فعل القسم الخ يفهم من ظاهر كلامه هذا ان هذه الوجوه المذكورة باسرها جارية فى كل فاتحة من تلك الفواتح وان كان جريان بعض هذه الوجوه فى بعضها على ضعف كصاد وقاف ونون فانهم استكرهوا الخبر فيها على القسمية وقال صاحب الكشاف فان قلت فاوجه قراءة صاد وقاف ونون مفتوحات قلت الاوجه ان يقال ذاك نصب وليس بفتح وانما لم يصحبه التنوين لامتناع الصرف على ماذكرت وانتصابها بفعل مضمر نحو اذكر ثم قال فان قلت هلا زعمت انها مقسم بها وانها نصبت قولهم نعم الله لافعلن واى الله لافعلن على حذف حرف الجر واعمال فعل القسم وقال ذو الرمة • الارب من قلبى له الله ناصح • وقال الآخر • فذاك امانة الله الثريد • قلت ان القران والعلم بعد هذه الفواتح محلوف بهما فلو زعمت ذلك لجمعت بين قسمين على مقسم عليه واحد وقد استكرهوا ذلك قال الخليل فى قوله عز وجل والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى وما خلق الذكر والانثى الواوان الاخيران ليستا بمنزلة الاولى ولكنهما الواوان اللتان تضمان الاسماء الى الاسماء فى قولك مررت بزيد وعمرو والاولى بمنزلة الباء والتاء قال سيبويه قلت للخليل فلم لايكون الاخريان بمنزلة الاولى فقال انما اقسم بهذه الاشياء على شئ ولو كان انقضى قسمه بالاول على شئ لجاز ان يستعمل كلاما آخر فيكون كقولك بالله لافعلن لاخرجن ولايقوى ان تقول وحقك وحق زيد لافعلن والواو الاخيرة واو قسم لايجوز الا مستكرها قال وحياتى ثم حياتك لافعلن فثم ههنا بمنزلة الواو هذا ولا سبيل فيما نحن بصدده الى ان تجعل الواو للعطف لمخالفة الثانى الاول فى الاعراب ثم قال فان قلت فقدرها مجرورة باضمار الباء القسمية لابحذفها فقد جاء عنهم الله لافعلن مجرورا ونظيره قولهم لاه ابوك غير انها فتحت فى موضع الجر لكونها غير مصروفة واجعل الواو للعطف حتى يتبين لك المصير الى نحو ما اشرت اليه قلت هذا لايبعد عن الصواب ويعضده مارووا عن ابن عباس انه قال اقسم الله بهذه الحروف الى هنا كلامه فالقاضى رحمه الله بنى الامر على هذا فعمم اواراد به التوزيع والتفصيل بان يجرى كلها فى بعض هذه الفواتح مما لا يصلح ان يكون قسما وبعضها فى بعض آخر مما لايصح النصب فيه بالقسم والجر وهو رحمه الله لم يدع جريان هذه الوجوه فى كل واحدة منها حتى يمنع حمل كلامه على التوزيع

٢ وقس عليه الم ذلك الكتاب فان اريد به اسم القرآن يكون الم مبتدأ وذلك الكتاب خبرا له والا فيقدر له خبر يناسبه منه

(او الخبر) مصدر بمعنى الخبرية بقرينة عطفه على الابتداء الصريح فى المصدرية اوهو اسم لامصدر فتأويله انه يريد الخبر من حيث انه خبر فيؤول الى الخبرية اى الرفع بناء على احد هذين المعنيين المقتضيين للاعراب * قوله (اوالنصب بتقدير فعل القسم) فان قيل كيف يجوز النصب فيما وقع بعده مجرور مع الواو نحو ق والقرآن المجيد ون والقلم فانك ان جعلت الواو فيه للعطف يلزم المخالفة بين المعطوف والمعطوف عليه فى الاعراب وان جعلتها للقسم يلزم اجتماع القسمين على شئ واحد وهو مستكره قلت يجعل الواو فيه للعطف ولما كان المعطوف عليه فى محل يقع المجرور فيه كان العطف على المحل اوللقسم على ان يقدر جوابه من جنس مابعده كذا نقل عن المص على ان امتناع القسمين على شئ واحد مختلف فيه كما نقله ابن الحاجب ويؤيده ماقيل انه لامانع من جعل احد القسمين مؤكدا للاخر من غير عطف فيكتفى بجواب واحد حاصله اختار المصنف الشق الثانى من انه لاستكراه فى اجتماع القسمين على شئ واحد عند غير الخليل وسيبويه ولعل المصنف رجح قول غيرهما لدليل لاح له فاختار ذلك وان ابيت عن ذلك فاجعل الواو للعطف لما ذكر فيوافق مذهب الخليل وسيبويه وقيل ان مراد المصنف على التوزيع والتفصيل دون التعميم فيجرى كلها فيما يصح فيه وبعضها فيما يصح فيه البعض دون البعض اذ لم يدع جريان جميع الوجوه فى كل واحدة بقرينة ظهور الفساد فلا مخالفة لما فى الكشاف من انه زيف النصب لعدم استقامته فى ن والقلم ويس والقرآن الحكيم لاستكراه ائمة العربية له لما فيه من اجتماع القسمين على مقسم واحد ولايجوز كون الواو عاطفة للمخالفة فى الاعراب * قوله (على طريقة الله لافعلن بالنصب) فالنصب بفعل القسم المقدر بعد حذف حرفه وايصاله المقسم به نحو الله لافعلن اى اقسم بالله لافعلن ففى القسم لايحذف حرفه الا مع حذف فعل فلا يقال حلفت الله فى فصيح الكلام كذا قيل ٩ * قوله (او) بتقدير (غيره) اى النصب بتقدير غير فعل القسم (كاذكر) ونحوه مما يناسب المقام * قوله (اوالجر على اضمار حرف القسم ويتأتى الاعراب لفظا والحكاية) الخ لان عند بعض النحاة يضعف حذف حرف الجر مع ابقاء عمله بلا عوض عنه ٢ لكن لايرد عليه مايرد على النصب وله رجحان فى الجملة وهذا اى كون تلك الاسماء فى موضع الجر باسقاط حرف القسم مذهب الكوفيين واختاره المفسرون ٣ فلا يرد اعتراض صاحب المغنى وهذا مردود فان ذلك مختص عند البصريين باسم الله فان اتباع البصريين ليس بلازم وان كان مذهبهم فى هذا قويا مع ان مذهب الكوفيين فى هذا يجوز ان يكون قويا ولذا اختاره كثير من المفسرين والمعربين ومثل هذا التشنيع لايعد من حسن الادب ثم اعترض ايضا بانه لااجوبة للقسم فى سورة البقرة وآل عمران ويونس وهود والجواب ان اراد به ان لاجواب مذكور وماذكر لايصلح ان يكون جوابا له فلا يضرنا لانه كثيرا مايحذف الجواب ليدل ماذكر عليه كقوله تعالى • والنازعات غرقا • الآية اى ليبعثن لدلالة يوم ترجف الراجفة وقوله تعالى • والفجر وليال • الآية اى ليعذبن كما صرح به المص هناك والجواب هناك مضمون مابعده واللام فى الجملة الاسمية ليست بلازمة عند بعضهم بل هو الاغلب كما صرح به ابن مالك نقله البعض ٤ واختار اكثر المفسرين قول ذلك البعض ولايخفى ان كلام المشايخ حمله على الذهول عن ذلك المحذور فى غاية من الغرابة على انه يمكن حمل كلامه على التوزيع والتفصيل دون التعميم كما ذكرنا فى صورة النصب ولم يخص المص الاضمار بالباء كما فى الكشاف اذ العموم هو المناسب وان كانت الباء لاصالتها فى القسم تليق بالاضمار دون الواو والتاء وعبرهنا بالاضمار وفيما مر بالتقدير للتفنن وقيل الاضمار مع بقاء الاثر والحذف اعم منه ولذا عبرهنا بالاضمار * قوله (ويتأتى الاعراب) لما بين اعرابها بالوجوه الثلثة حاول بيان كونه لفظا اومحلا تتميما للفائدة وانما قال ويتأتى اشارة الى جريانه بلا محذور قال فى المصباح تأتى له الامر تسهل وتهيأ وتأتى فى امره ترفق قوله (فيما كانت مفردة) مثل ص وق ون فانها معربة لفظا وانما لم تنون لامتناع الصرف لكن هذا اذا كانت اسماء للسور للعلمية والتأنيث واما اذا جعلت اسماء للقرآن او اسماء لله تعالى فتكون منصرفة ٦ فينبغى ان تنون وايضا اذا كانت اسماء للسور وغير منصرفة يجب الفتح فى موضع الجر كما صرح به المص فى سورة ص والكلام لايخلو عن اجمال واهمال فتأمل واعط كل كلام وقع فى اى مقام حقه * قوله (اوموازنة لمفرد كحم فانها كهابيل) فان الاعراب فيها يتأتى لفظا ومحلا ايضا بان يسكن اخره حكاية بحاله قبله ويكون اعرابه فى محله اويقدر اعرابه على اختلاف فيه والحكاية هى ان يجئ باللفظ بعد نقله على صورته الاولى وانما جازت الحكاية فيها مع ان الحكاية فى الاعلام انما تجرى فى الجمل

٢ ولذا لم يذكر له مثال تنبيها على قلتها منه

٣ قال المص فى سورة هود فى تفسير قوله تعالى ولايلتفت منكم احد الا امرأتك الاية ولابدع ان يكون اكثر القراء على غير الافصح انتهى فكيف يعد ان يكون اكثر المفسرين على غير الافصح غريبا ان سلم انه غير فصيح منه

٤ ومانقل عن ابى حيان فى شرح التسهيل من انه لم يذكر اصحابنا الاستغناء عن اللام وعن ان فى الجملة الاسمية مخالف لما نقل عن ابن مالك منه

٦ والجواب عنه ان حم ونحوه على زنة اعجمى فتكون غير منصرفات ايضا وصاحب الكشف انه غير منصرف للعلمية والتركيب منه

(٩ شهاب منه)

قوله ويتأتى الاعراب لفظا والحكاية فيما كانت مفردة اوموازنة لمفرد وفى الكشاف وقد ترجم صاحب الكتاب الباب الذى كسره على ذكرها فى حد مالاينصرف بباب اسماء السور وهو فى ذلك على ضربين احدهما مالا يتأتى فيه اعراب وهو ان يكون اسما مفردا كص وق ون او اسماء عدة مجموعها على زنة مفرد كحم وطس ويس فانها موازنة لقابيل وهابيل وكذلك طسم يتأتى فيها ان يفتح نونها وتصير ميم مضمومة الى طاسين فيجعلا اسما واحدا كدار ابجرد فالنوع الاول محكى ليس الا واما النوع الثانى فسايغ فيه الامران الاعراب والحكاية قال قال محمد بن طلحة السجاد وهو شريح ابن اوفى العبسى • يذكرنى حاميم والرمح شاجر • فهلا تلا حاميم قبل التقدم • فاعرب حاميم ومنعها الصرف وهكذا كل ما اعرب من اخواتها لاجتماع سببى منع الصرف وهما العلمية والتأنيث والحكاية ان تجئ بالقول بعد نقله على استبقاء صورته الاولى كقولك دعنى من تمرتان وبدأت بالحمد لله وقرأت سورة انزلناها وقال وجدنا فى كتاب بنى تميم احق الخيل بالركض المعار وقال ذو الرمة
* سمعت الناس ينتجعون غيثا *
* فقلت لصيدح انتجعى بلالا *
وقال آخر تنادوا بالرحيل غدا وفى ترحالهم نفسى
الى هنا كلامه

كتأبط شرا ٢ وفى الالفاظ التى وقعت اعلاما لانفسها ٣ مثل ان حرف وضرب فعل لان اكثر استعمال اسماء الحروف معدودة ساكنة الاعجاز موقوفة حتى صارت هذه الحالة كانها اصل فيها وما عداها عارض لها فلما جعلت اعلاما للسور جازت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة فيها تنبيها على ان فيها شبها من ملاحظة الاصل لان مسمياتها مركبة من مدلولاتها الاصلية وهى الحروف المبسوطة والمقصود من التسمية الايقاظ ٧ فتجويز الحكاية مخصوص بهذه الاسماء حال كونها اعلاما للسور او القرآن فلو سمى رجل بصاد او بسورة الفاتحة لم تجز الحكاية كذا فى الحواشى الشريفية ٤ كما قيل وعلى هذا لا تجوز الحكاية على تقدير اسماء الله تعالى وكلا مهم ظاهر فى العموم والاولى حمل كلامه على التوزيع كمامر وحاصل ماذكر ان الحكاية ليست بمختصة بماذكر فانهم اتفقوا ٥ على ان المفردات تحكى بعد من واى الاستفهاميتين كما تقول لمن قال رأيت زيدا من زيدا وبدونهما ايضا كما تقول لمن قال الك تمرتان دعنى من تمرتان فكيف يختص هذا باسم السور وتعلل بما ذكر من قولهم تنبيها على ان فيها شمة من ملاحظة الاصل لان مسمياتها مركبة من مدلولاتها الاصلية * قوله (والحكاية ليست الا فيما عدا ذلك وسيعود اليك ذكره مفصلا ان شاء الله تعالى) اى مالم تكن مفردة ولا موازنة بالمفرد ليس فيه غير الحكاية لما كان عليه ولا يعرب نحو كهيعص لانه موقوف على تركيبه وجعله اسما واحدا وهو فيما فوق الاسمين خروج عن قانون العرب ولا ريب فى امتناع اعراب عدة كلمات باعراب واحد واما نحو ق فكلمة واحدة فيعرب باعراب واحد وكذا نحو حم وطس وان لم تكن كلمة واحدة لكنها فى حكمها كما اشار اليه بقوله او موازنة لمفرد فيصح ان يعرب باعراب واحد وهذا دليل واضح على ان مراده بقوله كان لها حظ من الاعراب وبقوله اما الرفع او النصب او الجر ليس بكلى بل المراد التوزيع والتفصيل حسبما يقتضيه المقام ويستدعيه النظام هذا اى كون ذلك غير معربة مختار المصنف واما صاحب الكشاف صرح بجواز الاعراب والحكاية فى موازن المركب ايضا حيث قال نظر الموازن للمفرد وكذلك طاسين ميم يتأتى فيها ان يفتح نونها ويضم ميمها مضمومة الى طاسين فيجعلا اسما واحدا كدارابجرد ٦ (وان ابقيتها على معانيها فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان فى حيز الرفع بالابتداء) * قوله (وان ابقيتها على معانيها) عطف على قوله فان جعلتها اسماء الخ ففيه تفصيل (فان قدرت بالمؤلف) من هذه الحروف بالرفع على الحكاية او بالجر ومعنى ان قدرت ان اولت تلك الاسماء بالمؤلف من جنس هذه الحروف وجعلته بهذا المعنى بقرينة ان هذه الحروف مواد التأليف واجزائه فذكر الجزء واريد الكل (كان فى حيز الرفع بالابتداء او الخبر) قدم الابتداء ترجيحا لحذف الخبر على حذف المبتدأ لان المبتدأ الركن الاعظم فذكره اهم فاعتبار حذف الخبر فيما يحتمل الامرين اولى واما تقديم حذف المبتدأ فيمامر فللاشارة الى جوازه فيما يحتمل الامرين مع التفنن فى البيان وايضا الاهم الحكم على المتحدى به بانه مؤلف من جنس هذه الحروف يظهر وجهه بالتأمل ولما نبه اولا على ان حذف المسند اليه راجح لهذا الغرض حاول هنا الاشارة الى ان حذف الخبر محتمل والمراد بالرفع اما لفظا او حكاية كما مرت الاشارة اليه قدم هذا الوجه على باقيه لانه راجح عنده حيث قال والاول اقرب الى التحقيق ووجه تأخيره عما سبق قدمر بيانه * قوله (على مامر) من قوله والمعنى المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف * قوله (وان جعلتها مقسما بها) اشارة الى ما قدمه من جعل الحروف المبسوطة مقسما بها لشرفها وهذا الوجه وان كان مذكورا بطريق الجواز وكونه سندا لمنع كونها اسماء السور لكنه لايق بالاعتبار فى الجملة وهو مذهب الاخفش ورده بقوله وجعلها مقسما بها وان كان غير ممتنع لكنه يحوج الى اضمار اشياء لا دليل عليها الا يضره لانه لاينكر الجواز * قوله (يكون كل كلمة منها منصوبا) على اللغة الفصيحة ولذا قدمه او مجرورا وهذا غير جائز عند بعضهم وضعيف عنده كمامر والظاهر ان المراد بكل كلمة كل كلمة فى افتتاح سورة مثلا الف كلمة ولام كلمة اخرى وميم كلمة اخرى فمحل كل واحدة منها او لفظه منصوب * قوله (او مجرورا على اللغتين فى الله لافعلن) لان كل واحدة منها كلمة على حيالها على تقدير ابقائها على معانيها فيعرب كل واحدة منها واما كون المراد مجموع المذكور بناء على ان معنى كل كلمة منها ماوقع فى افتتاح كل سورة مثلا الم كلمة وحم كلمة وطسم كلمة فضعيف جدا لاستلزامه عدم الفرق بين كونها اسماء السور وغيرها او بين كونها باقية على معانيها واما القول بانه يلزم منه تعدد القسم على مقسم عليه واحد وهو مستكره عند البصريين فقدمر الجواب عنه فى الدرس السابق ويؤيد الوجه الاول ان الاعراب يجرى

٢ لحفظ المجانسة مع المسمى والاشعار بانها لم تنقل عن اصلها بالكلية سعد

٣ لرعاية صورها المبنئة عن اسباب نقلها الى العلمية سعد

٤ وكذا غاق علم معرف لايحكى على بنائه واما غاق على حكاية صوت غراب فقط اريد به لفظه فلذا حكى بنائه سعد

٥ جواز الحكاية فى المفرد قول الحجازيين واما بنو تميم فلا يرون الحكاية فى المفرد واليه ذهب كثير من النحاة منهم سيبويه كذا فى بعض شراح النحو فقوله اتفقوا على ان المفرد ليس كما ينبغى سعد

٦ فيه اشكال لان نحو كهيعص اذا جعل اسما وركب مع عامله لابد وان يكون له اعراب وهو وان لم يكن لفظا فلابد ان يكون تقديرا ومحلا ط سعد

ط فقوله ولا يعرب ان كان مراده ولا يعرب لفظا فلا كلام فيه وان كان مراده ولا يعرب اصلا ففيه نظر لكن الاولى ان يكون مراده هو الاول يرشد اليه قوله فيمامر ويتأتى الاعراب لفظا والحكاية فيما كانت مفردة فان المراد بها الاعراب محلا او تقديرا فح لامخالفة فيه لصاحب الكشاف وقد ادعى البعض تلك المخالفة فالعلامة اراد الاعراب لفظا وانكره المص سعد

٧ والقرع بالعصا لمن تحدى بالقرآن سعد

قوله والرمح شاجر اى طاعن من شجرته بمعنى طعنته او مختلف اى وجنس الرمح مختلف فالمعنى على الاول اوذكرنى حم قبل ان طعنه بالرمح لسلم وعلى الثانى اوذكرنى حم قبل قيام الحرب وتردد الرماح لسلم

قوله دعنى من تمرتان فى جواب هل الك تمرتان اوعندك تمرتان او يكفيك تمرتان

قوله احق الخيل بالركض المعار هذه الجملة وقعت مفعول وجدنا على الحكاية والموجود فى كتاب بنى تميم

* اعيروا خيلكم ثم اركضوها *

* احق الخيل بالركن المعار *

يقال عار الفرس اذا جاء وذهب يمينا وشمالا من فرحه ونشاطه واعرته انا وجعله من العارية خطأ والحكاية فى قوله سمعت الناس الببت برفع الناس على انه مبتدأ خبره ينتجعون من انتجعت فلانا آتيته اطلب منه معروفه والجملة مفعول سمعت على الحكاية وصيدح اسم ناقة ذى الرمة وبلال ابن ابى بردة قاضى البصرة وكان جوادا فياضا

فى كل جزء فى نحو جاؤا ثلثة ثلثة حيث اجرى اعراب الحال على كل منها مع ان الحال واحدة بتأويل مفصلا بهذا التفصيل وهنا لا يحتاج الى مثل هذا التوجيه واما فى الوجه الاول وهو التأويل بالمؤلف من هذه الحروف فلا يعتبر الاعراب فى كل جزء منها لكونها مأولة بالمؤلف وهى كلمة واحدة اعربت باعراب واحد * قوله (وتكون جملة قسمية بالفعل المقدر له) كاقسم وجواب القسم مابعدها ان صلح لذلك نحو يس والقرآن الحكيم انك لمن المرسلين والا فيقدر مايناسب المقام بمعونة قرينة النظام وقد حقق فيمامر مايتعلق بهذا المرام والقول بان الرفع بالابتداء جائز ايضا على تقدير التسمية بان يقدر الم قسمى كما ذكروه فى لعمرك لافعلن ضعيف بما صرح به الرضى وغيره من ان هذا التقدير مخصوص بما اذا كان المبتدأ صريحا فى التسمية ومتعينا بها وقدمر مرارا ان المراد بيان الاحتمال فى الاعراب التوزيع والتفصيل وانه مقيد بما اذا لم يمنع منه مانع فلا اشكال بان جعل بعض الفواتح منصوبة نحو ص والقرآن ذى الذكر مع جر ماعطف عليه يستلزم مخالفة المعطوف للمعطوف عليه او لاجتماع قسمين على مقسم عليه واحد وقدمر الجواب عنه بوجه آخر فتذكر * قوله (وان جعلتها ابعاض كلمات) والمراد ببعض الكلمات الحروف المقتصر عليها كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال الالف آلاء الله الخ * قوله (او اصواتا) هذا اشارة الى قوله لم لا يجوز ان يكون الفواتح المذكورة مزيدة الخ عبر عن الزوائد بالاصوات لمشاركتها اياها فى عدم الدلالة على المعنى قوله (منزلة منزلة حروف التنبيه) اشارة الى انها مع كونها مزيدة لا تخلو عن فائدة فكما ان حروف التنبيه تدل على التنبيه والدلالة على انقطاع كلام واستيناف آخر كذلك تدل الفواتح المذكورة على ذلك والتنزيل المذكور يراد به هذا وان كان حروف التنبيه تدل على معنى غير زائد * قوله (لم يكن لها محل من الاعراب) اما على تقدير كونها زائدة فظاهر واما على تقدير كونها ابعاضا فلان مقتضى المروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما اربع روايات ان يكون الف مثلا اشارة الى انا لا انه بمعناه حتى يلزم كونه منزلا منزلته فى الاعراب والا لزم ان يكون كلمة على حيالها لدلالته ح على المعنى وكذا لا محل لها من الاعراب اذا ابقيت على معانيها ولم تأول بالمؤلف من هذه الحروف ولم يجعل مقسما بها وانما لم يتعرض له لمامر من التنبيه عليه بقوله وهى مالم يلها العوامل موقوفة خالية عن الاعراب وايضا غير مرضى له وان جعلتها اسرارا الخ فالظاهر ان يكون لها حظ من الاعراب كسائر المتشابهات وكانه لم يرض به فلم يتعرض لبيان حكمه كما لم يلتفت الى قول ابى العالية لذلك وفيه مافيه وقيل ويندرج فى قوله او اصواتا منزلة الخ الوجوه الخمسة من احد عشر وجها سبق ذكرها احدها ماذكره بقوله وليكون اول مايقرع الاسماع الخ وثانيها ماقاله قطرب وثالثها ماقاله ابو العالية ورابعها ماذكره بقوله وقيل الالف من اقصى الحلق الخ وخامسها ماروى عن الخلفاء وغيرهم فيحصل الاستيفاء لجميع الوجوه المذكورة انتهى وهذا جيد اذا لم يكن لها معنى فى الوجوه الخمسة كلها مع ان لها معنى فى قول ابى العالية فانه راجع فى الزوائد التى عبر عنها بالاصوات فى غاية الخفاء وكذا الكلام فى البواقى ان لم يكن لها معنى فاحكم بالاندراج والا فلا نعم يرد على المص ان بعض ماذكره ليس بمرضى عنده مع ضعفه فى نفسه فاللائق به اما الاستيعاب لجميع الوجوه سمينها وسقيمها او ترك ماهو واه عنده بالكلية فذكر البعض منها وترك البعض الاخر لا يعرف له وجه ذكر بعضهم فائدة هنا نقلا عن ابن القيم فى بدايع الفوائد حاصله ان كل سورة بدئت بمايليق بها مثلا ص فانه ذكر فيه الخصومات مع النبى عليه السلام والاختصام عند داود عليه السلام وقد ذكرنا مثل هذا ومافيه وماعليه فيمامر فتدبر * قوله (كالجمل المبتدأة) وهى المستأنفة استينافا نحويا وقد يكون بيانيا فلا يكون لها حظ من الاعراب (والمفردات المعدودة) اى المسرودة على نمط التعديد مثل زيد عمرو بكر ولا اعراب لها لكن انها هل هى معربة وسكونها سكون وقف او هى مبنية قدمر الكلام فى قوله وهى مالم يلها العوامل موقوفة الخ لما فرغ من بيان حالها بالنظر الى المعنى والى الاعراب حاول بيان الوقف عليها فقال (ويوقف عليها وقف التمام) ٢ تمام الوقف قطع الكلمة عما بعدها فان كان على كلام مفيد فحسن ثم ان كان لمابعده تعلق بماقبله فهو الكافى والا فهو التمام وان لم يكن الكلام تاما عنده فقبيح ناقص ولذا قال المص اذا قدرت بحيث لا يحتاج الى مابعده بان ابقيت على معانيها وذكرت على نمط التعداد او قدرت بالمؤلف من هذه الحروف مبتدأ او خبرا او جعلت اسماء السور او القرآن او اسماء الله تعالى ورفعت على الخبرية وحدها او نصبت باذكر واقرأ او جعلت مقسما بها محذوفة الاجوبة فح

قوله تنادوا بالرحيل غدا برفع الرحيل على انه مبتدأ خبره غدا كقولك القتال يوم الجمعة اى فى يوم الجمعة حكيت هذه الجملة من غير تغير

قوله وان جعلتها مقسما بها يكون كل كلمة منصوبا او مجرورا على اللغتين فى الله لافعلن اقول النصب على المقسم لايتأتى فى صاد وقاف ونون لوقوع المقسم به وهو القرآن والقلم بعدها فلو جاز النصب على القسم يلزم الجمع بين قسمين على مقسم به واحد وهذا مستكره عندهم والجواز من غير استكراه انما هو فى صورة الجر على اضمار المقسم ويمكن ان يجاب عنه ان النصب فيها يجوز ان يكون جرا باضمار حرف القسم لكن لم ينجر بل فتح لانها غير مصروفة

في نسخة التام وفى نسخة اخرى التمام سعد

قوله وان جعلتها ابعاض كلمات او اصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه لم يكن لها محل من الاعراب اقول قد علم من هذا ان ماقال صاحب الكشاف ومن لم يجعلها اسماء للسورة لم يتصور ان يكون لها محل فى مذهبه كما لا محل للجمل المبتدأة وللمفردات المتعددة ليس على اطلاقه بل على ان لا يقدر بالمؤلف من هذه الحروف ويوقف عليها وقف التمام اذا قدرت بحيث لا تحتاج الى مابعدها وذلك اذا لم يجعل اسماء السور وجعلت بمنزلة الاصوات او جعلت وحدها على تقدير اسميتها للسؤال اخبارا ابتداء محذوف كقوله تعالى الم الله اى هذه الم ثم ابتداء فقال الله لا اله الا هو الوقف قطع كلمة عما بعدها فان كان على كلام مفيد فحسن فعلى تقدير ان يكون على كلام مفيد ان كان لمابعده تعلق بماقبله فهو الوقف الكافى والا فهو الوقف التام والحاصل ان الوقف على مالا يفيد معنى مستقلا قبيح وعلى مايفيده حسن ثم ان استقل مابعده كاستقلاله يسمى تاما وان لم يستقل بل له تعلق به فهو وقف كاف فالوقف فى بسم الله الرحمن الرحيم على بسم قبيح وعلى الله او الرحمن كاف وعلى الرحيم تام فالوقف الكافى والتام قسمان من الوقف الحسن

الوقف عليها تام اذ المراد بعدم الاحتياج عدم تعلقها بما بعدها فى كونها مفيدة واذا لم تجعل وحدها خبرا بل جعل مابعدها ايضا خبرا لذلك المبتدأ المحذوف او بدلا منه اوجعلت مقسما بها واجوبتها جعلت مابعدها فالوقف عليها غيرتام بل ناقص والاشكال بان الوقف التام كون الموقوف عليه غير محتاج الى مابعده وكون مابعده ايضا مستقلا بنفسه غير مرتبط بما قبله اصلا والمص اخل بالشرط الثانى مدفوع بان المراد بعدم الاحتياج عدم تعلقها بما بعدها اصلا حملا للفظ على الفرد الكامل بقرينة قوله (اذا قدرت بحيث لايحتاج الى مابعدها) فان هذا التقدير والتأويل لايحتاج فيه الى ما بعده مع ان مابعده كلام مستقل بنفسه وحمل اللفظ على معنى بمعونة القرينة لايعد بعيدا لاسيما اذا كان ذلك المعنى فردا كاملا * **قوله** (وليس شئ منها آية عند غير الكوفيين) هذا هو الصحيح ولذا قدمه والتعبير بهذا اللفظ اشارة الى من عداهم من البصريين اوغيرهم والقول بان مراده ان شيئا من الفواتح ليس اصلا عند البصريين مخالف لما اشار اليه المص من التعميم * **قوله** (واما عندهم) اى عند الكوفيين (فالم فى مواقعها) وهى ست سور آية مستقلة وقيل فى آل عمران ليست بآية والمص لم يلتفت اليه اذ الفرق يقرب الى التحكم (والمص وكهيعص وطه وطسم وحم ويس آية) خبر قوله فالم الخ (وحم عسق آيتان والبواقى) وهى الر وطس وص وق ون والمر (ليست بايات) هذا على وفق مافى الكشاف ٢ وقيل الر آية كما فى الارشاد وقد نقل عن المرشد ان الفواتح فى السور كلها آيات عند الكوفيين من غير تفرقة (وهذا توقيف) اى لايمكن الوقوف عليه الا بتوقيف الشارع اى جعله واقفا قوله (لامجال للقياس فيه) بمنزلة التفسير لما قبله اى لايدرك بالعقول بل يدرك بالنقول فمنشأ الاختلاف اختلاف الروايتين اى روى انه عليه السلام يقف على رؤس الآى للاعلام فاخذ هذه الرواية الكوفيون وفى رواية اخرى انه عليه السلام يوصل مابعده فاخذ هذه الرواية غيرهم وانما حملنا عليه اذ ماثبت عنه عليه السلام فى تعيين رؤس الآى سوى الوقف والاعلام وهذا متفق عليه عند الكل فمنشأ الخلاف ليس الا ماذكرناه قيل واما عدد الايات ففيه مذاهب خمسة مدنى ومكى وكوفى وبصرى وشامى فالمدنى رواه شيبة المدنى مولى ام سلمة رضى الله تعالى عنها ويزيد بن القعقاع المدنى والمكى رواه ابن كثير وغيره من اهل مكة عن ابى وابن عباس رضى الله تعالى عنهم والكوفى عن حمزة بن حبيب الزيات مسندا الى على رضى الله تعالى عنه والبصرى عن المعلى بن عيسى عن عاصم والشامى عن ابن ذكوان وابن عامر ومن ثمة اعترض الكورانى فى كشف الاسرار بان التوقيف من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لم يوجد فى الآيات اذ لو كان كذلك لم يكن فيها اختلاف وليس كذلك لاتفاق اهل الاداء على نقل هذه المذاهب وقد نقل ابن الصائغ فى حواشى الكشاف عن شيخه الجعبرى مايقرب منه والجواب عنه مافى مصاعد النظر ان موجب اختلافهم فى هذا التوقيف كالقراءة قال ابو عمرو هذه الاعداد وان كانت موقوفة على هؤلاء الائمة فان لها لاشك مادة تتصل بها وان لم نعلمها اذ كل منهم لقى غير واحد من الصحابة وسمع منه اواتى الصحابة مع انهم لم يكونوا اهل رأى واختراع بل اهل تمسك واتباع وقال السخاوى لو كان ذلك راجعا الى الرأى لعد الكوفيون الر آية كما عدوا الم ومثله كثير واما السور فقالوا ان عددها علم توقيفا من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على ماروى ابى رضى الله تعالى عنه ما كنا نعلم آخر السور الا اذا قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اكتب بسم الله الرحمن الرحيم واما ترتيبها الذى فى مصاحفنا وهو فى المصحف العثمانى المنقول من مصحف الصديق رضى الله تعالى عنه المنقول مما كتب بين يدى النبى عليه الصلاة والسلام وعليه القراء فهو توقيفى ايضا الا انه اورد عليه ما فى صحيح مسلم عن حذيفة رضى الله تعالى عنه قال صليت مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ذات ليلة فافتتح البقرة فقلت يركع عند المائة ثم مضى فقلت يصلى بها فى ركعة فمضى فقلت يركع بها ثم افتتح سورة النساء فقرأها ثم افتتح آل عمران فقرأها الخ فانه كما قال القاضى عياض يدل على ماقيل من ان ترتيب السور وقع باجتهاد من المسلمين حين كتبوا المصحف لا من النبى عليه السلام بل وكله لامته بعده وهو قول مالك وجمهور العلماء وقال ابو بكر الباقلانى هو اصح القولين مع احتمالهما فليس بواجب فى الكتابة والقراءة فى الصلوة وغيرها ومن قال بانه توقيفى بدل ذلك على انه قبل التوقيف فى المعرضة الاخيرة ولا خلاف فى ان ترتيب الآيات فى كل سورة على ماهو عليه الآن توقيفى كما فصله فى شرح طيبة النشر * **قوله** (ذلك اشارة) اى لفظ ذلك او ذلك اشارة الى ذلك المذكور فى النظم ففيه لطافة شريفة ولذا اختير كلمة ذلك او يأول

قوله واما عندهم فالم فى مواقعها الخ قيل فيه بحث لانها فى سورة آل عمران ليست باية قال الطيبى رحمه الله والذى يعلم من كتاب المرشد هو ان الفواتح فى السور كلها ايات عند الكوفيين من غير تفرقة بينها فكانه رحمه الله اختار الرواية الصحيحة منهم

(٢ ابو السعود عه)

صيغة البعد بما اول به المص ما وقع فى النظم ١٢ * **قوله** (الى الم) لكن لا باعتبار جميع الوجوه بل (ان اول بالمؤلف من هذه الحروف) سواء كان ذلك خبره اولا كما سيجئ الاشارة اليه (او فسر بالسورة او القرأن) التعبير باول والا وفسر ثانيا اذ كون المراد بالم المؤلف مجاز كما سبق توضيحه وكون المراد به السورة او القرأن حقيقة عرفية لكونه اسما لاحدهما على اختلاف فيه ولما احتمل لهما ولغيرهما عبر بالتفسير الذى هو الكشف والاظهار فالمراد به معنى لغوى لا مصطلح الاصول وتقديم الاول لكونه راجحا عنده وايراده محلى باللام كانه اشارة الى انه مبتداء خبره اما محذوف اى المتحدى به او ذلك وقدر منه والمعنى هذا المتحدى به مؤلف من هذه الحروف ومقتضى ذلك انه راجح عنده بخلاف مافهم هنا الكتاب كالقرأن يطلق على المجموع وعلى القدر الشايع بين الكل والجزء كما صرح به المص فى اوائل السور المفتحة بها قال فى اوائل سورة يوسف سمى البعض قرأنا لانه فى الاصل اسم الجنس فالمراد بالكتاب بعضه واما كون المراد بالسورة جميع القرأن فضعيف لان الم وغيره اسم للسورة التى بدئت به لا لجميع السور نعم اذا كان القرأن والكتاب عبارة عن المشخص المعهود كما سبق تحقيقه فيكون الكتاب مجازا عن البعض لوجود العلاقة وقيام القرينة * **قوله** (فانه لما تكلم به) بصيغة المجهول تعليله لما تضمنه كلامه السابق هذه الاشارة لكون المشار اليه بعيدا فى غاية الحسن والبهاء وانما كان بعيدا فانه لما تكلم به (وتقضى) بصيغة المعلوم ان اريد بالتكلم الوحى من الله تعالى فلا يتصور الانقضاء بل هو تمثيل وكلام خفى يدرك بسرعة وليس فى ذاته مركبا من حروف مقطعة تتوقف على تموجات متعاقبة وان اريد به قراءة جبرائيل على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كما هو الظاهر فلا تفيد لانه قيل القراءة كذلك قال صاحب الكشف البزدوى اذا ذكر شئ وتقضى فله جهتان جهة البعد فان اللفظ اذا زال تكلمه وسماعه صار فى حكم الغائب البعيد فيحسن ان يشار اليه بما يشار الى البعيد مجازا وجهة القرب لكون المعنى المذكور حاضرا متقنا متعينا فى الذهن فصار كالمحسوس القريب فيشار اليه بما يشار الى القريب المحسوس المشاهد نحو هذا فلذلك تراهم يستعملون فى مثل ذلك صيغة البعد تارة والقرب اخرى وعلى هذا ورد قوله تعالى • كذلك يضرب الله الامثال • مشيرا بذلك الى ضرب المثل الحاضر المتقدم ذكره وهو قوله تعالى • فاما الزبد فيذهب جفاء • الاية وقوله ان هذا لهو البلاء المبين مبشيرا به الى الامر بذبح الولد المتقدم ذكره الحاضر حضور المحسوس وهذا كثير جدا لاسيما فى كلام الله تعالى الاعلى فلو قيل هنا هذا الكتاب لكان فى غاية من البلاغة ولهذا قال جمع من المفسرين وائمة المعربين معنى ذلك الكتاب ولعل مرادهم التنبيه على ماذكرناه من استعمال اللفظين بالنظر الى الجهتين والالتفات النكتة المتحققة فى استعمال ذلك وهى التعظيم فلا اشكال بان ذلك موضوع للاشارة الى البعيد والمشار اليه هنا قريب فكيف يشار بذلك الى ماليس ببعيد وينكشف من هذا البيان وجه صحة استعمال اسم الاشارة الموضوع للاشارة الى المشاهد المحسوس وجه الانكشاف ان ماهو معقول نزل منزلة المبصر بامر مصحح لذلك فيشار اليه مجازا واستعارة فذلك الامر المصحح ان اقتضى بعدا فيشار باسم البعد وان قربا فيستعمل صيغة القرب ولاشتهار ذلك لم يتعرض لبيانه المصنف او لانفهامه من كلامه بالعناية لم يلتفت اليه وما قيل ٢ من انه باعتبار التقضى او باعتبار الوصول من المرسل الى المرسل اليه فى حكم المتباعد وان كان مصححا لايراده لكنه بمعزل من ترجيحه على ايراد ما وضع للاشارة الى القريب مدفوع بان المصنف اكتفى بالسبب عن ذلك المسبب فان صيغة البعد اذا استعملت فى غير ما وضعت له يراد به التعظيم والتفخيم فى بابه والاكتفاء بذكر العلة شايع ذايع وقد اعترف المعترض ٤ بذلك حيث قال ومافيه من معنى البعد مع قرب العهد بالمشار اليه للايذان بعلو شانه وكونه فى الغاية القاصية من الفضل والشرف اثر تنويهه بذكر اسمه انتهى فعدم التعرض لذكره لايقتضى العدم بل ربما يعد من الفصاحة لكون اللفظ وجيزا والمعنى جزيلا وبهذا تبين ان ماذهب اليه صاحب المفتاح من ان ذلك هنا لتعظيم الكتاب والاشارة الى بعد درجته فى الهداية مآل ما اختاره صاحب الكشاف واختاره المصنف من ان ذلك للبعد المجازى المشعر للتعظيم والتفخيم (او وصل ٣ من المرسل الى المرسل اليه صار متباعدا اشير اليه بما يشار به الى البعيد) * **قوله** او وصل من المرسل الى المرسل اليه صار فى حكم المتباعد كما تقول لصاحبك قد اعطيتك شيأ احتفظ بذلك اى بذلك الواصل منى اليك ولايخفى عليك ان القرأن نزل على محاورات العرب العرباء واسلوب تراكيب البلغاء والبليغ اذا الف كلا ما يليقه على غيره قد يلاحظ فى تركيبه وصوله اليه لتحقق وصوله فى المستقبل فبمعونة تلك الملاحظة يحسن

قوله فانه لما تكلم به الخ هذا تأويل ذكر لفظ البعيد فى مقام القريب وفى المفتاح ان القصد فيه الى تعظيم المشار اليه وبعد درجته وانما لم يذكر المصنف هذا الوجه لان ماذكره فيه من الوجهين مطرد نزله اهل العرف منزلة المتباعد من غير فرق فكان ذلك حقيقة عرفية وما ذكره صاحب المفتاح على المجاز واخراج اللفظ عن حقيقته ولهذا قال الزمخشرى فى كل كلام ما امكن الحمل على الحقيقة فلا يعدل عنها ومثل ذلك يؤتى فى كل كلام متقض يحدث الرجل بحديث ثم يقول وذلك مالاشك فيه وكذا يحاسب المحاسب ثم يقول فى آخر الحساب فذلك كذا ومنه مافى قوله تعالى لافارض ولابكر عوان بين ذلك وقوله تعالى ذلكما مما علمنى ربى ومثاله فيما وصل من المرسل الى المرسل اليه ماتقول لصاحبك وقد اعطيته شيأ احتفظ بذلك فان المعطى لما انفك منك ووصل الى صاحبك فقد بعد منك

(٢ كلام على العصام عه)

٣ عطفه على تكلم والجامع بينهما واضح قيل ومبناه كون المشار اليه مدلول الم انتهى ولاحاجة الى هذا البيان اذ لامساغ للاشارة الى لفظة الم عه (٤ ابو السعود عه)

ايراد صيغة البعد وقد لايلاحظ ذلك فيحسن ايراد صيغة القرب الايرى ان الاستفهام والترجى والتمنى فى كلام
البارى قد يؤول بمثل ماذكرنا كما جنح اليه بعض الافاضل ٢ فى اوائل سورة انبأ فلا اشكال بان ذلك فى
كلام الله تعالى غيرظاهر لعدم التأليف والتركيب والترتيب فيه لما مر من الوحى تمثل وليس فى ذاته مركبا من
حروف مقطعة تتوقف على تموجات متعاقبة اذ النزول كما عرفت على وفق محاورات العرب وبه يندفع الاشكال
بانه قبل الوصول الى المرسل كان كذلك قوله واما كون المراد بالمرسل اليه غير النبى عليه السلام بل من
وصل اليه حال ايجاده بمنزلة السامع لكلامك كملك الوحى فضعيف اذ سائر النكات كالتأكيد وتركه وتعريف
الاسم وتنكيره مثلا بالنسبة الى النبى عليه السلام اوالى من يلقى اليه الكلام ثم الوصول على تقديران يراد بالم القرآن
اوالمؤلف من هذه الحروف ظاهر لان سورة البقرة نزل قبلها بضع وثمانون سورة والقرآن سور كذب بها
المشركون ثم نزل الله تعالى سورة البقرة فقال ذلك الكتاب يعنى ماتقدم البقرة من السور كذا نقل عن ابن
كيسان فان قيل لم يكن القرآن واصلا ح قلنا قد ينزل ماهو محقق الوقوع بمنزلة الواقع اواطلق الوصول على
جميعه تغليبا للواصل على غير الواصل والى هذين الوجهين اشار المصنف فى قوله تعالى • والذين يؤمنون بما انزل
اليك • الاية ولا حاجة الى ان يقال ان القرآن يطلق على القدر المشترك بين الكل والجزء بل لاوجه له
اذ الظاهر ان القرآن اسم للمؤلف المخصوص تركيبا خاصا فهو كالعلم الشخصى والاطلاق على القدر المشترك مما
اصطلح عليه ائمة الاصول وعلى تقديران يراد به السورة نفسها فالوصول حينئذ بناء على ان بعض ايات هذه
السورة نزل قبل هذه وبنصره ان فى هذه السورة آيتين مكيتين وهى قوله تعالى • فاعفوا واصفحوا • وقوله تعالى
• ليس عليك هديهم • الاية فاطلاق الاصول على مجموعها لما مر من التغليب اوالتنزيل المذكور وقدمر توجيه
آخر ولا يخفى عليك ان القرآن نزل على محاورات العرب ٣ * قوله (وتذكيره متى اريد بالم السورة لتذكير
الكتاب فانه خبره اوصفته) جواب سؤال بانه ان كانت الم اسما للسورة فحقه التأنيث واجاب بان التذكير
باعتبار الخبر وهو الكتاب وينكشف منه جواب اعتراض آخر وهو ان الاشارة الى الم مرادا به السور غير صحيح
لكون المشار اليه حينئذ مؤنثا فاجاب بانا لانسلم عدم الصحة اذ رعاية المطابقة للخبر اولى من رعاية المطابقة
للمشار اليه ٤ فلما كان الخبر مذكرا فتذكير اسم الاشارة اولى وان كان المشار اليه مؤنثا وكذا الكلام اذا كان
صفته ومراده بقوله فانه خبره اعم من كونه خبرا اولا ارخبرا ثانيا كما نشيرا اليه فى بيان وجوه الاعراب ٦ ولو قيل
تاء السورة مثل تاء النعت والصفة فى عدم انفكاك التاء عنه فلا تمحض له فى التأنيث لم يبعد وفى قوله متى اريد بالم
السورة اشارة الى توهين وهم من قال ان الاشارة الى بعض القرآن من حيث هو هو ولا تأنيث فيه من هذه الحيثية
انما التأنيث فيه باعتبار كونه مسمى بالسورة واذلا اعتبار له لاتأنيث فاشار الى رده بان التعبير عن ذلك المنزل
بالسورة مشتهر ومستمر بحيث كان حقه ان يعبر بها فيقال قراءت سورة البقرة ولو قال قراءت بعض المنزل لم يفهم
المرام والمعترض لذهوله عن اشارة المص وقع فى هذا الريب الضعيف والظاهر ان قوله صفته اشارة الى وجه
التذكير على تقديران يكون المشار اليه الم مرادا به السورة فيكون التذكير لتذكير صفته وهذا وان كان مخالفا لما
صرح به الكشاف لكن سوق الكلام يقتضى ذلك اذ القاضى كثيرا ما يخالف صاحب الكشاف فالرد بانه مخالف
لما صرح به الكشاف ليس بمستحسن فانه لما حصر الكشاف حيث قال وان جعلت الكتاب صفة فانما اشير به
الى الكتاب صريحا لان اسم الاشارة مشار به الى الجنس الواقع صفة له كما تقول هند ذلك الانسان اشار المص
الى ان الحصر غير مسلم بل يصح حينئذ ان لايكون المشار اليه الم ويكون التذكير لتذكير صفته كما صح ان يكون اشارة
الى الكتاب * قوله (الذى هو هو) صفة الخبر اذ الخبر فى صورة حمل المواطأة عين المبتدأ فى الخارج
وان تغايرا ذهنا قيل الظاهر انه صفة الخبر ويعرف منه حال الصفة بطريق الاولوية انتهى ولايخفى ضعفه
اذ القياس لايجرى فى اللغة وما يحذ وحذوه الا ان يقال الاوصاف قبل العلم بها اخبار يومى الى ان الصفة مثل
الخبر فى حسن مراعاة المطابقة ولا يضره عدم ذكر النحاة ذلك صريحا اذ اشارتهم اليه كافية فى ذلك قوله
الظاهر فيه تنبيه على انه يمكن ان يكون قوله الذى هو صفة للصفة لاسيما اذا كان هكذا فانه خبره اوصفته
الذى الخ كما فى بعض النسخ فحينئذ يكون تذكير اسم الموصول باعتبار تذكير الخبر ولا يخفى لطفه ومساسه هنا
كما لايخفى ثم كون الكتاب صفة مع انه جامد مما صرح النحاة بجوازه فى اسم الاشارة لعل وجهه ان ذلك يدل

٢ وهو مولانا عبد الرحمن الآمدى سعد

٣ وايضا ترتيب آيات كل سورة على ما هو عليه الان لايقتضى ترتيب النزول كذلك سعد

٤ كضمير دائر بين المرجع والخبر سعد

٦ وفى اكثر النسخ فانه صفته اوخبره وفى بعضها فانه خبره اوصفته وقولنا فلو اخر احتمال الخبرية بناء على ما وقع فى بعض النسخ فلذا ضربنا عليه بالخط الاحمر سعد

قوله فانه صفته اوخبره فاذا كان صفته يكون خبرا لم نفس ذلك المقيد بصفته واذا كان خبره يكون ذلك مبتدأ ثانيا والكتاب خبره وخبرا لم هو جملة ذلك الكتاب لا ذلك وحده وانما صح حينئذ ان يكون خبرا وليس فيها عائد لان اسم الاشارة قائم مقام العائد فاذا كان الكتاب خبرا يكون المراد به الجنس فيفيد حصرا لكمال ومعناه ان ذلك هو الكتاب الكامل كأن ما عداه من الكتب ليس بكتاب وانه هو الذى يستحق ان يسمى كتابا كما يقال هو الرجل كل الرجل وعلى التقديرين يجب التأويل فى وقوع الكتاب خبرا عن السورة لان السورة ليست نفس الكتاب وانما هى بعض منه فتأويله بان يصار الى المجاز بان يراد بالسورة الكتاب من باب ذكر الجزء وارادة الكل او يراد بالكتاب البعض على طريقة ذكر لفظ الكل وارادة البعض منه والحاصل ان تذكير ذلك اما لتذكير صفته كقولك هند ذلك الانسان او لتذكير خبره كما فى قوله تعالى فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى

على ذات مبهمة والكتاب على ذات معينة وخصوصية الذات المعينة بمنزلة معنى حاصل فى الذات المبهمة
فلذا صح ان يقع الكتاب صفة لذلك كما افاده العارف فى قول ابن الحاجب ومررت بهذا الرجل فاحفظ هذا
فانه ينفعك فى مواضع كثيرة شتى ويندفع الاشكال بان النعت تابع يدل على معنى فى متبوعه فكيف يكون جامدا
* قوله (اوالى الكتاب) عطف على قوله الى الم اعاد الجار لطول العهد اوللالتباس ٢ * قوله (فيكون
صفة) لا احتمال لكونه خبرا له لكونه مشارا اليه والمشار اليه لايكون خبرا لاسم الاشارة والقول بان الاشارة
يستدعى تقدم المشار اليه على الاشارة والكتاب متأخر عنه مدفوع بان اللازم تقدمه فى الوجود ولو ذهنا
ولا يضره تأخره فى الذكر لان اسم الاشارة مبهم الذات كما عرفته ويرتفع ابهامه بالحيثية او بالصفة ولذا التزموا
فى نعته ان يكون معرفا باللام اوموصولا لانه بمعناه وقال ابن عصفور كل لام واقعة بعد اسم الاشارة اواى فى النداء
اواذا الفجائية فهى للعهد الحضورى انتهى ولايخفى عليك ان هذه الكلية غير مسلمة كيف وقد ذهب بعض الى ان
اللام على تقدير الوصفية ايضا للجنس والتعيين مستفاد من اسم الاشارة فانه بمنزلة لام العهد ح فيجب ان يكون
مراد ابن عصفور ان الامر كذلك فى اكثر الاستعمال اوكليا مالم يدع داع الى الحمل على خلافه فى مقام الخطابيات
كارادة الحصر هنا فانه يقتضى الحمل على الجنس كما كان كذلك فى صورة كونه خبرا فتتوافق الاحتمالات فى افادة
الحصر والقول بانه لافائدة فى الاخبار عن السورة بصدق جنس الكتاب وان قصد الحصر كان اسم الاشارة لغوا
دفعه بعضهم بانه على تقدير العهد ايضا يلغو اسم الاشارة اذ التعيين والاشارة الى المعهود حصل من اللام انتهى
وهذا الاشكال يرد فى كل موضع وقع الاسم المعرف بلام العهد صفة للاسم الاشارة فيقال فى دفعه ان التعيين فى اسم
الاشارة حسى وفى اللام العهدى عقلى فلا لغو فلا يضر كون الاشارة الحسية فوق الاشارة العقلية اذ الغرض
يتعلق به ايضا ولك ان تقول ان ما حصل من لام العهد من التعيين يؤكد التعيين الحاصل باسم الاشارة لكونه
مميزا اكمل تمييز * قوله (والمراد به الكتاب الموعود انزاله بقوله تعالى انا سنلقى عليك قولا ثقيلا) اى المراد
بالكتاب هنا سواء كانت الاشارة اليه اوالى الم الكتاب الموعود انزاله على ان اللام للعهد الخارجى قيل ظاهره انه
على هذا اعنى وصفية الكتاب هو الموعود وتعريفه للعهد الخارجى وهو مخالف لما فى الكشاف فانه جعله
وجها مستقلا فقال وقيل معناه ذلك الكتاب الذى وعدوا به وقال شراحه انه جواب آخر بانه ليس باشارة
الى الم بل الى الكتاب الذى وعدوا به على لسان موسى وعيسى عليهما السلام او بقوله سنلقى عليك قولا ثقيلا
لتقدم نزوله تذكرا انتهى ولا يخفى عليك ان مخالفة الكشاف لوسلمت ليست ببعيد من المص لان عادته اذا لم يكن
ماذكر فى الكشاف مرضيا عنده عدل عنه وخالفه الايرى انه عدل عن قول الكشاف وعدوا به الى الموعود
انزاله اذ المخاطب بقوله انا سنلقى عليك هو الرسول عليه السلام فلا يلايمه صيغة الجمع وايضا لم يعبر بوعد
بل الموعود للدلالة على الثبات وانه اى الانزال من شانه لامحالة ولا ينفك عنه ثم فى جعل الانزال نائب الفاعل
للموعود مبالغة اذ الموعود هو النبى عليه السلام والانزال موعود به قيل ثم ان كلام المص مخالف للكشاف لانه
جعل الوعد توجيها للبعد والمص جعله توجيها التذكير ولم يخصه بالوصفية والمص خصه ولايخفى ان مسلك
العلامة اظهر فلا وجه للعدول عنه انتهى وجوابه مامر ولم يبين وجه اظهريته حتى نتكلم عليه على ان الظاهر
من سوق كلام المص ان قوله اوالى الكتاب اشارة الى احتمال آخر فى اشارة لفظة ذلك بعد بيان احتمال اشارتها
الى الم وبيان وجه البعد وتذكير ذلك متى اريد به السورة وليس غرضه هنا توجيها البعد والتذكير اما الاول
فقد شيد اركانه واما الثانى فلا يختص الاشارة بالاشارة الى الكتاب مرادا بالم السورة حتى تصدى لتوجيه
التذكير بل فى هذا الوجه يجرى تفسيرات الم بالمعنى الذى يصح حمل الكتاب عليه ٣ قوله ونحوه بالجر
عطف على قوله بقوله اى ونحو القول السابق كقوله تعالى • سنقرئك فلا تنسى • الآية فان قيل هذا انما يستقيم
اذا اريد بالم السورة لا القرآن كله ولا المؤلف من هذه الحروف لدخول قوله تعالى • انا سنلقى عليك • الآية
فى الكتاب الموعود فلا يصح الوعد به قلنا انه اذا اريد بالم القرآن فيراد بالقرآن بعضه اما مجازا كما هو المختار لما مر
مرارا من ان القرآن وكذا الكتاب موضوع للمؤلف المخصوص تركيبا خاصا اوهما يعم الكل والبعض على ما هو
مصطلح الاصوليين قلنا وكذا الكلام اذا اريد به المؤلف من جنس هذه الحروف اوالمراد القرآن كله واطلاق
الموعود عليه للتغليب وهذا هو الظاهر اذ الكتاب الموصوف بكونه لاريب فيه هدى للمتقين عام لكل جزء جزء

قوله اوالى الكتاب عطف على الم فاذا اشير به الى الكتاب يكون الكتاب صفته ويكون الالف واللام فيه للعهد الخارجى اذ المراد به حينئذ الكتاب المعهود الموعود انزاله ذكر فى الكتاب وجهين كل منهما على المجاز غير ان التجوز فى الاول فى الاسناد وفى الاخير فى الكلمة

٢ وفى عدم تقييد هذا الوجه بشئ من تفسيرات الم اشارة الى جريانه فى الكل كما لايخفى كذا قيل وفيه ما فيه اذ لو كان المراد بالم اسم الله او باقية على معانيها لايصح حمل الكتاب عليه الا بتكلف فالوجه ان المراد بالم معنى يصح حمل ذلك الموصوف بالكتاب عبارة عنه وذلك المعنى ماذكره فى كون الاشارة الى الم لكن اذا اريد به السورة ينبغى ان يراد بالكتاب بعضه مجازا لاكله سعد

٣ والقول بان الجمع للتعظيم اوالموعود هو وامته لايلايم ظاهر قوله سنلقى عليك سعد

٤ وقال مولانا خسرو قوله اوالى الكتاب عطف على قوله الم واذا كان ذلك اشارة الى الكتاب فيكون الكتاب صفة لذلك قطعا بلا احتمال الخبرية ولا يرد الاشكال السابق لظهور البعد هنا اذ المراد بذلك الكتاب فان هذه الاية فى سورة المزمل وهى من السور النازلة فى مبادى الوحى فى مكة انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه خص المراد به الكتاب الموعود انزاله باحتمال كون الاشارة الى الكتاب وقد عرفت انه عام له ولكون الاشارة الم واما ثانيا فلان البعد يحتاج الى التوجيه ايضا كما لايخفى على من له فكر صائب وقد صرح به العلامة تأمل سعد

منه اولكل جزئى منه وله نظائر كثيرة مثل قوله تعالى • انا انزلناه فى ليلة القدر • الآية فهل يجوز لك ان تقول والمنزل سوى هذه الآية وقوله تعالى • وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة • الآية فهل يسوغ لك ان تجاسر على ان الاعجاز بغير هذه الآية دونها وقوله تعالى • ياايها الناس قدجاءكم برهان من ربكم • الآية هل البرهان والنور المبين غير هذه الآية دون هذه ام هو صادق عليها وماسواها فتأمل وكن على بصيرة

* قوله (اوفى الكتب المتقدمة) الظاهر ان المراد بها التورية والانجيل فالجمع مافوق الواحد فلا يرد ح مايرد على الاول من انه انما يستقيم اذا اريد بالم السورة فلا يحتاج الى الجواب ومع ذلك آخره لان كون الموعود انزاله فى الكتب المتقدمة لايفيد العهدية الااذا كان الرسول عليه السلام عالما قبل هذه الاشارة بذلك الوعد والقول بانه لعله اوحى اليه هذا من قبل لايفيد اذالعهدية ح مستندة الى الوحى لكن ان ثبت هذا يتحقق البعد على تقدير الاشارة الى الكتاب الموعود مطلقا ثم لايخفى ان الموعود فى الكتب كل القرأن فاذا اريد بالم القرأن اوالمؤلف من الحروف فالامر ظاهر وان اريد به السورة فحمل الكتاب عليه اما ان يراد بالسورة كل القرأن مجازا بطريق ذكر الجزء وارادة الكل والقرينة حمل الكتاب عليه اوان يراد بالكتاب بعضه مجازا وهوالسورة اذالبعض كان موعودا فى ضمن وعد الكل اولايراد بالم ح السورة بل يراد القرأن كله او المؤلف من الحروف اذا استيعاب جميع الاحتمالات فى كل واحد من التوجيهات ليس بلازم الايرى ان الم يحتمل ان يكون اسم الله تعالى وان يكون الحروف نفسها وغير ذلك ومع هذا لايراد به هذه المعانى فى هذاالاحتمال والذى قبله وبالجملة ماذكره المص هنا يجب حمله على معنى يصح الحمل عليه وقدم نظيره فى بيان صفات الحروف

* قوله (وهومصدر) اى الكتاب فى الاصل مصدر كتبه كتبا وكتابا وكتابة اى خطه فهو مصدر الثلاثى كالقيام لا كالخطاب لانه من خاطب لامن خطب ولعل مراد من قال فهو كالخطاب فى انه مصدر اريد به المفعول والا فيلزم ان يكون مصدرا من كاتب ولم يقل به احد

* قوله (سمى به المفعول) مبالغة كرجل عدل لكن النكتة التى اعتبرت فى عدل تحققها هنا غيرظاهر والبعض تصدى لبيانه فقال جعل لكمال تعلقه به كانه عينه وفيه مالايخفى قال الراغب الكتب ضم اديم الى اديم بالخياطة يقال كتبت السقاء وفى العرف ضم الحروف بعضها الى بعض ٢ والاصل فى الكتابة النظم بالخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضه الى بعض باللفظ لكن قديستعار كل واحد للاخر ولذاسمى كتاب الله وان لم يكن كتابا والكتاب فى الاصل مصدر ثم سمى المكتوب كتابا والمكتوب فيه كالكتاب فى الاصل اسم للصحيفة مع المكتوب فيه انتهى ولم يذكر الراغب قول (للمبالغة) وذكر المص مع انه اخذه من الراغب ولايعرف وجهه كمامر ذكره

* قوله (اوفعال بمعنى المفعول) اى ليس بمصدر بل هو من الاسماء المشبهة بالصفات كالامام والاله وليس بصفة وتحقيق الفرق بين الاسم المشبه بالصفة والصفة قدمر توضيحه فى سورة الفاتحة فى كشف معنى الفاتحة فعلى هذا يكون حقيقة فى معنى المكتوب ويفوت المبالغة التى ادعاها المص وكانه لهذا اخره ولعل منشأ التردد عدم الظفر بالنقل عن الثقات باحد الاحتمالين على التعيين ومانقل عن شراح الهداية من انه فى اللغة مصدر بمعنى الجمع سمى به المفعول للمبالغة لايضره اذلاحصر فيه

* قوله (كاللباس) الموضوع للملبوس من الثياب تمثيل للاخير اذهو متعين للاسمية (ثم اطلق على المنظوم عبارة قبل ان يكتب) قوله ثم اطلق اى فى العرف على المنظوم بعد ما كان بمعنى المكتوب حقيقة على الثانى ومجازا على الاول فهذا الاطلاق بالنظر الى العرف حقيقة وبالنظر الى اللغة مجاز فيكون مجازا بمرتبتين كون المصدر بمعنى المفعول الذى هوالمكتوب ثم كونه بمعنى المنظوم ولواطلق الكتاب بالمعنى المصدر اولا على المنظوم لم يبعد فيكون مجازا بمرتبة واحدة قيل وهذا الاطلاق حقيقة بالنظر الى اللغة لان الكتاب فى اصل اللغة بمعنى المجموع مطلقا كمايفهم من قوله واصل الكتب الجمع والظاهر انه حقيقة فى المنظوم عبارة ايضا اللهم الاان يقال قدهجر هذا المعنى فى العرف العام واشتهر الكتب والكتابة فى معنى الخط والرقم فانعكس الامر بالنظر الى العرف وكلامه اى كلام المص مبنى عليه انتهى قوله وظاهر انه حقيقة فى المنظوم عبارة ضعيف اذالمنظوم عبارة لايكون وجوده الامتعاقبا كوجود الخطوات فانهم قسموا الوجود الى الوجود مجتمعا والى الوجود متعاقبا ولاريب ان الموجود فى التلفظ لعدم مساعدة الآلة تلفظه دفعة ولايكون الكتاب بمعنى المجموع المنظوم عبارة فيكون مجازا فى اللغة لكن لاشتهاره فى العرف يكون حقيقة فيه قوله اللهم الخ قداصاب فى اشارته الى ضعفه اذهجره فى العرف

قوله واصل الكتب الجمع بيان لعلاقة المجاز فان فى كل من الكتابة والعبارة جمعا غيران العبارة جمع الحروف والالفاظ والكتابة جمع صور الحروف ونقوشها الدالة على مافى العبارة قال الراغب الكتب ضم اديم الى اديم بالخياطة وفى العرف ضم الحروف بعضها الى بعض فى الخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضها الى بعض فى اللفظ ولهذا سمى كتاب الله وان لم يكتب كتابا لقوله تعالى الم ذلك الكتاب وقوله انى عبدالله آتانى الكتاب ويعبر عن الاثبات والتقدير والايجاب والغرض بالكتابة ووجه ذلك ان الشئ يراد ثم يقال ثم يكتب والارادة مبدأ والكتابة منتهى ثم يعبر عن المراد الذى هو المبدأ اذا اراد توكيده بالكتابة التى هى المنتهى قال تعالى كتب الله لاغلبن انا ورسلى وقال قل لن يصيبنا الاما كتب الله لنا ويعبر بالكتابة عن القضاء الممضى اوما يصير فى حكم الممضى وقد حمل على هذا قوله بلى ورسلنا لديهم يكتبون وقوله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان

٢ ومن ٦ قال فى نقله عن الراغب فى اللفظ بدل فى الخط ثم اعترض على المص فقد وهم سعد

(٦ ابن كمال سعد)

العام لايكاد ان يخطر بالبال واما المنظوم فى الخط فالجمع حقيقة فيه اذ المكتوب اللفظ اذالكتابة ٢ تصوير اللفظ بحروف هجائه كمانقل عن شرح المقاصد للمحقق التفتازانى فالاشكال والصور الدالة على الالفاظ مجتمعة فى الوجود

* قوله (لانه ممايكتب) اى من شانه ان يكتب ويجمع فى الرقم والخط وان لم يجمع فى الخط فظاهر فيكون مجازا اوليا فيكون قوله هذا اشارة الى العلاقة (واصل الكتب الجمع)

* قوله (ومنه) اى من الكتب بمعنى الجمع (الكتيبة) للجيش المجتمع اولجماعة الخيل اذا غارت من المائة الى الالف والاول هو الاشهر وفصله بقوله ومنه لكونها بمعنى الاجتماع والمأخوذ الجمع ولعل هذا مراد من قال وفصله على عادة اهل اللغة فى بيان مايؤخذ من الاصل لمناسبة معنوية وان لم تكن ظاهرة ١٢

* قوله (معناه) اى معناه المراد هنا اومجازا فانه يصح اضافته الى اللفظ لفهمه منه بقرينة معينة كما نبه المص عليها بقوله الايرى الى قوله تعالى • وان كنتم فى ريب • الاية فغرضه دفع اشكال بانه كيف يصح نفى الريب على الاستغراق مع كثرة المرتابين والريب فيه ودفعه بقوله (انه لوضوحه) اى فى نفسه من جهة اللفظ اوالمعنى او مجموعهما فان القرأن معجز من جهة اللفظ والمعنى جميعا لاسيما بالنسبة الى العرب العرباء فان وضوحه بالنظر اليهم فى الذروة العلياء

* قوله (وسطوع برهانه) الدال على اعجازه بسبب بلاغته وعلى كونه من عند الله تعالى وبرهانه عدم الاقتدار على المعارضة مع تهالكهم فى المضادة والمعازة وهذا برهان انى يفيد العلم بكونه وحيا من الله كما ان وضوحه فى نفسه مع قطع النظر عن برهانه دليل لمى يفيد اليقين باعجازه ولذا قدمه على سطوع برهانه اذ الدلالة على الاعجاز مقدمة على الدلالة على كونه من عند الله تعالى والسطوع ظهور النار والنور وارتفاعهما واستعيرهنا لغاية الظهور والجامع مطلق الظهور اوالبرهان شبه بالنور فى النفس ففيه استعارة مكنية وتخييلية

* قوله (بحيث لايرتاب) خبران ومابينهما اعتراض لبيان علة قوله لايرتاب فقوله لوضوحه تعليل لقوله لايرتاب قدم ليثبت الحكم من اول الامر معللا فيكون له فى النفس استقرار لايكون لمايذكر تعليله بعده قوله (العاقل) فيه تعريض للكفار بانهم لافرط جهلهم كالبهائم ليس لهم عقل المعاد بانهما كهم فى العناد فانى لهم النظر الصحيح المؤدى الى الاعتقاد

* قوله (بعد النظر الصحيح) متعلق بلايرتاب والنظر التدبر والتأمل فى لفظه فانه كما ذكرنا معجز من جهة اللفظ اى النظم الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظمهم ونثرهم فى مطالعه ومقاطعه وفواصله مع مافيه من كمال البلاغة ونهاية الفصاحة والتفكر فى معناه حيث اخبر عن المغيبات واقاصيص الاولين واحاديث الآخرين او التفكر فيه من جهة مناسبة العلم للمقام الذى اورد فيه الكلام ومعنى كونه صحيحا كونه على وجه يطابق الواقع والرعاية بقاعدة المنطقيين ليست بلازمة فى مثل هذا المقام

* قوله (فى كونه وحيا) متعلق بلايرتاب لابالنظر الصحيح اذالنظر كماعرفت ليس الافى نظمه ومعناه وفى احوالهما حتى يعرف اعجازه ثم كونه وحيا

* قوله (بالغا حد الاعجاز) اشاربه الى ان النظر الصحيح كونه مفيدا بانه وحى من عند الله تعالى بسبب كونه بالغا حد الاعجاز وبلوغ حد الاعجاز بسبب كونه فى اعلى طبقات البلاغة بان بلغ مرتبة لايمكن للبشر ان يأتوا بمثله من جهة النظم والمعنى كما اوضحناه آنفا فهذا الوصف كالعلة لعدم الارتياب فى كونه وحيا وفيه رمز الى انه ممتاز عن سائر الكتب السماوية ببلوغه حد الاعجاز دون سائرها من الكتب الالهية واضافة الحد بيانية اى النهاية البلاغة التى هى الاعجاز اوالمرتبة التى هى الاعجاز فان الحد يجئ بمعنى النهاية والمرتبة

* قوله (لاان احدا لايرتاب فيه) اى لاان معناه ذلك وان كان الظاهر الحقيقى هذا المعنى والقرينة الصارفة مااشير اليه بقوله الايرى الخ وهو معطوف على قوله انه لوضوحه والعطف ومعناه ضعيف والقصر المستفاد منه قصر قلب اى معناه ذلك لاهذا لان المخاطب اعتقد العكس بناء على الظاهر فقلب الحكم لمكان القرينة والاحد هنا اسم لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه الواحد والجمع والمؤنث والمذكر فهمزته اصلية والاحد بمعنى الواحد همزته منقلبة عن الواو فلايناسب ان يراد هنا وتقديم المسند اليه على الخبر الفعلى المنفى لايخلو عن سوء الايهام فالاولى ان يقال لانه لايرتاب احد فيه

* قوله (الاترى) توضيح لعدم كون المراد المعنى الثانى وهو الظاهر لان هذه الاية تدل على ذلك واما كون المراد الاول فلايدل عليه فمن قال انه توضيح لكون المراد المعنى الاول دون الثانى لم يصب وانما عبرباذكر للاشعار بانه لغاية ظهوره كالمحسوس الذى يرى ويبصرفترى من الرؤية البصرية دون القلبية والاستفهام للانكار الوقوعى قيل وبعض الطلبة يقرؤه بالياء التحتية

٢ اذا لكتابة تصوير اللفظ فيه اشارة الى غلط من قال ان الكتابة تصوير النقوش سعد

قوله معناه انه لوضوحه الخ لما ناقض وجوه المرتابين فى كون القرأن وحيا من عندالله نفى الريب عنه على سبيل الاستغراق صرفه عن ظاهره الى ان معناه انه لوضوحه الخ وحاصله انه لاريب فيه للعاقل الصحيح النظر فى كونه بالغا حدا اعجز البشر بلاغته عن ان يأتوا بمثله وهذا لاينافيه ثبوت الريب للقاصرين عن النظر فالمعنى ان وضوح امره فى الدلالة على انه كلام بحيث لاينبغى لعاقل ان يرتاب فيه فيؤول الى انه ليس بلائق ان يظن فيه الريب ولايناسبه وليس معناه ان احدا لايرتاب فيه لكثرة المرتابين قال صاحب الكشاف ما نفى ان احدا لايرتاب فيه وانما المنفى كونه متعلقا للريب ومظنة له لانه من وضوح الدلالة وسطوع البرهان بحيث لاينبغى لمرتاب ان يقع فيه قال القطب يعنى ان قوله لاريب فيه ليس معناه ان احدا لايرتاب فيه بل معناه لاينبغى لاحد ان يرتاب فيه لوضوح الدلالة فالكلام فى مظنة نفى الريب الاانه ابرز فى نفى الريب وفى عبارة الكتاب مساهلة فى موضعين احدهما فى قوله ما نفى ان احدا لايرتاب فيه فان الظاهر ما نفى ان احدا يرتاب فيه اذالمنفى هوالريب لاعدم الريب فالوجه ان يقول فى نفى ضمير يعود الى الريب اى ما نفى الريب لان احدا لايرتاب فيه الثانى فى قوله وانما المنفى كونه متعلقا للريب ومظنة له فانه لونفى مظنة الريب لكان السؤال باقيا المحقق منفية الريب فكيف ينفى منطقة الريب بل الصواب ان يقال المراد كون الكتاب فى مظنة نفى الريب كما ذكرنا الى هنا كلامه اقول هذا خلاف ماافاده التركيب فان ذلك غيرمستفاد منه باحدى طرق الدلالات والحق ماذكروا من ان النفى راجع الى محليته ولياقته للارتياب فمعنى لاريب فيه لايليق ان يرتاب فيه ولايناسبه ولاينبغى له ان يشك فيه لانه ليس محلا للشك

قوله فانه ما ابعد عنهم الريب ما نافية لاتعجبية اى لم ينف ثبوت الريب منهم بل ارشدهم الى ازالة ماثبت من الريب

والرواية بتاء الخطاب انتهى ومثل هذا البحث قليل الجدوى عدل عن قول الكشاف ما نفى ان احدا لايرتاب فيه انتهى لان ظاهره نفى نفى الريب فيكون اثباتا له فيفسد المعنى وشراح الكشاف تكلفوا فى توجيهه ماتكلفوا والاحسن ان يقال ان قوله مانفى مجمل وقوله ان احدا لايرتاب فيه تفصيله بتقدير القول اى مانفى الريب نفسه ولم يقل ان احدا لايرتاب فيه بقرينة قوله بعده وانما المنفى كونه متعلقا للريب ومظنة له وتقدير القول فى مثله شايع كثير لكنه خلاف الظاهر وعن هذا عدل المص عنها واصاب واجاد والظاهر ان مراد المص كما فى الكشاف هو ان المنفى فى الحقيقة لياقة الريب به لاهو نفسه اذنفى نفس الشئ يستلزم نفى لياقته فاريد هذا اللازم مجازا لقرينة مضى ذكرها ومسلك صاحب المفتاح ان الريب الواقع فيه بمنزلة العدم بناء على ان الريب انما يعتد به اذا كان من عاقل بنظر صحيح وريب غيره كالعدم لوجود مايزيله ويقطعه عن اسه وهذا معنى لطيف وباب واسع عند ارباب البلاغة حيث نزلوا وجود الشئ منزلة العدم لما ذكرناه مثلا لكن حمل كلام المصنف عليه بعيد بل غير صحيح لما فى كلامه من الدلالة على ان مراده هو الاول الى قوله • وان كنتم فى ريب • الآية وجه دلالتها على وجود نفس الريب ان كلمة ان لاتقلب كان الى معنى الاستقبال وانه اذا اريد ابقاء معنى الماضى مع ان جعل الشرط لفظ كان وان كلمة ان بمعنى اذا فيفيد القطع بوجود الريب واختيار كلمة الشك للاشعار بالتوبيخ على الارتياب وتصويرانه مما لاينبغى ان يثبت لكم الاعلى سبيل الفرض والتردد لوجود مايزيله اولتغليب غير المرتابين على المرتابين كما بين فى فن المعانى والدليل على ماذكرنا من ان وجود الريب مقطوع به وان ان بمعنى اذا هو ان سورة البقرة مدنية وقوله تعالى ان هذا الاختلاف حكاية عن المنكرين الدال على وجود الريب بل على انكاره من الايات النازلة فى مكة وكذا قوله تعالى • ماهذا الا افك مفترى • وكذا قوله تعالى • ماهذا الاسحر مبين • من السور المكية فنزول قوله تعالى • وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا • لكونها مدنية بعد وجود الريب والشك منهم فلا وجه لاشكال بعض الفضلاء ثم دفعه بما لايسمع لدى العقلاء * **قوله** (فانه ما ابعد الريب) اى لم يجعل الريب بعيدا (عنهم) فما نافية لاتعجبية وانما عبر بذلك مع ان الظاهر فانه مانفى عنهم الريب لما بيناه من ثبوت الريب للمحافظة على معنى الشك الظاهر من ان الموضوعة للشك وبما بيدنا من كون الريب متحققا وقوله فانه ما ابعد اى للمحافظة على كلمة الشك اضمحل ماقيل فى التنوير الذى ذكره خفاء الخ * **قوله** (بل عرفهم الطريق المزيح له) اى المزيل له فى نفس الامر وبالنسبة الى المنصف فان قوله تعالى • فاتوا بسورة • امر للتعجيز فاذا عجزوا عن الاتيان تحقق ان ليس لهم مجال للريب فيه فان معنى قوله تعالى • فان لم تفعلوا ولن تفعلوا • الاية هو انكم اذا شهدتم فى معارضته وعجزتم عن الاتيان بما يساويه او يدانيه ظهر انه معجز والتصديق به واجب فامنوا به والى ذلك اشار المص بقوله (وهو ان يجتهدوا فى معارضة نجم من نجومه ويبذلوا فيها غاية جهدهم حتى اذا عجزوا عنها تحقق لهم) المزيح اسم فاعل من الافعال بمعنى المزيل والطريق يذكر ويؤنث وهنا جعل مذكرا فلذا جعل الضمير الراجع اليه مذكرا اى قوله وهو وضمير المزيح والاجتهاد افتعال من الجهد وهو بذل الوسع والطاقة وهذا استفاد من الامر باتيان سورة والامر بالتعاون بقوله تعالى • وادعوا شهداءكم • الاية النجم فى اللغة مشترك بين الكوكب وما يقابل الشجر من النبات الذى لاساق له ونجوم القرآن مقاديره النازلة فى كل حين والمراد هنا السورة القصيرة اومقدارها اذلاتحدى باقل منها يقال نجم عليه الدين اذا جعله نجوما اى مقادير معينة يقال نجمت المال اذاوزعته كانك فرضت ان تدفع اليه عند طلوع كل نجم نصيبا ثم صار متعارفا فى تقدير دفعه باى شئ قدرت ذلك كما نقل عن الراغب * **قوله** (ان ليس فيهم مجال للشبهة) اصل المجال محل الجولان وهو الحركة فى الجوانب وهو كناية عن نفى الشبهة على ابلغ وجه قوله ولا مدخل للريبة بمنزلة عطف تفسيرله * **قوله** (وقيل معناه لا ريب فيه للمتقين) فحينئذ الكلام على ظاهره وانه نفى جنس الريب لكن لاعن كل احد بل عن المتقين الذين شارفوا التقوى واستعدوا لقبولها فلا اشكال بوجود المرتابين لكن التخصيص لايناسب مقام المدح اذ الظاهر ان قوله لاريب فيه يشهد على كمال الكتاب وتلك الشهادة لاتتم الا بنفى الريب عن كل احد وايضا على هذا يكون فيه صفة لاسم لا وللمتقين خبرلا والغالب فى الظرف الذى بعد لا التى لنفى الجنس كونه خبرا وهذا الوجه ليس بقوى وايضا كونه صفة يوهم ان فيه ريبا لكنه منتف عن المتقين الان يقال انه صفة لمجموع الريب والنفى ولايخفى وهنه وايضا هذا المعنى لايجرى فيما

قوله وهو ان يجتهدوا فى معارضة نجم من نجومه اى فى معارضة حصة من حصصه ودفعة من دفعاته ومنه نجوم الكتابة لحصصها المؤدات واصل النجم الكوكب الطالع فان النجوم عندهم معالم فنقل اولا الى دفعة ووقت لان النجم علامة الوقت وبه يعين الاوقات ثم اطلق على ما حصل فى الوقت ذكر المحل وارادة الحال وهذا المعنى هو المراد هنا فان المقصود اية نازلة وقت اقتضاء الحاجة واقصر سورة تحدى بها

قوله وهدى حال من الضمير المجرور الخ المعنى لاريب حاصل فيه للمتقين هاديا لهم

قوله اذا حصل فيك الريبة وهى قلق النفس الخ حصل بالتشديد والريبة بكسر الراء قال الراغب الفرق بين الشك والمرية والريب والارابة والتخمين والحدس والوهم والخيال والحسبان والظن ان الشك هو وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث لايترجح احدهما عن الآخر بامارة والمرية هى التردد فى المتقابلين وطلب الامارة مأخوذ من مرى الضرع اى مسحه للدر فكانه يحصل مع الشك تردد فى طلب مايقتضى غلبة الظن والريب ان يتوهم فى الشئ امرما ثم ينكشف عما توهم فيه والارابة ان يتوهمه فيكشف خلاف ماتوهم ولهذا قيل القرأن فيه ارابة وليس فيه ريب والتخمين توهم لاعن امارة والحدس اسراع الحكم بما ياتى به الهاجس من غير توقف فيه مأخوذ من حدس فى سيره اى اسرع والوهم صورة تتصورها فى نفسك سواء كان لها وجود من خارج كصورة انسان ما اولم يكن لها وجود كعنقاء مغرب والخيال تصور ما ادركه الحاسة فى النفس والحسبان اعتقاد عن امارة اعتدت سواء كان له وجود فى الحقيقة اولم يكن وهو مشتق من حسب الحساب والظن اعم معنى من ذلك كله فانه اعتقاد عن امارة مما قد ثبت فمتى كانت تلك الامارة ضعيفة جرى مجرى خلت وحسبت ومتى كانت قوية جرى مجرى علمت

لم يذكر فيه المتقين كقوله • تنزيل الكتاب لاريب فيه من رب العالمين • ولوكان المعنى ذلك لحسن نصب ريب بل وجب لمشابهته بالمضاف وايضا ان النفى ح يتوجه الى القيد فيفسد المعنى اذ يلزم وجود الريب حال عدم كونه هاديا كذا قالوا والجواب ان المفهوم ليس بمعتبر عندنا وعند بعض العلماء ولعل من ذهب الى هذا المعنى ممن لايقول به على ان حال عدم كون الكتاب هاديا محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال ولهذا قيل ان هذه الحال لازمة فتفيد انتفاء الريب فى جميع الازمنة اوالنفى متوجه الى المقيد بملاحظة الحال اولا ثم النفى ثانيا فان المنفى هو الريب فقط نظيره قوله تعالى • وماربك بظلام للعبيد • حيث لوحظ النفى اولا ثم المبالغة ثانيا فلا يلزم ايهام اثبات نفس الظلم له تعالى والقول فى وجه تمريضه انه يأبى عنه وصل المتقين بالذين اذ المعنى ح لاريب فى حقيته للمتقين المصدقين بحقيته مدفوع بانه مبنى على فصل الذين والمراد بالمتقين المشارفون للتقوى كما اشرنا اليه * **قوله** (وهدى حال من الضمير المجرور) اما بمعنى هاديا اوباق على معناه للمبالغة وعلى الاول مجاز لغوى وعلى الثانى مجاز عقلى * **قوله** (والعامل فيه الظرف الواقع صفة للنفى) فيه اى فى الحال لانها تذكر باعتبار لفظه وتؤنث باعتبار تأويلها بالصفة اوالضمير راجع الى هدى الواقع حالا قوله والعامل عطف على هدى حال وهما من مقول قيل والمراد بالظرف الجار والمجرور لكن المراد به عامل الجار الذى هو الحصول والاستقرار اذ الصفة حاصل اوحصل وللتنبيه على ذلك قال الظرف الواقع صفة للنفى ولم يكتف بالظرف ٢ * **قوله** (والريب فى الاصل مصدر رابنى اذا حصل فيك الريبة وهى قلق النفس واضطرابها) آخر بيان معنى الريب عكس الكشاف لان تحقيق مضمون الجملة اهم لكونها مشبهة كما عرفت وجه تقديم الكشاف وهو ان منشأ الاشتباه كون الريب بمعنى الشك فلم يعلم معناه لايتوجه الاشكال حتى يشتغل بدفعه فللتقديم وجه وجيه لكن المص نظر الى كون الريب بمعنى الشك واضح معروف فلا يحتاج الى البيان وبيانه بعد تحقيق مضمونها لتوضيح اصله وسبب اطلاقه على الشك لالانه بمعنى الشك فانه معروف مفروق مفروغ عنه ولكل وجهة قوله فى الاصل اى فى اصل اللغة مصدر الفعل المتعدى وهو راب اشار اليه بقوله رابنى الشئ اذا حصل من التفعيل فبك الريبة بكسر الراء وهى ايضا مصدر لكنه لازم اذ قلق النفس واضطرابها لازم فتحصيل الريبة ريب والريبة مطاوعة وقد يستعمل الريبة متعديا كما سيجئ فى الحديث واصل قلق النفس عدم السكون والقرار كتقلب المريض على فراشه والاضطراب بمعناه لانه افتعال من الضرب كانه ضرب فاضطرب ويقابله الاطمينان ثم عم الحركات الحسية والمعنوية والقلق الحاصل من الشك حركة معنوية * **قوله** (سمى به الشك) اى استعمل فيه مجازا بالنسبة الى اصل اللغة والعلاقة مااشار اليه بقوله (لانه يقلق النفس ويزيل الطمانينة) اى من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب كذا قالوا لكن فيه نوع ضعف اذ قلق النفس كما يحصل بالشك يحصل ايضا بغيره كالخوف والحزن فمن اين يعلم خصوصية الشك بذكر قلق النفس فتأمل فى جوابه وايضا الشك من افراد ماقام به الريب فانه يقلق النفس ويحصل فيها الاضطراب لامن قبيل ذكر المسبب وارادة السبب والغلط انما نشاء من عدم التفرقة بين القلق المتعدى واللازم فان الشك فرد من الشئ الذى يقلق النفس وسبب للقلق اللازم فهو اى الريب نقل من العام الى الخاص فيكون حقيقة اصطلاحا وان كان مجازا بالنظر الى اللغة من قبيل ذكر متعلق العام وارادة الخاص وقوله سمى به يؤيد ماذكرناه اذ التسمية شايعة فى وضع اللفظ مطلقا اوالاسم العلمى وان استعمل فى معنى الاستعمال مجازا وقال الراغب الشك وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث يترجح احدهما على الاخر بامارة والمرية التردد فى المتقابلين وطلب الامارة مأخوذ من مرى الضرع اذا مسحه للدر فكانه يحصل مع الشك تردد فى طلب مايقتضى غلبة الظن والريب ان يتوهم فى الشئ امرما ثم ينكشف عما توهم فيه انتهى وهذا الفرق باعتبار الاصل ولا فرق فى الاستعمال بينهما * **قوله** (وفى الحديث دع) خطاب عام لمن يصلح ان يخاطب (ما يريبك) بفتح الياء من الريب او بضم الياء من الارابة فعلى هذا الافرق بين الريب والارابة وقد نقل عن ابى زيد انه قال يقال رابنى من فلان امر اذا كنت مستيقنا منه بالريب واذا اسأت به الظن ولم يستيقن منه بالريب قلت ارابنى من فلان امر هو فيه ارابه والارتياب يجرى مجرى الارابة وعلى هذا الفرق يتعين فى الحديث احدهما والظاهر الفتح والمعنى اترك ما يريبك اى ما يحصل فيه الريبة والقلق ذاهبا اومنتقلا اوقاصدا (الى مالا يريبك) اى مالا يحصل فيه القلق والاضطراب (فان الشك ريبة) لكن لامطلقا بل كون الشئ فى نفسه مشكوكا فيه غير صحيح * **قوله** (ريبة) اى من افراد مايقلق النفس

٢ فاذا كان العامل ماناب عنه الظرف لايلزم اختلاف عامل الحال وذى الحال ولا كون المعمول جزأ من العامل فان عامل الظرف كما انه عامل فى الظرف عامل فى الحقيقة فى الضمير المجرور وهو ذو الحال ايضا منه

قوله وفى الحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك والحديث من رواية الدارمى والنسائى دع مايريبك الى مالا يريبك فان الصدق طمانينة والكذب ريبة المعنى دع ما اعترض لك الشك فيه منقلبا الى ما لاشك فيه يقال دع ذلك الشئ الى غيره اى استبدله به اودع ذلك ذاهبا الى غيره وقوله فان الصدق طمانينة والكذب ريبة جاء مهد الماتقدمه من المعنى اذا وجدت نفسك ترتاب فى الشئ فاتركه فان نفس المؤمن تطمئن الى الصدق وترتاب من الكذب ارتيابك فى الشئ منبئ عن كونه باطلا فاحذره واطمئنانك الى الشئ مشعر بكونه حقا فاستمسك به وهذا مخصوص بذوى النفوس الشريفة القدسية الطاهرة من اوضار الذنوب واوساخ الآثام فظهر ان قوله فان الشك ريبة لايستقيم رواية ولادراية قال صاحب الكشف وهما ممنوعان اما الدراية فقد بين صاحب الكشاف وجه المعنى بما لامزيد عليه واما الرواية فلان احدى الروايتين لاتبطل الاخرى ثم كلامه يعنى ذكر صاحب الكشاف وحقيقة الريبة قلق النفس واضطرابها ومنه ماروى الحسن بن على قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول دع ما يريبك الى مالا يريبك فان الشك ريبة وان الصدق طمانينة اى فان كون الامر مشكوكا فيه مما يقلق النفس ولا يستقر وكونه صحيحا صادقا مما تطمئن له وتسكن قال الجوهرى الريب الشك والريب ما رابك من امر والاسم الريبة بالكسر وهى التهمة ورابنى فلان اذا رأيت منه مايريبك وتكرهه واراب الرجل صار ذاريبة فهو مريب وارتاب فيه اى شك واسترببت منه اذا رأيت منه مايريبك وريب المنون حوادث الدهر الى هنا كلامه المنون الدهر والمنون ايضا المنية لانها تقطع المدد وتنقص العدد من المن بمعنى القطع

قوله وقيل الدلالة الموصلة الى البغية لانه جعل مقابلا للضلال الخ قال صاحب الكشاف والهدى مصدر على فعل كالسرى وهو الدلالة الموصلة الى البغية بدليل وقوع الضلالة فى مقابلته قال الله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى قال الله تعالى لعلى هدى اوفى ضلال مبين ويقال مهدى فى موضع المدح كمهتد لان اهتدى مطاوع هدى ولن يكون المطاوع فى خلاف معنى اصله الا يرى الى غمه فاغتم وكسره فانكسر واشباه ذلك قال القطب يعنى الهدى ليس مجرد الدلالة على المطلوب بل هو الدلالة على المطلوب مع حصول المطلوب واستدل عليه بدلائل ثلاثة الاول انه تعالى استعمل الهدى فى مقابلة الضلال فى الآيتين الآية الاولى قال تعالى لعلى هدى اوفى ضلال مبين وقال عز وجل اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والضلال فقدان المطلوب فلو لم يكن وجدان المطلوب معتبرا فى الهدى وكان الهدى مجرد الدلالة سواء كان معها وجدان المطلوب اوفقدانه لم يكن فى مقابلة الضلال الثانى ان المهدى يستعمل فى مقام المدح كالمهتدى فيجب ان يعتبر فى مفهومه حصول المطلوب كما اعتبر فى مفهوم المهتدى فانه لو لم يعتبر فى مفهومه حصول المطلوب وكان هو الذى دل على المطلوب مطلقا لم يكن ممدحا لانه اذا دل على مطلوب ولم يحصل له المطلوب كان مذموما لا ممدوحا واذا وجب حصول المطلوب فى مفهوم المهدى وجب اعتباره فى مفهوم الهدى الثالث ان اهتدى مطاوع هدى يقال هديته فاهتدى كما يقال كسرته فانكسر والمطاوع والمطاوع لابد ان يشتركا فى اصل المعنى اذ الافتراق بينهما لا يكون الا بالتأثير والتأثر كالكسر والانكسار فان هناك حالة والكسر افادتها والانكسار التأثر بها ولما كان معنى الاهتداء الوصول الى المطلوب فلابد ان يكون معنى الهدى الايصال الى المطلوب وايضا لا معنى للمطاوعة الا حصول فعل عن فعل فالثانى مطاوع لانه طاوع الاول والاول مطاوع لانه طاوعه الثانى فيكون المطاوع لازما للمطاوع مترتبا عليه فليس معنى هديته الا جعلته مهتديا كما ان معنى كسرته جعلته منكسرا فكما ان الانكسار لازم الكسر والاغتمام لازم الغم كذلك الاهتداء يكون لازما للهدى قال صاحب التقريب وفى هذه الوجوه نظر لان الاول معارض بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى والثانى ان المدح حاصل بالتمكن من الاستدلال والا لم يوصل الى البغية والثالث بقولهم امرته فلم يأتمر ولعل صاحب التقريب اقتدى بالامام حيث قال الامام فى تفسيره الهدى عبارة عن الدلالة وقال صاحب ٢٢

ويجعلها مضطربة فالامر بترك ما يريبك وان كان عاما لكن المراد به الشك دون غيره من الخوف والحزن ونحوهما ولذا قال فان الشك ريبة (والصدق) اى كون الشئ صادقا فى نفسه من جهة الحل والحسن (طمانينة) اى مما تطمئن به النفوس وحاصل المعنى اترك ما شككت فى حسنه او حله ولم تظفر بدليل يكشف عن احواله وخذ ما تيقنت حله وحسنه واعمل به ونظيره ما ورد فى الحديث الصحيح اتقوا الشبهات فان من حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه وقال عليه السلام لواصبة استفت نفسك يا واصبة ثلاثا البر ما اطمأنت اليه النفس واطمأن اليه القلب والاثم ما حاك فى النفس وتردد فى الصدر وان افتاك الناس وافتوك كذا قيل وهذا اذا لم يوجد فيه نص يكشف عن احواله واذا وجد فلا بد ان يعمل به فلا اعتبار لعمل النفس والظاهر ان الامر هنا للوجوب والمراد بالنفس النفس القدسية الطاهرة المواظبة على الطاعة فالضمير المستتر فى دع عام خص منه البعض اذ النفوس المغلوبة المألوفة بالشهوات المشتبهة لا يعبأ بترددها وتقلقها وقال قدس سره اى اذا وجدت نفسك مضطربة فى امر فدعه واذا وجدتها مطمئنة فيه فاستمسك لان اضطراب قلب المؤمن فى شئ علامة كونه باطلا محلا لان يشك فيه وطمانينة علامة كونه حقا وصدقا ٣ وقيل معناه دع ما تشك فيه الى ما تعلمه فان العمل بالمشكوك يقتضى قلقا وترددا وفى ذلك مشقة بخلاف العمل بالمعلوم فانه يقتضى سكونا وراحة والاول اقوى انتهى وما ذكرناه من القيود معتبر فى تقريره وتطبيقه بلفظ الحديث خفى فان قوله فان الشك ريبة علة لما قبله وحمل عليه ريبة وهذا لم يظهر من تقريره قدس سره خصوصا كون الشك من افراد الريبة فلو تركه رأسا وقال محلا للشك الذى هو سبب الاضطراب لسلم من الاشكال وبالجملة الحديث الشريف من جوامع الكلم وحاولا نواع البلاغة والبراعة تحير فى حله ارباب الفطانة قيل وقد صحح الحافظ ابن حجر ما فى الكتاب بعينه وقال انه رواه الطبرى انتهى ثم غرض المص بنقل هذا الحديث الشريف الاستشهاد على ان الريب فى اصل معناه مغاير للشك اذ الريبة فى الحديث بمعنى قلق النفس بقرينة حمله على الشك والا لم يكن فى الحمل فائدة فالحمل يدل على مغايرته للشك ومقابلته بالطمانينة تدل على ان تلك المغايرة هو قلق النفس لكن يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون من قبيل شعرى شعرى بالتأويل المناسب له وانه لم لا يجوز ان يكون ريبة مجازا فى معنى القلق فى الحديث (ومنه ريب الزمان نوائبه) ١٣ * قوله (ومنه) اى من هذا القبيل وهو استعمال المسبب فى السبب على ما قالوا او هو استعمال ما قام به العام فى الخاص على ما قلنا ريب الزمان اى مصائبه الاضافة اما بمعنى فى او بمعنى اللام فيكون مجازا فى الاسناد للملابسة والمصائب كالشك مما يقلق النفس ويزيل الطمانينة وهذا دليل على ما ذكرنا من الريب بمعنى قلق النفس متعديا عام للشك وغيره وما فى الحديث عام خص منه البعض وجه فصله بلفظ منه هو ان الريب هنا ليس بمعنى الشك بل بمعنى المصيبة لكنها يشاركه فى كونها سببا لاضطراب النفس ولذا ذكره هنا فقال ومنه ريب الزمان ومنه ايضا ريب المنون فى قوله تعالى ام يقولون شاعر نتربص به ريب المنون اى ما يقلق النفوس من حوادث الدهر كما قال المص الحوادث تعم الخير والشر كما فى حديث مسلم نوائب الحق لكن خصت بما يحدث من الشر والمصائب وهو المراد هنا * قوله (يهديهم الى الحق) اى هدى وان كان مصدرا لكنه بمعنى هاد مجازا والتعبير به للمبالغة فانه لكماله فى الهداية كانه هداية وحمل الهادى على المستقبل للاستمرار التجددى مع انه استعمل فى النظم هكذا قال تعالى ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم الاية ولو قال المص يهديهم التى هى اقوم او يهديهم للحق بلام الجارة لكان اوفق فى النظم ولم يقل يهدى لهم كما تقتضيه النظم للاشارة الى ان اللام الجارة للصلة ومزيد التفصيل قدمر فى سورة الفاتحة قوله (الى الحق) اشارة الى ان المفعول الثانى محذوف اختصارا لقيام القرينة * قوله (والهدى فى الاصل مصدر) للفعل المتعدى لكنه ليس بمراد هنا لما عرفته ولذا قيده بقوله فى الاصل * قوله (كالسرى والتقى) ونقل عن سيبويه انه قال مرة ان الهدى مصدر واخرى ليس بمصدر لان فعلا لا يكون مصدرا ولوقوع الاختلاف فى كونه مصدرا ان كونه مصدرا يجئ نظائره مصدرا وانت خبير بان المنكر ذلك انكر كون السرى والتقى مصدرا ايضا فلا يتم الاستشهاد به ولو قال اسم مصدر كالسرى والتقى لكان اسلم عن المناقشة وهذا الوزن نادر فى المصادر لا يوجد الا الهدى والتقى والسرى والبكاء بالقصر وزاد الشاطبى لقى بالضم ومن انكر مصدريتها جعلها اسم مصدر ومعناه الدلالة * قوله (ومعناه) اى معناه العرفى لانه كالهداية فى اللغة الارشاد قال ابن عطية الهداية فى اللغة

(الارشاد)

٣ قوله فان الشك علة لمحذوف اى فاحذر عن الشك فان الشك ريبة ولو لم يقدر مثل هذا لم يظهر عليته لما قبله وكذا قوله فان الصدق طمانينة علة لمقدر اى فاعمل بالصدق فانه طمانينة والمراد بما يريبك فى الحديث وان كان شكا لما ذكرنا

الارشاد لكنها يتصرف فيها على وجوه يعبر عنها المفسرون بغير لفظ الارشاد وكلها اذا تؤملت رجعت الى معنى واحد كذا فى الحاشية الخسروية فى سورة الفاتحة (الدلالة مطلقا) * قوله (الدلالة) اى الدلالة بلطف لامر من انها فى اللغة الارشاد وهو عين اللطف ومن هذا لا تستعمل الا فى الخير كما مر توضيحه فى سورة الفاتحة وجد الايصال بالفعل اولا * قوله (وقيل) قائله صاحب الكشاف (الدلالة الموصلة الى البغية) البغية بالباء الموحدة والغين المعجمة بمعنى المطلوب ويجوز فى بائه الكسر والضم قال فى المصباح عنده بغية بالكسر وهى الحاجة التى تبغيها وضمها لغة وقيل بالكسر الهبة وبالضم الحاجة انتهى نقله بعضهم والمراد الايصال بالفعل ومن قال مراده من شانها الايصال حصل الايصال بالفعل اولا لم يصب وفى شرح العقائد هذا التعريف نسب الى مشايخ اهل السنة والاول الى المعتزلة عكس ما فى القاضى حيث قال ثم المذكور فى كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب ثم قال والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل المطلوب انتهى وهذا المشهور هو الموافق لما فى القاضى ويمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة فى اغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوى او العرفى فلا منافاة كذا قيل ١ فالقول الثانى فى قول المشايخ لا قول صاحب الكشاف فقط كما جنح اليه اكثر ارباب الحواشى ولما كان المعنى الثانى مختارا عند المشايخ ومستعملا فى الحقيقة الشرعية لا وجه لتمريضه فانما هو اغلب استعمالات الشارع هو اللايق بالاعتبار فى بيان معنى اللفظ المستعمل فى كلام الشارع والحاصل ان الهداية عند اهل الحق مشتركة اشتراكا معنويا بين المعنيين ثم صار غالب استعمالها فى المعنى الثانى اى الايصال بالفعل وهو مختار المشايخ * قوله (لانه جعل مقابل الضلالة فى قوله تعالى لعلى هدى اوفى ضلال مبين) داخل تحت مقول القول ودليل مختار الزمخشرى ولا شك ان عدم الوصول معتبر فى مفهوم الضلال فلو لم يعتبر الوصول فى مفهوم الهداية لم يتقابلا وفيه نظر لانه انما يضر التقابل اذا اعتبر فى مفهوم الهداية عدم شرط الوصول واما عدم اعتبار الوصول فلا لانه يجوز ان يراد بها الوصول بقرينة المقابلة كما فى قوله تعالى لعلى هدى اوفى ضلال مبين فالتقريب ليس بتام واعترض ايضا بان المذكور فى مقابلة الضلال هو الهدى اللازم بمعنى الاهتداء اما تجوزا او اشتراكا وكلامنا فى المتعدى ومقابله الاضلال كما فى قوله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء والاستدلال به لا يتم اذ ربما يفسر الاضلال بالدلالة على ما لا يوصل الى المطلوب لا يجعله ضالا اى غير واصل واجيب بانه لا فرق بين اللازم والمتعدى الا بان اللازم تأثر والمتعدى تأثير فمعنى قوله لانه جعل الهدى اللازم المطاوع للهدى المتعدى مقابل الضلالة فى العبارة استخدام ولن يكون المطاوع فى خلاف اصله ٢ ولما كان الوصول معتبرا فى المطاوع كان الايصال معتبرا فى الاصل والا لكان الانكسار متحققا بلا كسر وهذا سفسطة ولما كان مبنى هذا الاستدلال على المطاوعة ترك ٣ المص دليل المطاوعة الذى ذكره الكشاف مع هذا الدليل حيث قال ولان اهتدى مطاوع هدى ولن يكون المطاوع فى خلاف اصله تنبيها على ان الادلة الثلثة للكشاف عند التحقيق دليلان فلا يرد اشكاله قدس سره بان التمسك بالمطاوعة وجه مستقل وذكر المقابلة ح مستدرك لان اعتبار الوصول فى الاهتداء مستغنى عن الدليل انتهى لان هذا لو ورد انما يرد على صاحب الكشاف دون المص ولا يخفى عليك ان المطاوع لا يخالف اصله اذا اريد به حقيقته فلا يصح ان يقال كسرته فلم ينكسر علمته فلم يتعلم الا ان يراد المجاز ويقال كسرته اى اردت كسره فلم ينكسر واردت تعليمه فلم يتعلم لكن كون الهدى بمعنى الاهتداء مطاوع هدى المتعدى يقتضى ان يجئ هدى المتعدى بمعنى الايصال ولا ينكره واما كونه منحصرا فى معنى الايصال فلا يقتضيه اذ قد عرفت ان المعتبر فى مفهوم الهداية عدم شرط الوصول لا اعتبار عدم الوصول فيجوز ان يراد بها الوصول بقرينة المقابلة لا لكونه خاصا به بل لكونه فردا منه وله نظائر كثيرة ولو ادعى ان المقابلة للضلال يقتضى ان يكون مطاوعا للهدى المتعدى المختص بالايصال لابد من البيان اذ المقابلة لا تثبت تلك الدعوى * قوله (ولانه لا يقال مهدى الا لمن اهتدى الى المطلوب) اى لا يقال فى مقام المدح بهذا الشخص او فلان مهدى الا لمن اهتدى اذ لا مدح الا بالوصول اليه والحصر الذى فى كلام المص بملاحظة المدح فح يرد عليه ايضا ان هذا يلزم منه ان الايصال معتبر فى مفهومه وقت قيام القرينة كالمدح وليس بمطلوب والمطلوب ان الايصال معتبر وشرط فى مفهومه

٢ واما النقض بنحو امرته فلم يأتمر وعلمته فلم يتعلم مردود بان حقيقة الايتمار صيرورته مأمورا وهو بهذا المعنى مطاوع للامر ثم استعمل فى الامتثال مجازا وشاع حتى صار حقيقة عرفية وليس مطاوعا بهذا المعنى وان ترتب عليه فى الجملة على صورة الاطاعة واما نحو علمته فلم يتعلم فاريد به المعنى المجازى اى القيت اليه ما قد يفضى الى العلم فابى فلم يتعلم كما قيل كسرت الزجاج اى اردت كسره فلم ينكسر وكذا يؤول نخوف فى قوله تعالى ونخوفهم فما يزيدهم الا طغيانا بانه نبين لهم ما يوجب الخوف فلم ينتفعوا ولم يخافوا الا ان التخويف الحقيقى قد تحقق ولم يتحقق الخوف ومن قال بتخلف فعل المطاوعة فمداره ما ذكرنا ومن منع بذلك فقد اراده حين اريد المعنى الحقيقى فالنزاع لفظى اذ تخلف الاثر عن المؤثر لا يقدم عاقل فضلا عن افاضل سعد

٣ بل نقول ان كون الهدى بمعنى الاهتداء يتوقف على كون هدى المتعدى بمعنى الايصال ولو اثبت كون هدى المتعدى بمعنى الايصال بكون الهدى مطاوع هدى المتعدى وتوقف عليه لزم الدور ولعل المص تركه لذلك لكن يمكن الجواب فتأمل على وجه الصواب سعد (١ الفاضل الخيالى سعد)

٢٢ الكشاف هى الدلالة الموصلة الى البغية والذى يدل على صحة القول الاول وفساد الثانى انه لو كانت الدلالة الموصلة الى البغية مفسرة فى مسمى الهدى لامتنع حصول الهدى عند عدم الاهتداء فى قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ثم اجاب عن الوجه الاول ان الفرق بين الهدى والاهتداء معلوم بالضرورة فمقابل الهدى هو الاضلال ومقابل الاهتداء هو الضلال فجعل الاهتداء فى مقابلة الضلالة ممتنع وعن الثانى ان المنتفع به يسمى مهديا لان الوسيلة اذا لم تفض الى المقصود كانت نازلة منزلة المعدوم وعن الثالث الايتمار مطاوع الامر يقال امرته فائتمر ولا يلزم منه ان يكون من شرط كونه امرا حصول الايتمار فكذا هذا الى هنا كلام الامام واجيب عن قوله اثبت الهدى مع عدم الاهتداء يعنى فى قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى بان يقال لا نسلم حصول الهدى الحقيقى لان المراد باثبات الهدى تمكينهم عليه بسبب ازاحة العلل من بعثة الرسول وبيان الطريق ولذلك رتب عليه فاستحبوا العمى على الهدى اى ابدلوا العمى بالهدى اعراضا عن الهدى واستحبابا للعمى كما فى قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وعن قوله فجعل الهدى فى مقابلة الضلال ممتنع بانه لو كان ممتنعا لم يقع فى الآيتين ولان المراد بالمقابلة فى الصناعة الجمع بين اللفظين الدالين على المعنيين المتضادين حقيقة ٢٣

ولبس بلازم اذ قد مر مرارا ان الهداية عندنا مطلق الدلالة سواء حصل الايصال اولا وحصول الايصال عند قيام قرينة لايضرنا لانه من افراد الدلالة المطلقة ولوقيل ان مراده مطلق الحصر سواء كان فى زمن المدح اوالذم قلنا انه مع مخالفته لمافى الكشاف وهوصاحب الدليل المذكور ممنوع ودون اثباته خرط القتاد والاستقراء التام مشكل والاستقراء الناقص غيرنافع الايرى ان قوله تعالى • واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى • الآية يفهم منه انهم مهديون بالهداية بنصب الدلالة وارسال الرسل مع انهم ليسوا بمهتدين كما نطق به قوله تعالى • فاستحبوا العمى • الآية على وجه ظاهر واعترض على قوله انه لامدح الا بالوصول بان الاستعداد كمال والتمكن من الوصول اليه فضيلة يستحق المدح عليه انتهى وهذا غريب جدا اذ التمكن من الوصول اليه كونه فضيلة اذا لم يضيعوا واذا افسدوا تلك الخصلة وعملوا بخلافه صار صاحبه مذموما مدحورا وكون التمكن فى نفسه فضيلة لايفيد ولذا ذم الله تعالى الكفار بانهم • صم بكم عمى • الاية انظر كيف الحق العدم قواهم واستعدادهم وقوله تعالى • فلا يستطيعون سبيلا • اى الى الحق والصراط المستقيم فتأمل فى انه تعالى سلب عنهم الاستطاعة والتمكن الخ بالوصول الى الحق بانهماكهم فى الطغيان واصرارهم على التقليد فكيف يقال انه فى نفسه فضيلة مع انه ملحق بالعدم بالنص الصريح وهذا كثير فى القرآن لكن اكثرهم ذهبوا اليه ٢ مع وضوح فساده فتدبر فان العقل من ذلك يتحير (فائده) اختلفوا فى ان الهداية هل هى حقيقة فى الدلالة المطلقة مجاز فى غيرها او بالعكس اوهى مشتركة بينهما اشتراكا لفظيا اوموضوعة للقدر المشترك ذهب الى كل طائفة ويمكن التوفيق بينهم بمثل مامر نقله عن بعض الافاضل بان مراد بعضهم بالنظر الى اللغة والبعض الآخر بالنظر الى العرف اوالى استعمال الشارع فح يرتفع الاختلاف بينهم فى الجملة وان لم يرتفع بالجملة فتأمل بسليقة سليمة وكن على بصيرة والظاهر ان المص اختار الاشتراك المعنوى حيث قال الهداية الدلالة ولم يقيد بالمطلقة فيشمل الدلالة المطلقة والدلالة المقيدة وقيل اختار المص الاول ولما كانت الدلالة المطلقة شاملة لحصول الوصول فلايخالف ماذكره فى سورة الفاتحة من انها تتنوع الى انواع رابعها كشف الامور بوحى ونحوه مما يختص بالاولياء والانبياء عليهم السلام وهى دلالة موصلة بلاريب * **قوله** (واختصاصه بالمتقين) الاولى وتخصيصه اذلااختصاص بهم قال تعالى • هدى للناس • بل التخصيص بالذكر والنكتة مسوقة له الا ان يقال المراد بالاختصاص التخصيص لكن المتبادر منه الانحصار ويؤيد ماذكرنا ما قيل المراد بالاختصاص التعلق الخاص الذى يعبر عنه بالاختصاص لاالحصر حتى يرد ان اللام لايفيد الحصر وحاصله ان المراد الاختصاص فى الاثبات لافى الثبوت والمعنى وتخصيص الهدى المفسر بالدلالة المطلقة بالمتقين فى الذكر لوجهين * **قوله** (لانهم هم المهتدون به) واكده بتأكيدات ايراده بالجملة الاسمية وايراد كلمة التحقيق وضمير الفصل والخبر المعرف باللام للمبالغة فى بيان ثبوت الاهتداء لهم دون من ختم الله على قلوبهم قوله (والمنتفعون) عطف تفسيرله واشارة الى ان اللام فى للمتقين للانتفاع وان كانت زائدة لتقوية العمل وهذا يؤيد ماذكرنا من ان مراده بالاختصاص الاختصاص فى الاثبات لافى الثبوت اذ اللام لايفيد الحصر بل الانتفاع الذى هو تعلق خاص ولهذا عبر عنه بالاختصاص * **قوله** (بنصبه) مصدر اضيف الى مفعوله اى بنصب الله تعالى اياه دليلا على ذلك لهم بشرح صدورهم له دون غيرهم ممن جعل على قلوبهم اكنة وامانصبه تعالى الكتاب دليلا على اطلاقه فعام كما سيجيئ وقيل هو بضمتين دون بفتح النون وسكون الصاد وهوكل ماجعل علامة منصوبة قيل قال القاموس كل ماجعل علامة كالنصبة انتهى فهو بهذا المعنى ليس جمعا فالاضافة حينئذ بيانية والمنتفعون بعلامة هو الكتاب الكامل فى العلامة والدلالة وفى بعض النسخ بنصه على انه واحد النصوص اى بنص من نصوصه واية من اياته كما فسره به بعضهم كانه اشار به الى ان آية من آياته تكفى فى الهداية فاظنك بمجموعه فح لاوجه للقول بانه تحريف ثم المراد بالمتقين المشارفون للتقوى بكونهم مستعدين لها غيرمطبوع القلوب سالمين عن آفات المشاعر وعن العيوب واما من طبع الله على قلوبهم فبعيد عن التقوى لاصرارهم على الكفر والاذى فتسميتهم المتقين مجاز اولى باعتبار مايؤل اليه والمعتبر فى المجاز باعتبار ما يؤل اليه حصول المعنى الحقيقى للمسمى المجازى فى الزمان اللاحق بزمان وقوع النسبة ولايمتنع حصوله له فى حال الحكم اى زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم فى مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز والاصار المسمى فى زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا فى مثل قوله تعالى

٢ حتى ذهب اليه الفاضل الخالى فى حاشية شرح العقايد مع علو كعبه فى تحقيق المقاصد منه

٢٣ اوتقديرا اى سواء كانا متعديين اولازمين اواحدهما متعديا والاخر لازما وفى الآيتين هذا المعنى موجود وسيما فى الثانية فانه صريح فيها لتوسيط كلمة التقابل وعن قوله ان المنتفع بالهدى يسمى مهديا يعنى ان المهدى اذا دل على المدح بالمجاز والقرينة مقام المدح فلا تثبت الحقيقة بقرينة المقام بان يقال ان المراد بقوله مهدى فى موضع المدح ان المهدى من الاوصاف التى تستعمل فى المدح مطلقا لانه يعرض له ذلك وعن قوله امرته فلم يأتمر قاله البزدوى فى اصوله الايرى ان امر فعل متعد لازمه ائتمر ولاوجود للمتعدى الا ان يثبت لازمه كالكسر لايتحقق الا بالانكسار فقضية الامر لغة ان لا يثبت الا بالائتمار الا ان ذلك لوثبت بالامر نفسه اسقط الاختيار من المأمور اصلا وللمأمور عندنا ضرب من الاختيار معنى هذا الكلام ان اصحاب اللغة ما اثبتوا لكل فعل متعد لازما الا اذا اتفقا فى الوجود قال ابن الحاجب معنى المطاوعة حصول فعل عن فعل فالثانى مطاوع لانه طاوع الاول والاول مطاوع لانه طاوعه الثانى فاذا وجد المطاوع يجب ان لايتخلف عنه المطاوع فاذن معنى امرته فائتمر جعلته مؤتمرا فائتمر لكن منع الائتمار معنى سقوط الاختيار ولزوم الجبر فعرض له عارض فوجب العدول عن الحقيقة هذا وان الواجب توخى الجمع بين القولين ورفع الحاجز بين البحرين بتحقيق معنى الهداية اهى حقيقة فى الدلالة المطلقة مجاز فى الدلالة المخصوصة اوعكسه ام هى مشتركة بينهما اوموضوعة للقدر المشترك وهو البيان وفى صحيح الامام محمد بن اسمعيل البخارى فهديناهم دللناهم على الخير والشر كقوله وهديناه النجدين وكقوله انا هديناه السبيل والهدى الذى للارشاد بمعنى استبعدناه من ذلك قوله تعالى • اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقال الزجاج والواحدى معناه البيان وقال الجوهرى الهدى الدلالة والارشاد وقال صاحب المطلع معنى الهداية فى اللغة الدلالة فقال هداه فى الدين هداية اذا دله على الطريق والهدى يذكر لحقيقة الارشاد ايضا ولهذا جاز النفى والاثبات قال الله تعالى • انك لا تهدى من احببت وقال الله تعالى • وانك لتهدى الى صراط مستقيم • وفى كلام صاحب الكشاف اشعار بان الهدى حقيقة فى الدلالة الموصلة الى البغية مجاز فى مجرد الدلالة وذلك قوله فى حم السجدة اليس معنى هديته حصلت فيه الهدى والدليل عليه قولك هديته فاهتدى بمعنى تحصيل البغية فكيف ساغ استعماله فى الدلالة المجردة ولهذا انتصب لاقامة الدليل ٢٤

• واتوا اليتامى اموالهم • كما فى التلويح ومانحن فيه المتق ليس حصول التقوى عن الشرك ثابتاله فى زمان وقوع النسبة اى نسبة الهداية وان ثبت له فى زمان التكلم مثل قولك لصاحبك الكتاب يهديك فهو فى وقت الهداية ليس بمؤمن متق مع ان وقت التكلم موصوف بالتقوى بل فى ازمنة متطاولة قبله فانه اذا عبر عن شئ بما فيه معنى الوصفية وعلقت به معنى مصدريا فهم منه فى عرف اللغة ان ذلك الشئ موصوف بتلك الصفة حال تعلق ذلك المعنى به لابسببه فاذا قلت اعطيت الف دينار غنيا فهم منه ان ذلك الشخص موصوف بالغنى باموال اخر حال تعلق اعطائك اياه لابسبب اعطائك اياه فاخذت غناءه على انه صفة ثابتة له وان لم يكن غنيا فاذا اردت انه غنى باعطائك يكون مجازا باعتبار مايؤل اليه ومعنى النظم الجليل ان الكتاب هاد للمتقين بهداية الكتاب لابهداية غيره فهو فى قوة ان هذا الكتاب هاد للضالين الصائرين الى التقوى فهو مجاز اولى بطريق اخرى وبهذا التحقيق ظهر ان القتيل فى قوله قتيلا مجاز اولى وقول من قال فيمانحن فيه غير محتاج الى التأويل وليس من المجاز اذ المتق يهتدى بهذا الهدى حقيقة وهذا الذى جنح اليه المص لايعرف له وجه وهداية الكتاب نوع ثالث من الانواع الاربعة فلايلاحظ هنا كون الهداية على مراتب اربعة نعم للتقوى ثلاث مراتب يمكن ملاحظتها هنا ويحصل احتمالات كثيرة بكون المتق مجازا فى بعضها دون بعضها وسيجيئ التوضيح فى آخر الدرس * **قوله** (وان كانت دلالته) اى دلالته على مايوصل الى المطلوب وان لم يحصل الايصال بالفعل (عامة) شاملة (لكل ناظر) اى لكل من شانه النظر الصحيح وانما اعتبر النظر اذ الدلالة لاتحصل بدون النظر وانت خبير بان كونه دليلا بالنظر الى ذاته ونفسه فلاحاجة الى اعتبار النظر قوله (من مسلم) اشار به الى ان المراد بالمتق المسلم وهو المرتبة الاولى من التقوى وكانها مختار المص والظاهر انه مسلم بالمشارفة (اوكافر) مختوم القلب ومؤاف المشاعر (وبهذا الاعتبار قال الله تعالى • هدى للناس) فلامنافاة * **قوله** (اولانه لا ينتفع بالتأمل فيه الامن صقل العقل واستعمله فى تدبر الآيات والنظر فى المعجزات وتعرف النبوات لانه كالغذاء الصالح لحفظ الصحة فانه لا يجلب نفعا مالم تكن الصحة حاصلة) التأمل التفكر والتدبر يقال تأملته اذا تدبرته وفى المصباح هو اعادة النظر فيه مرة بعد اخرى حتى تعرفه انتهى كما قيل وهو من الامل اى الرجاء الامن صقل بالتخفيف بمعنى الجلاء من صقل السيف والمرآة وفيه استعارة مكنية وتخييلية شبه العقل بالمرآة ونحوها فى قبول الجلاء بعد التدنس بالاوساخ فى الذهن واثبات الصقل له والجلاء قرينة ومنه ينكشف تشبيه الاخلاق الردية بالاوساخ قوله واستعمله فى تدبر الايات عطف تفسير وبيان للمراد بقوله صقل العقل التدبر اصله النظر فى ادبار الشئ والمراد هنا التفكر التام الصحيح فى معانى الآيات وهى الدلائل لاشتمالها على الايات الافاقية والانفسية فالمراد بالآيات آيات القرآن والمراد بالتدبر فى الآيات القرآنية التدبر فى الآيات الافاقية والانفسية لتذكير الآيات اياها والمراد بالنظر فى المعجزات التأمل فى بلاغة القرآن وهى معجزة دالة على صدق مبلغه وبه يعرف النبوات والجمع فى الموضعين لتعدد دلالتها على النبوة وعلى الاعجاز وهذا هو الموافق لماقبله من قوله ولاينتفع بالتأمل فيه اى فى الكتاب واكثر المحشيين حملوا على الادلة التى وضعها الله تعالى للاستدلال بها على وجوده تعالى ووحدانيته وادعوا انه لاوجه لحملها على آيات القرآن لفساد المعنى مع انه لايلايم قوله والنظر فى المعجزات انتهى ولايخفى انه ان اراد به ان حمل الآيات على آيات القرآن مع قطع النظر عن اشتمالها وتذكيرها على الآيات الافاقية والانفسية فلايضرنا وان اراد به ان الحمل المذكور غير صحيح فح عدم ملايمة ماذكروه لقول المص بالتأمل ليس بعلم لماذكرنا من وجه صحة الحمل على ايات القرآن ثم الفرق بين الجوابين ان معنى الاول ان الهداية الدلالة مطلقا كما اختاره المصنف وهى عامة للمكلفين فذكر فى وجه التخصيص ان المتقين لكونهم ٢ منتفعين به ومهتدين بهدايته خصوا بالذكر كتخصيص الانذار بمن يخشيها مع انه عام لكل وحاصل المعنى الثانى ان المراد بالهداية مطلق الدلالة ايضا والمراد بالمتقين الموصوفون بالتقوى ٣ حقيقة بالمرتبة الاولى اذ التأمل فى الكتاب لايكون الابعد الايمان به ومافيه اجمالا وهذا ظاهر من تقريره حيث قال اولانه لاينتفع بالتأمل فيه اى فالوجه الاول بالنسبة الى المشارفين للتقوى بالمرتبة الاولى والوجه الثانى بالنسبة الى الموصوفين بالمرتبة الاولى منها والهداية فى كلا الوجهين بمعنى الدلالة وحقيقة فيهما ومن فسر الهداية بالدلالة الموصلة فلايتوجه عليه الاشكال لان ايصال الكتاب الى البغية ليس الا للمتقين ولايخفى مافيه ثم ان الكتاب هاد فى جميع المعتقدات بحسب الاعتداد وان لم يكن هاديا بالنظر الى ذاته

٢ والحاصل ان تخصيصه باعتبار ثمرتها واما بالنظر الى نفسها فعام فلااشكال منه

٣ وعكس بعضهم فقال فى الوجه الاول ومبنى هذا الوجه ان المراد بالمتقين الموصوفون بالتقوى وفى الوجه الثانى ومبنى هذا الوجه تفسير المتقين بالمشارفين على التقوى انتهى ولايخفى ضعفه منه

٢٤ على حقيقتها فى هذا المعنى وانها حقيق ان يحمل عليه فى هذا المقام لاقتضاء مدح الكتاب وكونه كاملا فى بابه والامام لما رأى الدلائل منصوبة فى كونها حقيقة فى مطلق الدلالة انتصب لابطال مذهب صاحب الكشاف هربا من الاشتراك الى المجاز وكان الزجاج والواحدى ذهب الى القول بالقدر المشترك بين المفهومين ولكل وجهة هو موليها والقول الجامع فيه ماقال الراغب قال الهداية دلالة بلطف ومنه الهدية وهوادى الوحش مقدماتها لكونها هادية لسائرها وخص ماكان من الدلالة بفعلت نحو هديته الطريق وما كان من الاعطاء بافعلت نحو اهديت الهدية واما نحو قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم فعلى التهكم والهداية هى الارشاد الى الخيرات قولا وفعلا وهو من الله تعالى على منازل بعضها يترتب على بعض لايصح حصول الثانى الابعد الاول ولا الثالث الابعد الثانى فاولها اعطاؤه العبد القوى التى بها يهتدئ الى المصالح اما تسخيرا واما طوعا كالحواس الخمس والقوة المفكرة وعلى ذلك قوله تعالى اعطى كل شى خلقه ثم هدى والذى قدر فهدى وثانيها الهداية بالدعاء وبعثة الانبياء واياها عنى بقوله وجعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا وثالثها هداية يوليها صالحى عباده بما اكتسبوا من الخيرات وهو المعنى بقوله وهدوا الى الطيب من القول وهدوا الى صراط الحميد • وقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا قال بعض المحققين الهدى من الله كثير ولا يبصره الا البصير ولا يعمل به الا اليسير الاترى الى نجوم السماء ما اكثرها ولا يهتدى بها الا العلماء ورابعها التمكين مما يجازيه فى دار الخلد واياها عنى بقوله ونزعنا مافى صدورهم من غل تجرى من تحتهم الانهار وقالوا الحمد لله الذى هدانا لهذا فاذا ثبت ذلك فى الهداية ما لاينتفى عن احد بوجه ما ومنها ماينتفى عن بعض ويثبت لبعض ومن هذا الوجه قال تعالى • انك لاتهدى من احببت • فانه مبنى على الهداية التى هى التوفيق وادخال الجنة دون التى هى الدعاء كقوله تعالى • وانك لتهدى الى صراط مستقيم •

قوله لانهم المهتدون به اى الممتثلون بهذا الكتاب اوالمنتفعون بنصه اى بنص من نصوصه واية من اياته

كمعرفة الله تعالى و بعض صفاته مما يتوقف ثبوت الشرع عليه وهاد الى جميع الاحكام العملية عن اخرها * قوله (لانه) اى الكتاب لكونه مشتملا على انواع المعارف الالهية وسائر العلوم الاعتقادية والعملية التى هى الغذاء للروح كالغذاء للجسمانية وبهذا ظهر وجه حسن تشبيهه بالغذاء دون الدواء اذالدواء ليس بغذاء كله فلا مناسبة بينهما الصالح لحفظ الصحة اى الصحة البدنية بحسب جرى العادة بطريق السببية فانه كما كان قوامه بالغذاء كذلك قوام الارواح بالعلم المأخوذ من الكتاب لكن كون الغذاء سببا صالحا لحفظ الصحة ليس مطلقا بل اذا لم يكن فى البدن انحراف عن الاعتدال فان وجد ذلك الانحراف يضره ذلك الغذاء كما اشار اليه بقوله فانه لايجلب وهذا محسوس معروف وكذلك الغذاء الروحانى لايجلب نفعا مالم تكن النفس صحيحة سالمة عن العلل والامراض النفسانية فاذا كانت النفس مؤفة باوساخ الكفر مصرة عليها معرضة عن الانظار الصحيحة يزداد ذلك الغذاء الكامل التام داء وخسرانا لفساد المحل كما ان الاطعمة النفيسة النافعة تضر البدن لاختلال ٢ مزاجه فعلم من ذلك التقرير ان قوله لان الغذاء تعليل لما تضمنه قوله اولانه لاينتفع الخ وهو ان الانتفاع بهذا الكتاب يتوقف على الاتصاف بالمرتبة الاولى من التقوى والافلا ينفع بل يضر نظيره فى المشاهد الغذاء الخ فاوضح روح الله روحه المعقول بالمحسوس ولله دره * قوله (وعلى هذا) ورد (قوله تعالى • وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين •) ماهو فى استصلاح نفوسهم كالدواء الشافى للمريض ٣ لكن لاالكل بل لمن له استعداد لذلك وهم المؤمنون ومن للبيان فان كل القرآن كذلك وكونه للتبعيض لايلايم غرض المص وهذا ناظر الى قوله ينتفع به من صقل العقل (وقوله تعالى • ولا يزيد الظالمين •) اى الكافرين (• الاخسارا •) لتكذيبهم وكفرهم يثبت قوله لاينتفع به من كان فى طبعه شقاوة واصرار على التكذيب فالاية الكريمة تدل على شقى مادعاه لكن فى النظم الجليل عبر بالشفاء بالنسبة الى المسلمين والمص عبر بالغذاء لما ذكرنا فى وجه اختياره فلا يضر ذلك اثبات مادعاه اذالغذاء من قبيل الشفاء والدواء مع زيادة المنافع الكثيرة لمن له صحة * قوله (لما لم ينفك) اى لعدم انفكاكه (عن بيان تعين المراد) ٤ والمعين اما العقل اوالسمع هذا مذهب الشافعى فانهم قائلون بان المتشابهات يعلمها الراسخون فى العلم ولا يلزم عندهم الوقف على قوله تعالى الاالله فى قوله تعالى ومايعلم تأويله الاالله فاذا وجد البيان الحق بالكتاب فيكون هدى فقول من قال اذا بين ذلك المراد منه لم يكن هدى فى نفسه وانما يكون كذلك او افاد ابتداء ما يفيده الكتاب ضعيف جدا بل مخالف لما فى الاصول واما عند الحنفية فلا يعلمها الاالله تعالى والوقف المذكور عندهم ولو فى النية لازم فتوجيه الهداية انها تهدى الى ان لله تعالى اسرارا يستبد بها ولايعرفها احد وهذا مما يجب الاعتقاد به فالاية المتشابهة تهدى الى ذلك وقدمر فى اوائل السور مايتعلق به فارجع اليه واما القول بان هذا التوجيه غير صواب لان ذلك الايذان ليس من قبيل الهدى فبناء على الحرمان من الهدى واجيب ايضا بان كونه هدى يكفى فيه انه هدى فى بيان الشرايع وتأييد لما فى العقول ولايلزم ان يكون هدى كله ولايخفى عليك ان كونه كذلك وان سلم لكن لاحاجة اليه هنا لتحقق كونه هدى لما ذكرنا واما المجمل فلاخفاء فى عدم انفكاكه عن بيان تعيين المراد بل لولم يتعرض له واكتفى بالمتشابه لكان اسلم واظهر * قوله (والمتقى اسم فاعل) تمهيد لقوله (من قولهم وقاه) اشار الى ان فاءه واو فتعرض لبيان ثلاثيه مع انه غير متعارف قال فى الصحاح اتقى اصله اوتقى فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها وابدلت منها التاء فادغمت فلما كثر استعماله على لفظ الافتعال توهموا ان التاء من نفس الكلمة فازال هذا الوهم بقوله (فاتقى) ونبه على ان فاءه ليس بتاء بل واو وايضا اشارة الى ان اتقى مطاوع وقاه ويتعدى الى المفعولين قال الله تعالى • فوقاه الله سيئات مامكروا • الاية فيتعدى اتقى الى مفعول واحد قال تعالى • فاتقوا النار التى وقودها الناس • الاية وليس كون المطاوع لازما شرطا اذ معنى المطاوعة قبول الاثر سواء كان متعديا اولازما فبين اللازم والمطاوع عموم وخصوص من وجه اجتمعا فى نحو الانكسار ويتحقق اللازم فى نحو ذهب دون المطاوع وبالعكس فى نحو اتقى والمطاوع بكسر الواو فى الحقيقة هو المفعول به الذى صار فاعلا لكنهم سموا فعله المسند اليه كالانكسار المسند الى الزجاج الذى هو المطاوع حقيقة مطاوعا مجازا (والوقاية فرط الصيانة وهو فى عرف الشرع) * قوله (اسم لمن يقى نفسه عما يضره فى الاخرة) الاولى وصف لمن يقى نفسه مفعول اول له وقوله عمايضره مفعول ثان له وتعديته بعن لتضمينه معنى التبعيد ولايبعد ان يكون اشارة الى ان تعديته بنفسه الى المفعول الثانى من قبيل الحذف

٢ وبهذا التوضيح ظهر ضعف ماقيل والاقرب تمثيل الهداية الى المشير الى الطريق فلا ينتفع باشارته الا من كان له عين انتهى اذ المشير الى الطريق لايكون مناسبته بهذه المثابة على انه من قبيل الهادى فيحسن ان يشبه بما ذكر عـه

٣ فلا يحسن ان يقال ان القرآن بالنسبة الى غير الاصحاء كالداء لانه لايلايم حسن الادب عـه

٤ قوله (ولا يقدح ما فيه من المجمل والمتشابه فى كونه هدى) القدح الطعن من قدح الزناد وهو ضرب بعضه ببعض والمراد به الاعتراض فانه ضرب معنوى وهذا جواب سؤال مقدر وتقريرهما ظاهر عـه

قوله وان كانت دلالته عامة لكل ناظر هذا على الوجه الاول من وجهى تفسير الهداية

قوله وبهذا الاعتبار اى باعتبار عموم الدلالة قال تعالى • هدى للناس • حيث عبر المهدى لهم بلفظ عام

قوله اولانه لاينتفع بالتامل فيه الا من صقل العقل الخ اقول هذا هو معنى الوجه الاول لان معنى صقل العقل صونه عن طوارق الشبهات والاراء الفاسدة وتجريده عن انتقاش الصور الباطلة الغاصبة للوجه عن ارتسام الصور الحقة وهذا هو عين التقوى لان معنى التقوى الصيانة فالتعليل الثانى من مشمولات التعليل الاول فلا يحسن عطفه عليه بالقاسمة ويمكن ان يجاب عنه بان التعليل الثانى بحسب التقوى فى القوة النظرية والاول بحسبها فى القوة العملية فالعطف بكلمة او ناظر الى تقاسم القوتين

قوله فانه كالغذاء الصالح اى فان ذلك الكتاب الذى هو القرآن كالغذاء الصالح لحفظ الصحة فان صحيح البدن هو المنتفع بالغذاء الصالح والى هذا الاشارة بقوله عز وجل وننزل من القرآن ماهو شفاء ورحمة للمؤمنين فان كونه رحمة انما هو للمؤمن كما ان كون الغذاء نافعا انما هو لصحيح البدن لا لسقيمه بل ربما يستحيل الغذاء الصالح فى بدن المريض خلطا فاسدا مضادا لاعتدال المزاج كما قيل بلسان العجم ازقضا سركنكبين صفرا فزود روغن بادام خشكى مى نمود ازهليله قبض شد اطلاق رفت اب اتش را مدد شد همچونفت ومن ذلك ترى كثيرا من ذوى الاحلام الفاسدة من ملاحدة الفرق يصرفون بعضا من ايات القرآن لافصاحه بخلاف ماهم عليه عن مقتضى الظاهر ويأولونه بتأويلات خارجة عن قانون النظم ويحملوا فيه الى امور مستبعدة لضرورة تطبيقه لما ذهبوا اليه من مذاهبهم الزايغة عن الاستقامة والى هذا المعنى الاشارة بقوله تعالى • ولا يزيد الظالمين الا خسارا • قال صاحب الكشاف فان قلت فلم ٢٢

والايصال اذ اصل معناه الحفظ والصيانة كما ثبت فى كتب اللغة وهما يتعديان الى المفعول الثانى بحرف الجر نحو من وعن وهذا هو التحقيق وماذكرا ولا مبنى على الظاهر قوله يقى فى بعض النسخ يتقى عما كما اختاره بعض المحشين لكن مع قوله نفسه والمشهور باسقاط لفظ نفسه واشار بقوله فى عرف الشرع الى انه من قبيل نقل العام الى الخاص كالصلوة والزكوة * قوله (وله) اى الاتقاء المدلول عليه بالمتقى (ثلث مراتب) فالاتقاء مشترك بينها اشتراكا معنويا ولما كان لها تفاوت عبر بمراتب دون الانواع وايضا المرتبة الاولى متحققة فى الاخيرين كما ان الثانية توجد فى المرتبة الثالثة فلا يناسب التعبير بالنوع والقسم اذ الظاهر التباين الكلى (الاولى التوقى من العذاب المخلد بالتبرى من الشرك وعليه) اى اورد عليه (قوله تعالى • والزمهم كلمة التقوى) اى كلمة الشهادة والتوحيد التى بها يحصل التوقى عن العذاب المخلد اوالمراد بسم الله الرحمن الرحيم اوالوفاء بالعهود والمعنى الاول هو الاوفق لغرض المص والاضافة اما لكونها سببا للتقوى اى الوقاية من النار ولكونها لاجل التقوى فعلى الاول الاضافة اللامية حقيقية لكونها من اضافة السبب الى المسبب وعلى الثانى الاضافة لادنى ملابسة مجازية وجه ارادة المرتبة الاولى فى هذه الاية هو ان الظاهر منها كلمة الشهادة واما على المعنيين الاخيرين فلايظهر كونها من المرتبة الاولى من التقوى ولاشك فى تحقق فرط الصيانة فى هذه المرتبة الاولى التى هى الايمان اذ مايضر فى الاخرة فرده الاكمل هو العذاب المخلد فيراد به هذا الفرد الكامل سواء كان تحقق مايضر فى الاخرة سوى هذا الفرد الكامل اولا فلااشكال بان المعنى اللغوى معتبر فى المعنى الشرعى ففرط الصيانة غير متحقق فى المرتبة الاولى اذ فرط الصيانة عما يضر فى الاخرة ان لايحوم حول ما يفضى اليه اصلا مخلدا اوغير مخلد * قوله (والثانية والتجنب عن كل مايؤثم) التجنب الترك والاحتراز واصله الاخذ فى جانب غير الجانب الذى هو فيه فهو ملزوم للترك فاريد به مجازا ثم صار حقيقة عرفية يؤثم تفعيل من الاثم قيل من الايثام اى يوقع الاثم عمدا (من فعل) كالسرقة مثلا (اوترك) كترك الصلوة والتركيب من قبيل • ولاتطع منهم آثما او كفورا • اذ حاصل المعنى ان لايقع فيما يؤثم من فعل اوترك فيفيد الاستغراق (حتى الصغاير عند قوم) فعلا كانت اوتركا عطف على قوله كل مايؤثم اذالصغاير افراد ضعيفة من متبوعها متمسكين بماروى عن النبى عليه السلام لايبلغ العبد ان يكون من المتقين حتى يدع مالابأس فيه حذرا مما به بأس وفى كلامه اشارة الى ان المختار ان اجتنابها ليس بمعتبر فى التقوى اذ الانبياء عليهم السلام غير معصومين عنها سوى مايدل على الخسة كسرقة لقمة وتطفيف حبة عند الجمهور مع انهم ائمة المتقين الحديث الشريف محمول على الزجر وبيان ان الاحتراز عنها اولى ونظائره كثيرة فى الاخبار والايات ولا يقال والحديث يحمل على تقدير صحته على المرتبة الثالثة لان الانبياء عليهم السلام فى المرتبة الثالثة هذا على تقدير كون الكبائر متعينة كما ورد من انها سبع اوتسع اوغير ذلك واما على ما قيل من ان صغر الذنوب وكبرها بالاضافة الى ما فوقها وماتحتها كما نقله المص فى سورة النساء فى قوله تعالى • ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه • الاية فلابد ان يجتنب عن الاثام كلها سوى حديث النفس فان كل الاثام على هذا التقدير كبيرة باعتبار النظر الى ماتحتها وحديث النفس صغيرة فقط لكن القول الاول هو المعتمد المعول عليه وبعضهم نقل عن اهل الحديث وكثير من اهل السنة ان الصغائر مكفرة باجتناب الكبائر كما هو رأى المعتزلة فان تم ذلك فالامر ظاهر لكن ما رأيناه فى الكتب الكلامية والثابت فيها ان ذلك مذهب المعتزلة وقول علمائنا ويجوز العقاب على الصغائر ولو مع اجتناب الكبائر يدل على خلاف مانقله البعض * قوله (وهو المتعارف باسم التقوى فى الشرع) اى المتعارف فى عرف الشرع لايصار فى عرفه الى غيره الاعند قرينة على خلافه فيراد فى عرفه المعنى الاول اوالمعنى الثالث كما سيجئ (والمعنى) اى المراد اسم مفعول من عنى يعنى اصله معنوى فاعل فصار معنى كمرمى (بقوله تعالى • ولوان اهل القرى آمنوا واتقوا •) الاية اما عدم كون المرتبة الاولى مرادة فبقرينة عطف اتقوا على آمنوا وجعله عطف تفسير خلاف الظاهر وقوله تعالى • لفتحنا عليهم • الاية يشعر بعدم كون المرتبة الاولى مرادة واما عدم ارادة المرتبة الثالثة فغير ظاهر * قوله (والثالثة ان يتنزه عمايشغل) من الاشغال بمعنى يلهيه (سره) اى قلبه اصل السر الحديث المكتوم فاريد به هنا محله مجازا ولايبعد فى اطلاق السر على القلب حقيقة (عن الحق) اى الخالق تعالى فان الحق من الاسامى السامية (ويتبتل اليه) اى الى الحق التبتل هو الانقطاع اليه تعالى بالعبادة واخلاص النية وبملاحظة جلاله وجماله ومعرفة مبدئه ومعاده وهذا يؤيد كون المراد بالحق هو الله تعالى

٢٢ فلم قيل هدى للمتقين والمتقون مهتدون قلت هو كقولك للعزيز المكرم اعزك الله واكرمك تريد طلب الزيادة الى ما هو ثابت فيه واستدامته كقوله • اهدنا الصراط المستقيم • ووجه آخر وهو انه سماهم عند مشارفتهم لاكتساء لباس التقوى متقين كقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه ثم قال فان قلت فهلا قيل هدى للضالين قلت لان الضالين فريقان فريق علم بقاؤهم على الضلالة وهو المطبوع على قلوبهم وفريق علم ان مصيرهم الى الهدى فلا يكون هدى للفريق الباقين على الضلالة فبقى ان يكون هدى لهؤلاء فلو جيء بالعبارة المفصحة عن ذلك لقيل هدى للصائرين الى الهدى بعد الضلال فاختصر الكلام باجرائه على الطريقة التى ذكرنا فقيل هدى للمتقين وايضا فقد جعل ذلك سلما الى تصدير السورة التى هى اولى الزهراوين وسنام القرآن واول المثانى بذكر اولياء الله والمرتضين من عباده اقول السؤالان فى السؤالين للتفريع على الكلام السابق القائل فى الاول اذا كان الاهتداء معتبرا فى مفهوم الهدى كان المعنى هدى للمهتدين فلم قيل كذا وهو استحصال الحاصل وفى الثانى اذا كان الكتاب هدى للمشارف للتقوى وهو ليس بمتق بل هو ضال مصيره الى التقوى فكان المناسب ان يقال هدى للضالين فهلا قيل كذا فحصل الجواب انه لو قيل هدى للضالين لاوهم انه هدى لجميع الضالين بفريقيهم وليس كذلك بل هو هدى للفريق الثانى فلئلا يوهم الكلام خلاف المقصود قيل هدى للمتقين على الاختصار الوارد على الطريقة المذكورة فى الوجه الثانى من وجهى جواب السؤال الاول وهو ان يسمى المشارف للشئ باسم ذلك الشئ وعلى كل من الجوابين يكون لفظ المتقين مجازا اما باعتبار زيادة او باعتبار مايؤول اليه

قوله وعليه قوله تعالى • والزمهم كلمة التقوى • فان المراد بها كلمة التوحيد وهى كلمة لا اله الا الله

قوله وهو المعنى بقوله تعالى • ولو ان اهل الكتاب امنوا واتقوا فان عطف واتقوا على امنوا يؤذن • بان المراد بالتقوى فيه الاتيان بالاعمال الصالحة والتجنب عن المعاصى

اذلاحاصل لانقطاع العبد الى الحق المقابل للباطل (بشراشره) اى بكليته جمع شرشرة بمعجمتين مكسورتين ومهملتين اوليهما ساكنة وثانيتهما مفتوحة وهى القطعة من الشئ فشرشره قطعه فتبتله الى الحق انقطاعه بجميع قطعه التى هى اعضاؤه وحواسه حتى فؤاده قال صاحب القاموس فى شرح الديباجة الشراشر الاثقال الواحدة شرشرة يقال القى عليه شراشره اى نفسه حرصا ومحبة وشراشر الذنب زبابه ولايخفى ان هذا مخالف لما ذكرناه اولا والمناسب للمقام هو الاول والثانى يحتاج الى التكلف فى تطبيقه على المراد هنا * قوله (وهو التقوى الحقيقى) اى اللايق بان يسمى التقوى لتحقق المرتبتين الاوليين فيها مع زيادة قيود اخرى فهو ليس بمقابل المجاز فلا اشكال بان المرتبتين الاوليين ايضا حقيقيتان فما وجه التخصيص بها (المطلوب بقوله تعالى • واتقوا الله حق تقاته • الآية) وانما قال المطلوب بقوله تعالى ولم يقل الواجب اذ الظاهر ان الامر للندب لانه لو كان للوجوب لزم ان يكون من هو موصوف بالمرتبة الثانية من التقوى آثما عاصيا وليس كذلك فهو لمجرد التحريض على قطع المراتب وتكميل النفس باكمل المعارف وتفسيره هذه الآية بقوله حق تقواه ومايجب فيها وهو استفراغ الوسع فى القيام بالواجب والاجتناب عن المحارم كقوله تعالى • فاتقوا الله مااستطعتم • الآية يوهم ٢ ان الامر للوجوب وانها ليست بمنسوخة بقوله فاتقوا الله مااستطعتم فالها ح المرتبة الثانية من التقوى اذ الاستطاعة فى التقوى لكل احد هى المرتبة الثانية يؤيده ما قاله اجلة المفسرين لما نزلت هذه الآية شق ذلك عليهم فقالوا يارسول الله ومن يقدر على ذلك فانزل الله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم فنسخت هذه الآية قال مقاتل ليس فى آل عمران من المنسوخ الا هذه الآية كذا فى معالم التنزيل والمص لم يرض بالنسخ بل نبه على ان مآل الايتين واحد فبين كلامه هنا وكلامه فى تلك الاية نوع تنافر الا ان يقال اشار الى ماقاله بعض المفسرين هنا واما فى سورة آل عمران فنبه على ما هو المختار عنده * قوله (وقد فسر قوله تعالى • هدى للمتقين • ههنا على الاوجه الثلثة) واعلم ان الهداية على معنيين الدلالة المطلقة والدلالة الموصلة كما ذكرهما المص والتقوى على ثلثة مراتب توقى الشرك وتجنب الكبائر من المعاصى واجتناب ما عاق عن الحق فالاحتمالات ستة فى بعضها الهداية حقيقة وفى بعضها مجاز وكذا الاتقاء حقيقة فى بعضها ومجاز فى بعضها فان اريد بالهداية الدلالة فالمتقين مجاز اولى باى معنى كان او الهداية مجاز فى معنى الدوام والثبات وان اريد بالمتقين الموصوفون بالمرتبة الاولى والهداية بالنظر الى المرتبة الثانية او الثالثة فكلاهما حقيقة وان اريد بالهداية الدلالة الموصلة مجازا لان الكتاب سبب للايصال فالمتقين ايضا مجاز اولى باى معنى كان او الهداية مجاز فى معنى الدوام والثبات وان اريد بالمتقين الموصوفون بالمرتبة الاولى او الثانية والهداية بالنظر الى المرتبة الثانية او الثالثة فكلاهما حقيقة وان اريد بهم الموصوفون بالمرتبة الثالثة لاجرم ان الهداية مجاز فى الثبات او المراد المراتب المرتبة عليها وقدم مزيد التوضيح فى سورة الفاتحة ومذاق المص المجاز الاولى كما لوح اليه فى آخر كلامه ولااشارة فى كلامه الى ان هذا التفسير غير مرضى عنده اذ اشار اليه ايضا فى تفسير قوله تعالى • الذين يؤمنون بالغيب • الآية ولم ينبه على جواز ان يفسر بما يعمها اذ لاطائل تحته اذ المرتبة الثالثة جامعة للمرتبتين والثانية مشتملة على المرتبة الاولى مع ان اعتبار الهداية بالنظر الى مايعمها فى غاية من التكلف * قوله (واعلم ان الآية تحتمل اوجها من الاعراب ان يكون الم مبتدأ على انه اسم القرآن او السورة) استيناف بمنزلة فصل الخطاب فى مثل هذا المقام خطاب عام على سبيل الشمول لاعلى سبيل البدل فانه وان كان مفردا لكن بمعونة القرينة يعم والقرينة هنا كون المأمور به بالعلم عاما لايختص بمخاطب دون مخاطب اوجها اى انواعا وهذا شايع فى العرف حتى صار كالحقيقى معروف قال فى الاساس لهذا الكلام وجه صحة اى نوع وضرب منها * قوله (او مقدر بالمؤلف منها) ولم يتعرض لما عداها اذ لو جعل مقسما بها او واقعا على سبيل التعداد كان منقطعا عما بعده وان جعل اسما لله تعالى يحتاج تعلقه بما بعده الى تقدير المضاف والكلام فى بيان نظم الآية من غير تكلف اذ المقصود هنا بيان وجوه اعراب مجموع الاية باعتبار تركيبها وانتظام جملها واما بيان وجه اعراب كلمة قدم ذكرها واستوعب جميع احتمالاتها حيث قال فان جعلتها اسماء الله تعالى او القرآن الخ وايضا ما سبق عام لجميع فواتح السور من الحروف المقطعات وما ذكر هنا خاص بالم فلا تكرار (وذلك) اى لفظ ذلك (خبره) ولما ورد ان المؤلف اخص والمحمول فى القضية الموجبة الكلية لابد وان يكون اعم

قوله وهو المطلوب بقوله تعالى • اتقوا الله حق تقاته فان حق التقوى • هو الانقطاع اليه تعالى بالكلية

قوله وقد فسر قوله تعالى • هدى للمتقين • على الاوجه الثلاثة فمعناه على الاول ذلك الكتاب هدى للذين يتقون عن الشرك بشهادة ان لا اله الا الله وعلى الثانى للذين يتقون عن جميع الاثام وعلى الثالث للذين يتقون سرائرهم عن كل مايشغلها عن الحق ويتوجهون بكليتهم نحوه منقطعين عما سواه قال الراغب التقوى هو جعل النفس فى وقاية مما يخاف هذا حقيقته ثم يسمى تارة الخوف تقوى والتقوى خوف وفى التعارف حفظ النفس عن كل مايؤثم ولها منازل الاول ترك المحظور ولايتم ذلك الا بترك المباح كما جاء من رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه وقيل من لم يجعل بينه وبين محارم الله تعالى سترا من الحلال فحقيق ان يقع فيها والثانى ان يتعاطى الخير مع تجنب الشر واياه عنى بقوله • وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا • والثالث التبرى من كل شئ سوى الله تعالى وهو المعنى بقوله • اتقوا الله حق تقاته • وهذه المنازل مترتبة بعضها فوق بعض

٢ الحاصل لو قيل ان الامر للوجوب وان المراد المرتبة الثالثة فهذه الاية تكون منسوخة بتلك الاية وان قيل ان الامر فهذه للندب والاتكون علينا لالنا لاتكون منسوخة وان كان المراد المرتبة الثالثة وان قيل الامر للوجوب والمراد بالتقوى المرتبة الثانية لانه حق التقوى بالنظر الى العوام فلاتكون منسوخة سعد

اومساويا حاول دفعه وقال (وان كان اخص من المؤلف مطلقا) الى قوله لان المراد به المؤلف الكامل فيكون مساويا والقرينة على تلك الارادة ابراز تلك الحروف للتحدى كما صرح به فيما مر وقال والمعنى هذا المتحدى به من جنس الخ فلان الاعمية والاخصية بالنظر الى الارادة والاعمية بحسب المفهوم لاتضر وهذا الاشكال لا يرد على كون الم خبرا على ان المعنى هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف قوله (والاصل) اى القاعدة الكلية لابمعنى الراجح وغيره (ان الاخص لايحمل على الاعم لان المراد به المؤلف الكامل فى تأليفه البالغ اقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة) قوله الكامل البالغ الخ وهذا المفهوم وان كان ايضا اعم فانه كما يصدق على ذلك الكتاب يصدق على مثله بل اعلى منه فانه قادر على ان يوجد ما هو اعلى منه فضلا عن مثله لكنه فى الخارج منحصر فى القرآن فالقضية خارجية اى الحكم على الافراد الخارجية فقط لاعلى ما هو اعم من الافراد الخارجية وغيرها مما امكن ان يخرج من القوة الى الفعل ولاريب فى ان المؤلف الموصوف بهذه الصفات منحصر فى الكتاب وبه يندفع اشكال آخر ايضا وهو ان كون الكتاب فى اقصى درجات البلاغة غير مسلم فانه تعالى قادر على ان يوجد ما هو اعلى منه وجه الاندفاع هو ان الكلام فيما هو موجود فى الخارج على ان المراد بذلك كونه ٢ معجزا غير مقدور للبشر والدرجات المراقى كالسلم واحدتها درجة والمراتب جمع مرتبة وهى محل الرتوب وهو الاستقرار استعير للشرف كالمنزلة والمكانة والرتبة تشبيها للمعقول بالمحسوس والظاهر ان فى كلامه تفننا اذ المراد بالفصاحة البلاغة فاختيار الدرجات فى الاضافة الى الفصاحة والمراتب فى الاضافة الى البلاغة لمجرد التفنن اذ لا كمال فى الفصاحة المشهورة وقيل لاتفنن لان المرقاة توصل الى الرتبة فهى اعلى منها فلذا اتى بها فى البلاغة اشارة الى ان البلاغة اشرف من الفصاحة ولايخفى مافيه * قوله (والكتاب صفة ذلك) اى لفظ ذلك او اشير بذلك الى ذلك ففيه لطافة لطيفة وكونه صفة لكونه مأولا بالكامل فى كونه كتابا يدل عليه قوله على معنى انه الكتاب الكامل الخ ولاحاجة الى التأويل بانه الحاضر المحسوس بل لايصح لانه فى كل جامد سواء فهم منه معنى المشتق اولا فح لاوجه للنزاع فى كون الجامد وصفا لاسم الاشارة مع ان الزجاج وابن جنى ومن تبعهما ذهبوا الى انه عطف بيان وذهب البعض الى انه بدل واللام فيه للعهد كما هو المتعارف فى اللام الداخلة على الاسم الواقع صفة لاسم الاشارة لانها تقتضى الحضور فى الحس حقيقة اوتأويلا فالمعهود الموعود انزاله بقوله • انا سنلقى عليك قولا ثقيلا • اوفى الكتب المتقدمة كما صرح به المص فيما سبق وتجويز المص كون اللام للجنس فى صورة كون ذلك مبتدأ والكتاب خبره وقد صرح به فى فن المعانى يشعر بكون اللام للجنس فى هذه الصورة اذ الصفة بمنزلة الخبر فيفيد حصر جنس الكتاب على القرآن ولايضر ذكر ذلك فانه بمنزلة التمهيد مع مافيه من الافادة للتعظيم المستفاد من كونه للبعد ثم حمل ذلك الكتاب على القرآن ظاهر لتغايرهما مفهوما واتحادهما خارجا واما على السورة او المؤلف فباعتبار صحة اطلاق الكتاب كالقرآن على الكل والجزء اما بالاشتراك ان جعل القرآن او الكتاب عبارة عن مفهوم كلى صادق على الكل والجزء او اطلاقه على الجزء مجازا ان قيل انه اسم لمجموع ما نزل به جبرائيل عليه السلام على رسولنا عليه السلام * قوله (اوان يكون) اى او يحتمل (الم خبر مبتدأ محذوف) اى على ان يكون اسما للقرآن او المؤلف او السورة كما صرح به اولا تقديره القرآن او السورة او المتحدى به الم اى المؤلف من جنس هذه الحروف التى الفوا منها كلامهم مقابلة المتحدى به للسورة او القرآن باعتبار تغاير المفهوم وان كان عبارة عن احدهما وهذا الترديد لايخلو عن نظر اذ المحكوم عليه لابد وان يكون معلوما للسامع دون المحكوم به فالم ان كان معلوما للمخاطب دون كونه قرآنا او سورة او المتحدى به فيتعين ان يكون مبتدأ والقرآن واخواه ان يكون خبرا وان كان عكس ذلك فيتعين الم ان يكون خبرا وماذكر فى وجه صحة زيد المنطلق والمنطلق زيد اعتباره مشكل هنا فان الخبر اذا كان معرفة لافادة السامع حكما على امر معلوم باحدى طرق التعريف باخر مثله اولازم حكم كذلك فلابد فى جعل احد المعرفتين مبتدأ والاخر خبرا من ضابط كما بينه المحقق التفتازانى فى شرح التلخيص وتحقق ذلك الضابط ٣ هنا خفى ليس بجلى والقول بان غرض المص بيان مجرد الاحتمالات لايناسب النظم الجليل * قوله (وذلك خبرا ثانيا) عند من جوز تعدد الخبر بلاعاطف * قوله (او بدلا) اى بدل الكل والخلو عن الضمير لايضر (والكتاب صفته) * قوله (ولاريب فى المشهورة مبنى) اى القراءة المشهورة والمراد بها المتواترة وهى قراءة الفتح قوله (لتضمنه معنى من) اى وجه البناء تضمنه معنى الحرف

٢ وبذلك يندفع ماقاله البعض من ان المقصود من التعداد ان المتحدى به من جنس كلامهم وذلك لايستدعى الا وصفه بالتركيب من حروف كلمهم فذكر باقى الاوصاف لغو وجه الاندفاع هو ان المتحدى به يقتضى اعتبار هذه الاوصاف اذ لاتحدى بدونها فاللاعن هو الساهى سعد

٣ والضابط فى هذا المقام انه اذا كان للشئ صفتان من صفات التعريف عرف السامع اتصافه باحدهما دون الاخرى حتى يجوز ان يكونا وصفين لشيئين متعددين فى الخارج فايهما كان بحيث يعرف السامع اتصاف الذات به وهو كالطالب بحسب زعمك ان تحكم عليه بالاخرى يجب ان تقدم اللفظ الدال عليه وتجعله مبتدأ وايهما كان بحيث تجهل اتصاف الذات به وهو كالطالب ان تحكم بثبوته للذات او بنفيه عنها يجب ان تؤخر اللفظ الدال عليه وتجعله خبرا سعد

قوله لان المراد به المؤلف الكامل تعليل لقوله وذلك خبره فهذا مثل قولك انسان ذلك الرجل فان معناه الانسان الكامل ذلك الرجل ولولا هذا التاويل لايصح حمل الرجل الذى هو خاص على الاعم منه هذا هو مراده رحمه الله واقول لاحاجة الى التقييد والادخل فى البلاغة هو ان يكون المراد بالمحكوم عليه فى امثال هذا التركيب الجنس على اطلاقه ويجوز حمل الخاص من الجنس عليه ادعاء بان الجنس منحصر فى هذا الفرد فكان ماعداه لفقد كماله فى مفهوم ذلك الجنس لايدخل تحت الجنس ولايستاهل ان يسمى باسمه فهو كما قيل على الادعاء زيد هو الانسان وهو الرجل كل الرجل

قوله وان يكون الم خبر مبتدا محذوف تقديره القرآن او السورة او المتحدى به الم اى مؤلف من جنس هذه الحروف التى الفوا منه كلامهم والمقصود من الاخبار بمضمون هذه الجملة الزام الحجة عليهم وتبكيتهم

وهذا قول راجح مختار محققي النحاة وقيل لتركب لا مع اسمها تركيب خمسة عشر هذا وجه بنائه واما وجه بنائه على الفتح ما اشار اليه بقوله (منصوب المحل على انه اسم لا) اشار بقوله (النافية للجنس العاملة عمل ان) الى انه نص فى الاستغراق الا عند ظهور القرينة اذ نفى الجنس يستلزم نفى جميع الافراد فيكون لعموم النفى لا نفى العموم واشار ايضا الى ان اسم الجنس موضوع للماهية كعلم الجنس وهذا قول البعض واختاره المص لا وثقية دليله ومن جعل اسم الجنس ايضا موضوع لفرد ما فلا ينكر كونه للاستغراق فى النفى اذ نفى فرد ما لا يكون الا بانتفاع جميع الافراد * قوله (لانها نقيضها) وفى بعض النسخ نقيضتها بتاء التأنيث ونقيضها فى بعضها اى لان لا لتأكيد النفى وان لتأكيد الاثبات او تلك موضوعة للنفى وهذه للاثبات فهو من قبيل حمل النقيض على النقيض فى العمل من وجه واطلاق النقيض عليهما اما لان المفرد يطلق النقيض عليه بمعنى المنافى او بملاحظة مدخولهما يرشدك قولهم ان لا لتأكيد النفى وان لتأكيد الاثبات لكن كون لا لتأكيد النفى يقتضى ان يتحقق فى الكلام نفى سواه فانه لتأكيد اثبات الجملة التى دخلت هى عليها فالتعويل على القول بانها موضوعة للنفى * قوله (ولازمة للاسماء لزومها) فهو باعتبار هذا من حمل النظير على النظير * قوله (وفى قراءة ابى الشعثاء) بشين معجمة مفتوحة وعين مهملة ساكنة وثاء مثلثة بعدها الف ممدودة اسمه سليم بن الاسود المحاربى التابعى كذا نقل عن بعض حواشى الكشاف وقيل سليمان (مرفوع بلا التى بمعنى ليس) اى معرب مرفوع منون وفى هذه القراءة الشاذة الاستغراق بطريق الجواز لا الايجاب كما نبه عليه صاحب الكشاف فافادة الاستغراق بمعونة المدح والمقام * قوله (وفيه) اى لفظ فيه (خبره) اى خبر لا والتذكير باعتبار تأويل اللفظ والضمير راجع الى ريب * قوله (ولم يقدم) تأخير الخبر وعدم تقديمه على اصله فلا يرام له نكتة فما وجهه كانه نظر الى ان الظرف هنا اهم لان المقصود نفى الريب فيه لا مطلق نفى الريب فيليق بالتقديم اشار بقوله (كما قدم فى قوله تعالى • لا فيها غول •) فان تقديم الظرف فيه لكونه اهم فلم لم يقدم هنا كما قدم هناك مع تساويهما فى الاهمية فاجاب (لانه لم يقصد تخصيص نفى الريب به من بين سائر الكتب كما قصد ثمة) اى لو قدم لافاد ذلك التخصيص وهو ليس بمقصود لانه يوهم نفى الريب عنه واثبات الريب لسائر كتب الله تعالى ولا يخفى فساده لكن يرد عليه ان التقديم يجوز ان يكون لافادة مجرد الاهمية لا للحصر والتقديم ليس افادته القصر كليا كما بين فى محله وقرينة عدم القصر ما ذكر من اثبات الريب لسائر كتب الله تعالى ومما لا يفيد التقديم التخصيص قوله تعالى • فاما اليتيم فلا تقهر واما السائل فلا تنهر • وقوله تعالى • وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون • وله نظائر كثيرة الا ان يقال ان التخصيص لما كان لازما للتقديم غالبا فتقديم الظرف هنا يوهم التخصيص ولم يقدم ليكون سالما عن سوء الايهام كما صرح به فى آخر القول حيث قال وفى الثالثة تأخير الظرف حذرا عن ايهام الباطل وفى المفتاح انه لو قدم لدل على ان ريبا فى سائر كتب الله تعالى وهو باطل ولا خفاء فى انه توجيه آخر اوقيل انه مراد المص من انه لم يقصد التخصيص اذ التخصيص يفيد ان الريب ثابت فى سائر كتب الله تعالى وهو باطل لا .. دالتوجيهان ومعنى لا فيها غول ان عدم الغول مقصور على الاتصاف بنفى خمور الجنة اوعلى الحصول فيها لا يتجاوزه الى الاتصاف بنفى خمور الدنيا اوالحصول فيها وان اعتبر النفى فى جانب المسند فالمعنى ان الغول مقصور على عدم الحصول اوالكينونة فى خمور الجنة لا يتجاوزه الى عدم الحصول فى خمور الدنيا فهو من قصر الموصوف على الصفة دون العكس كما توهمه البعض كذا فى شرح التلخيص والقول بانه اذا انظر الى حاصل المعنى كان قصر صفة الاغتيال على خمور الدنيا لا يعبأ به لمخالفته القاعدة والقول الصداع والقول بانه لا محذور فيما ذكره لما فيها من التحريف محل ريب فلا محذور فيه غريب جدا اذ المراد بالكتب ما انزلت على الرسل عليهم السلام والريب ان ثبت ثبت بالنسبة اليها واما بعد التحريف فهل يطلق عليها كتب الله ام لا ففيه كلام طويل قد مر توضيحه فى سورة الفاتحة ثم الظاهر ان كلام المص على قراءة ابى الشعثاء وعلى القراءة المشهورة لا على الاول فقط كما اورده عقيب بيانه حتى ذهب اليه بعضهم وقال ذكر هذا الكلام الزمخشرى فى القراءة المشهورة والمص عدل عنه واورده عقيب قراءة الرفع وجه العدول هو ان لا ريب فيه على القراءة المشهورة مما لا يصح فيه تقديم الظرف اذ لا يجوز لا فيه ريب بدون الرفع والتكرير ولا عديل هنا للنفى حتى يصح تكريرها او يقدر واجيب بان ذلك انما هو اذا كان التأخير على نية التقديم وهنا التأخير لا على نية التقديم وهذا كلام لم ينقل من ثقات النحاة ولذا عدل عنه وقال على ان وجوب التكرير مما خالف فيه

قوله وفيه خبره اى لفظ فيه خبره على كل من تقديرى كونها لنفى الجنس وبمعنى ليس غيران فيه مرفوع المحل على الاول ومنصوب على الثانى وقوله اوصفته عطف على خبره فالخبر ح للمتقين اى لا ريب مستقر فيه حاصل للمتقين اوليس ريب مستقر فيه حاصل لهم هاديا

ابو العباس على ما فى الرضى وهذا قول مرجوح والجواب ان كلام الشيخين فى عدم تقديم الظرف ولو قدم لذكر له عديل وادعاء ان ليس له عديل قط سخيف مثل ان يقال لا فيه ريب ولا انكار بمثل ما ذكر فى نفى الريب ومثل ان يقال لا فيه ريب ولا متقارب منه فى البلاغة وغير ذلك * قوله (اوصفته) عطف على خبره اى وفيه صفة ريب وفيه تفكيك الضمير لكن لا محذور فيه اذا ظهر المراد (وللمتقين خبره) اى خبر لا وفيه نوع اضطراب كما بيناه سابقا وان لم يرد الاشكال بان المرتابين كثيرون فكيف نفى عنه الريب ولذا اخره تنبيها على ضعفه * قوله (وهدى نصب على الحال) اى من الضمير المجرور فى فيه والعامل فيه الظرف وقدم تفصيله والقول بان ذا الحال ذلك او الكتاب والعامل على كلا التقديرين اسم الاشارة مخالف لما مر من المص وان كان صحيحا فى نفسه (او الخبر محذوف كما فى لا ضير واذلك وقف على ريب على ان فيه خبر هدى قدم عليه لتنكيره والتقدير لا ريب فيه فيه هدى وان يكون ذلك مبتدأ والكتاب خبره) * قوله (على معنى انه الكتاب الكامل الذى يستأهل ان يسمى كتابا) وانما احتيج الى ذلك دفعا لتوهم حصر الجنس حتى يلزم ان لا يكون سائر الكتب الالهية كتابا بل المقصود حصر الكمال اذ القرآن لكونه معجزا لاشتماله على البلاغة والفصاحة فى غاية الكمال والكتب الالهية مما سوى القرآن لا تماثله فى هذا الكمال ولا يلزم منه نقصانها اذ الكمال من قبيل الكلى المشكك فهو اتم فيه مما هو فى غيره والحاصل ان القرآن اكمل وما سواه كامل فالحصر بالنسبة اليه والمراد بالكتاب الكتاب كله لانه بناء على كون المراد اسما للقرآن اومؤ ولا بالمؤلف من هذه الحروف فانه اذا كان اسما للسورة فلا يستقيم هذا التوجيه اذ حصر الكمال فيها يستلزم انتفاء ذلك الكمال من سائر السور لانها المقابلة لها لا الكتب المتقدمة كما كان المقابل للقرآن سائر الكتب الالهية دون كتب العباد ولا يتجاسر على ذلك احد والتوجيه الذى نقل عنه قدس سره تكلف والى ذلك اشار المص بقوله الذى يستأهل ان يسمى كتابا فان المتبادر من التسمية كونه حقيقة واطلاق الكتاب مجاز على الوجه الراجح وهذا البيان مختص بكون الكتاب خبرا لذكره عقيب قوله والكتاب خبره وكذا ان كان الكتاب ذلك صفة ذلك ان حمل اللام على الجنس دون الحمل على العهدية كما ذهب اليه بعض المحشيين وان حمل اللام على العهد بمعونة المقام فى كونه خبرا مثل كونه صفة لكان سالما عن الاشكال ٢ (اوصفته ومابعده خبره) * قوله (والجملة) اى جملة ذلك الكتاب اوجملة ذلك الكتاب لا ريب فيه (خبر الم) سواء اريد به القرآن اوالمؤلف الكامل فى تأليفه ولا يراد به السورة كما عرفت الا بتكلف وخلو الجملة عن الضمير العائد الى المبتدأ لاتحادها معه وهذا الاحتمال فيما اذا كان الم مبتدأ واما اذا كان خبر مبتدأ محذوف فلا يجرى هذا الاحتمال ولم يتعرض له لان حمل الكلام على ما يصح الاحتمال المذكور فيه هو الظاهر الواجب اعتبار (او يكون الم خبر مبتدأ محذوف) * قوله (والاولى) اى الاولى مما سبق والانسب منه بالاعتبار (ان يقال انها اربع جمل) وعلى ما سبق فهو اما جملة واحدة اوفى حكمها (متناسقة) اى متناسبة مرتبط بعضها ببعض من جهة التقدير كما اشار اليه بقوله (تقرر اللاحقة منها بالسابقة) اصل النسق النظم يقال نسق الدر اذا نظم فقوله تقرر اللاحقة بالسابقة بيان لجهة التناسق من جهة كون الجملة الثانية مقررة للاولى ومؤكدة لها فى المعنى واما كون الاولى مستتبعة للثانية فوجه آخر لا يلاحظ هنا فمعنى قوله (ولذلك لم يدخل العاطف بينها) اى ولاجل كون اللاحقة مقررة للسابقة ترك العاطف لوجود كمال الاتصال المانع من العطف كما بين فى فن المعانى واما عند النحاة فيصح العطف نحو قوله تعالى • كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون • فقول الشيخين فى بعض المواضع انه عطف على ذلك مع انه تأكيد محمول على اصطلاح النحاة او تلك العلة علة مصححة لا موجبة فيصح العطف عند اهل المعانى ايضا فى مثل ذلك وانما كان هذا اولى لانه ادخل فى البلاغة لاشتماله على ما هو مدار البلاغة ومنبعها من رعاية جانب المعنى وجزالته واعتبار الدلالات العقلية والارتباطات المعنوية وفيما عداه من الوجوه المذكورة روعى جانب اللفظ وانتظامها على وجه الصحة مع سداد المعنى كما فى الكشاف ويرد عليه ان الوجوه المذكورة ان تحقق فيها البلاغة من طرفها الاعلى اوما يقرب منه بحيث يصل الى حد الاعجاز فلا فرق بين الوجهين والا فالوجوه المذكورة مطروحة فى نظر البلغاء والقرآن معجز من جهة اللفظ والمعنى فرعاية جانب المعنى ليس اولى من رعاية اللفظ على وجه الصحة مع سداد المعنى * قوله (فالم جملة) منقطعة عما بعدها بحسب اللفظ والاعراب وكونها جملة بتقدير المبتدأ او الخبر سواء قدر بالمؤلف من جنس هذه الحروف اوجعل اسما للقرآن اوالسورة لان المص

٢ فى القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهرى باطل هذا وانكار الجوهرى انه قال لا تقل فلان مستأهل لذلك بل اهل لذلك وظن ان استأهل لم يجئ الا بمعنى اخذ الودك من الشحم الذائب اوالريب اواكله عـه

قوله وهدى نصب على الحال فان كان العامل فيه معنى الاشارة يكون ذو الحال الكتاب وان كان الظرف يكون ذو الحال الضمير فى فيه وعن صاحب الكشاف انى سئلت بمكة عن ناصب الحال فى قوله هذا بعلى شيخا فقلت العامل معنى التنبيه فى ها اومعنى الاشارة فى ذا فقيل لى ما استقر من اصولهم ان العامل فى الحال وذيها يجب ان يكون واحدا وقد اختلف العامل هنا حيث جعلته فى الحال المعنى ذكرته والعامل فى ذى الحال معنى الابتداء قلت تحقيق الكلام فيه اذا التقدير هذا بعلى انبه عليه شيخا او اشير اليه شيخا فالضمير هو ذو الحال والعامل فيه وفى الحال واحد فاستحسن الجواب من حضر قال القطب رحمه الله وعندى هذا الجواب غير مستحسن لان العامل حينئذ لا يكون ما فى هذا من معنى التنبيه اوالاشارة بل يكون العامل محذوفا بل التحقيق ان شيخا حال من المنار والمشار اليه ههنا بعلى فى المعنى مفعول معنوى واتحاد العامل من هذه الجهة متحقق ضرورة ان معنى الفعل هو العامل فى الحال وذيها فلا حاجة الى التكليف الذى ذكره والحاصل ان الحال اذا كان من فاعل معنوى اومفعول معنوى فايجاد العامل فى الحال وذيها انما اعتبر فى المعنى لان الحالية انما هى معتبرة بحسب المعنى كما ان الفاعل او المفعول اذا كان لفظيا اعتبر اتحاد العامل بحسب اللفظ

قوله اوالخبر محذوف عطف على قوله وفيه خبره

قوله كما فى لا ضير اى لا ضير فيه الضير الضرر فعلى هذا يكون للمتقين صفة هدى وخبر لا فيه المحذوف والمذكور خبر هدى اى فيه هدى للمتقين

قوله على معنى انه الكتاب الكامل معنى الكمال مستفاد من القصر الادعائى المدلول عليه بتعريف الخبر باللام الجنسى على طريقة هو الرجل كل الرجل وزيد هو الانسان

قوله والاولى انها جمل متناسقة اى متماثلة متعاطفة من غير حرف النسق

قوله يقرر اللاحقة منها السابقة بيان لجهة التناسق والتناسب ولاجل ان كل واحدة من الجمل الثوانى مقررة لسابقتها لم يعطف عليها بالواو ولما ان الثانية بمنزلة الجملة المؤكدة للاولى اولان الثوانى بمنزلة اللوازم التوابع للاولى بحيث يستلزم مضامين الجمل الاولى مضامين الثوانى ويستتبعها فلكمال الاتصال بينها على كل من الوجهين المذكورين ترك العطف بينها

خص كلامه فى بيان احتمال الاعراب فى الاية بالوجوه المذكورة الثلثة كما صرح به اولا فالوجوه الاخر لا تلاحظ هنا لكن كلامه (دل على ان المتحدى به هو المؤلف من جنس ما يركبون منه كلامهم) يوهم كونه مختصا باحتمال كون الم اسماء المبسوطة المقدرة والمؤولة بالمؤلف من جنس الحروف كما هو المختار عنده وسكت عن الاشارة الى الوجهين والقول بان القرأن او السورة بمنزلة المؤلف من جنس ما يركبون بعيد فالاولى ان يقال انه اكتفى به لكونه مختارا عنده واحال على المقايسة على ذلك واكتفاؤه بهذا وعدم تعرضه لعكسه تنبيها على رجحانه على عكسه اذ كون الكتاب المتحدى به امر معلوم يليق ان يكون محكوما عليه واما اتصافه بانه المؤلف من جنس الخ وان كان معلوما ايضا لكنهم لما قالوا انه سحر او شعر كانهم لم يعلموا انه مؤلف من جنس ما يركبون فكان لايقا بان يكون محكوما به فعدل عن عكسه مع انه مختار صاحب الكشاف اذ الاعتبار المذكور وهو تنزيل علمهم بمنزلة الجهل غير جار هنا لاصرارهم على التحدى والمعارضة والمعازة ومن هذا ينكشف حسن ما ذكرناه من ان جعل الم مبتدأ تارة وخبرا اخرى لا يليق هنا اذ الضابط الذى ذكر فى مثل زيد المنطلق والمنطلق زيد اعتباره هنا تكلف (وذلك الكتاب جملة ثانية) * قوله (مقررة لجهة التحدى) تفصيل ما اجمله اولا (ولا ريب فيه جملة ثالثة تشهد على كماله بانه الكتاب) متعلق بقوله مقررة (المنعوت بغاية الكمال) * قوله (تشهد على كماله) اى تبين عليه فالشهادة مستعارة له اذ قد عرفت ان الحصر المستفاد من تعريف المسند حصر الكمال على وجه المبالغة كما مر توضيحه واتصافه بغاية الكمال من جهة لفظه ومعناه فهو معجز من جهتهما وباعجازه هاد الى الطريق الاقوم بخلاف غيره من الكتب السماوية وهذا معنى قول شارح التلخيص معنى ذلك الكتاب انه الكامل فى الهداية لان الكتب السماوية انما تتفاوت بحسبها لا غيراى لا غير الهداية من نحو الاعجاز اذ لا اعجاز لكتب السماوية حتى يكون القرأن اكمل منها فيه بل ببلاغته واعجاز نظمه يهدى الى انه من عند الله تعالى دون سائر الكتب فهذه الجملة بمنزلة التأكيد اللفظى كما نقل عن الشيخ عبد القاهر * قوله (ثم سجل) اى حكم حكما قطعيا اوقرره واثبته يقال سجل عليه بكذا اذا شهره كافة كتب به عليه سجلا كذا نقل عن شرح مقامات الزمخشرى له والمص جعله استعارة للاثبات وهذا فى بعض النسخ ليس بموجود (على كماله بنفى الريب عنه) * قوله (لانه لا كمال اعلى مما للحق واليقين) اى كما لا انقص مما للباطل والشبهة ولهذا ما قيل لبعض العلماء فبم لذلك قال فى حجة تتجزأ اتضاحا وفى شبهة تتضاءل افتضاحا كما فى الكشاف (وهدى للمتقين بما يقدر له مبتدأ جملة رابعة تؤكد كونه حقا لا يحوم الشك حوله بانه هدى للمتقين) * قوله (لا يحوم الشك حوله) فيه استعارة مكنية حيث شبه اليقين بماء عذب والشبهة بطائر يريد الشرب منه ولا يصل اليه واثبات الحومان تخييل والاولى انه استعارة تمثيلية اذ لا يصار الى غيرها ما امكنت شبهت الهيئة المأخوذة من الشك وعدم اعترائه جزما باليقين وعدم قربه من الحق فضلا عن وصوله بالهيئة المأخوذة من الماء وطلب الطائر شربه بدورانه فى اطرافه ولم يقدر الوصول اليه فذكر اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبه بها واريد الهيئة المشبهة وبهذا ظهر ضعف كونه كناية ولما كانت الجمل الاربع كل منها مؤكدا لما قبلها كما فصله المص اختيارا لمسلك الزمخشرى ظهر ان ترك العطف لازم اذ عطف التوكيد على المؤكد ممتنع فى نظر البليغ ولم يذهب الى ما ذكر صاحب الكشاف وسائر ارباب المعانى من ان لا ريب بالنسبة الى ذلك الكتاب بمنزلة التأكيد المعنوى وهدى للمتقين بمنزلة التأكيد اللفظى كما فصل وجهه شروحه وحواشيه لانه يرد عليه ان الانسب عطف هدى للمتقين على لا ريب فيه لاشتراكهما فى انهما تأكيد لذلك الكتاب ولا امتناع فى عطف احد التأكيدين على الاخر وانما الممتنع عطف التأكيد على المؤكد كما اختاره الشيخان وان امكن الجواب عنه بان يقال انه لما كان لا ريب فيه مؤكدا للجملة الاولى اتحد بها فالجملة السابقة التى يتوهم العطف عليها هى ذلك الكتاب معتبر معه ما هو من تتمته قيل اذا تعدد التأكيد سواء كان من نوع اولا لا يصح عطفه اذ لم يسمع ولم يقل به احد من النحاة ثم انه يقتضى قيل عليه انه ان يكون من اسباب الفصل كون الثانية مؤكدة لما اكد بالجملة الاولى ولو قيل انه لم يعطف على لا ريب فيه لئلا يتوهم عطفه على ذلك الكتاب جاز وهو احسن مما ذكره السيد واقرب ولا يلزمه اختراع سبب آخر الفصل انتهى ولا يخفى ان مثل هذا البحث قليل الجدوى وما اختاره الشيخان بالاعتبار احرى * قوله (او تستتبع كل واحدة منها ما يليها استتباع الدليل للمدلول وبيانه انه لما نبه اولا على اعجاز المتحدى به من حيث انه من جنس كلامهم) عطف على قوله تقرر فلفظة او لمنع الخلو والتنبيه على ان كل واحدة منها كاف

وقوله فالم جملة دلت تفريع لبيان وجه تقرير اللاحقة السابقة قال صاحب الكشاف والذى هو ارسخ عرقا فى البلاغة ان يضرب عن هذه المحال صفحا وان يقال قوله الم جملة برأسها او طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها وذلك الكتاب جملة ثانية ولا ريب فيه ثالثة وهدى للمتقين رابعة وقد اصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم حيث جئ بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق وذلك لمجيئها متآخية آخذا بعضها بعنق بعض فالثانية متحدة بالاولى معتنقة لها وهلم جرا الى الثالثة والرابعة بيان ذلك انه نبه اولا على انه الكلام المتحدى به ثم اشير اليه بانه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فكان تقريرا لجهة التحدى وشدا من اعضاده ثم نفى عنه ان يتشبث به طرف من الريب فكان شهادة وتسجيلا بكماله لانه لا كمال اكمل مما للحق واليقين ولا نقص انقص مما للباطل والشبهة وقيل لبعض الحكماء فبم لذلك فقال فى حجة تتجزأ اتضاحا وفى شبهة تتضاءل افتضاحا ثم اخبر عنه بانه هدى للمتقين فقرر بذلك كونه يقينا لا يحوم الشك حوله وحقا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ثم لم تخل كل واحدة من الاربع بعد ان رتبت هذا الترتيب الانيق ونظمت هذا النظم السرى من نكتة ذات جزالة ففى الاولى الحذف والرمز الى الغرض بالطف وجه وارشقه وفى الثانية ما فى التعريف من الفخامة وفى الثالثة ما فى تقديم الريب على الظرف وفى الرابعة الحذف ووضع المصدر الذى هو هدى موضع الوصف الذى هو هاد وايراده منكرا والايجاز فى ذكر المتقين زادنا الله اطلاعا على اسرار كلامه وتنبها لنكت تنزيله وتوفيقا للعمل بما فيه تم كلامه

قوله والذى هو ارسخ عرقا قالوا فيه لطيفة وهى انه رمز به تعريضا الى ان الاعتبار اللفظى الذى لا يساعده المعنى كشجرة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والذى شد عضده بالمعنى كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء

قوله ان يضرب عن هذه المحال صفحا اى عن البحث عن محال هذه الجمل بالطريق المذكور فانها لا طائل تحتها وان اللايق ببلاغة القرآن العظيم ان تسلك به طريق المعانى والبيان فانها هى الطلبة وما عداها ذرائع ووسائل اليها

قوله صفحا قال المرزوقى صفحت عنه عفوت عنه جرمه ويقال اعرضت عن هذا الامر صفحا اذا تركته

قوله مستقلة بنفسها اى غير مفتقرة الى انضمام شئ معها اما لانها كالايقاظ وقرع العصا او كتقدمة الاعجاز

فى ترك العطف فظنك بالوجهين والمعنى او يطلب التبعية كل واحدة منها ما يليها وهذا الاستتباع من قبيل استتباع الدليل الانى للمدلول اذ الاعجاز معلول لكونه بالغا حد الكمال وحد الاعجاز هذا فى الجملة الاولى والثانية والثالثة دليلان لمبان فوجه الفصل هنا لكون الجمل لوازم ودخول العاطف على اللازم ممتنع فيتحقق كمال الاتصال بينهما كما فى الوجه الاول فان هذا الوجه اشارة الى انه من القسم الثالث من الاستيناف الذى هو سبب الفصل وهو ان تكون الثانية جوابا عن السؤال عن غير السبب مثل قوله تعالى • قالوا سلاما قال سلام • كانه لما فهم من الم اعجاز المتحدى به كانه قيل فماذا يلزم من ذلك فاجيب عن ذلك الكتاب فلما فهم منه انه الكتاب البالغ حد الاعجاز كانه قيل فما يلزم من ذلك فقيل لا ريب فيه وقس عليه ما سواه كذا قيل ولا يخفى عليك ان هذا وان كان حسنا فى نفسه لكنه لا يلايم كلام المصنف حيث قال اولا استتباع الدليل المدلول وثانيا استنتج منه فانه صريح فى ان اللاحق دليل للسابق والعدول عنه الى مثل ما ذكره القيل تحريف للكلام وتغيير للمرام وترك الفاء التفريعية على ما هو المعهود فى ذكر النتايج بعد الدلائل لكون المقصود الاخبار بكل جملة استقلالا لكن اللاحق لكونه نتيجة للسابق ولازمة له فى نفس الامر ترك العاطف والنكات مبنية على الاغراض والارادة كما صرح به ارباب البلاغة حتى قالوا اذا كان بين الشيئين علاقة المشابهة لكن لا تقصد تلك العلاقة فاستعمل لفظ المشبه به فى المشبه يكون غلطا لا استعارة ولا يلزم منه انتفاء المشابهة فكذا هنا لا يقصد الاستدلال فيحسن ترك الفاء بل يقبح اتيانها لما ذكرنا ولتحقق الدليلية والمدلولية فى نفس الامر يلزم ترك العاطف وقول المصنف تستتبع كل واحدة منها ما يليها استتباع الدليل لا يبعد ان يكون اشارة الى ما ذكرنا وكمال الاتصال بين اللازم والملزوم لا مجال لانكاره والظاهر انه من قبيل التأكيد مثل الاول لكن فى هذا الوجه يقرر السابق اللاحق لكونه دليلا له لا من قبيل الاستيناف لما عرفته ولا من قبيل بدل الاشتمال كما جنح اليه بعض المحشيين وقال فالاول لاستلزامه لما يليه وكونه فى قوته يجعله منزلا منه منزلة بدل الاشتمال لما بينهما من الملابسة والملازمة فوزانه وزان حسنها فى اعجبنى الدار حسنها فبترك العطف لشدة الاتصال كما قرر اهل المعانى فى قوله اقول له ارحل لا تقيمن عندنا لان الثانى مترتب على الاول ترتب المدلول على الدليل كما توهموه انتهى كانه غفل عن قول المص استتباع الدليل للمدلول فالواهم ابن اخت اخيه وتعبير المص عن الاستلزام بالاستتباع لانه من الصنايع البديعية وفسروه بمدح شئ على وجه يستتبع المدح بشئ آخر كقوله • نهبت من الاعمار ما لو حويته • لهنئت الدنيا بانك خالد • وهذا المعنى واقع هنا فان كل سابق مدح مستتبع بمدح لاحقه والظاهر ان لفظ الاستتباع وقع قصدا من المص اشارة الى تلك الصنيعة لا اتفاقا * قوله (وقد عجزوا عن معارضته استنتج منه انه الكتاب البالغ حد الكمال) اشار به الى ان كون الاول دليلا على الثانى دليلا انيا بملاحظة هذه المقدمة ولم يتعرض اولا لظهوره مما سبق * قوله (واستلزم ذلك ان لا يتشبث الريب باطرافه اذ لا انقص مما يعتريه الشك او الشبهة وما كان كذلك كان لا محالة هدى للمتقين) اشارة الى ان كونه كتابا بالغا حد الاعجاز دليلا لميا على نفى الريب واختار الاستلزام هنا للتنبيه على لميته كما ان الاستنتاج فيما قبله للاشعار على انيته (التشبث) التعلق (لا محالة) بفتح الميم بمعنى لا بد هدى للمتقين اى الصائرين الى التقوى * قوله (وفى كل واحدة منها نكتة ذات جزالة) جملة ابتدائية مسوقة لنكتة لطيفة معنوية كانت او لفظية بعد بيان تناسقها بالوجهين ويحتمل الحالية اى والحال انه يوجد فى كل واحدة ان النكتة هى مسئلة لطيفة اخرجت بدقة نظر وامعان فكر من نكت رمحه فى ارض اذا اثرفيها وسميت المسئلة الدقيقة نكتة لتأثر الخواطر فى استنباطها ووصفه بذات جزالة تنبيها على كمال لطفها وحسنها وهى مصدر جزل الحطب بالضم اذا عظم وغلظ ثم استعير فى العطاء فقيل اجزل له العطاء اذا وسعه وفى الرأى فيقال رأى جزل اى قوى والمعنى نكتة ذات جزالة اى قوة حسن وكثرته * قوله (ففى الاولى) الفاء تفصيلية او تعليلية (الحذف) اى ايجاز الحذف اذ (الم) اما مبتدأ محذوف الخبر او العكس سواء كان مأوولا بالمؤلف من جنس هذه الحروف او اسما للقرأن او للسورة وكون الحذف نكتة من حيث يتعلق بداعى الحذف حذف المسند اليه او المسند او حذف حرف القسم او الفعل لكن قد عرفت ان كلام المصنف هنا مختص بالوجوه الثلثة فالمراد الاولين وايضا انه من حيث يتعلق بمقام الايجاز نكتة وظهر من هذا البيان ان النكتة داعى الحذف لا الحذف نفسه وقد حقق فى موضعه ان داعى الحذف اذا وجد فى كلام اما داعى حذف المسند اليه فقط او داعى المسند فقط فتحققهما هنا معا ولو على سبيل المناوبة على ما ذهب اليه المصنف مشكل الا ان يتكلف ويقال هذا بناء على الاعتبار وما لم يعتبر

قوله مفصل البلاغة قال الجوهرى يقال لمن اصاب الحجة انه طبق المفصل وفى النهاية اصل التطبيق اصابة المفصل وهو طبق العظمين اى ملتقاهما فيفصل بينهما

قوله موجب حسن النظم اى مكانه ومستقره

قوله متآخية اى متناسبة يقال اخاه مواخاة وتاخيت اخا اى اتخذت اخا

وقوله آخذا بعضها بعنق بعض تأكيد لمعنى المواخاة وترشيح للاستعارة

قوله وهلم جرا جرا منصوب على الحال عند البصريين وعلى المصدر عند الكوفيين قال ابن جنى هو مصدر وقع حالا اى جارا او منجرا قال الجوهرى وتقول كان ذلك عام كذا وهلم جرا الى اليوم

قوله نبه اولا على انه الكلام المتحدى به اما تأويله على انها اسماء السور فلقوله للاشعار بان القرأن ليس الا كلما عربية معروفة التركيب من مسميات هذه الالفاظ واما على انها طائفة من حروف المعجم فلما مر مرارا وفى قوله وشدا من اعضاده اقتباس من قوله تعالى سنشد عضدك باخيك ومراعاة لمعنى المواخاة فى قوله متآخية وترشيح للاستعارة

قوله تسجيلا بكماله وفى الاساس سجل عليهم وكتاب مسجل وكتب عليهم سجلا يعنى قوله لا ريب فيه تأكيد لمعنى ذلك الكتاب وهو كونه كتابا كاملا لا كمال اجمل منه ولا يكون كاملا كذا الا ان يكون حقا وصدقا لا باطلا وكذبا فلا يحوم الشك حوله

قوله لا يحوم الشك حوله كناية كقوله فما جاده جود ولا حل دونه ولكن يصير الجود حيث يصير فهو فى الكناية كقوله عز وجل ليس كمثله شئ هذه المبالغة مستفادة من وقوع المصدر خبرا لهو على طريقة رجل عدل

قوله الانيق الى العجيب والسرى العظيم ومن المجاز سروات الطريق الى معاظمها وظهورها قال الراغب السرى من السرو اى الرفعة يقال رجل سرى

قوله ففى الاول الحذف اى حذف المبتدا اى هذه الم اذا جعلت اسما للسورة

قوله والرمز الى الغرض اى الى الغرض الذى هو التحدى واراد بالطف وجه كونها مشيرة الى ان المتحدى به مؤلف من جنس ما ينظمون منه كلامهم على سبيل الاستدراج وفى الثانية ما فى التعريف من الفخامة وهى الدلالة بتعريف اللام الجنسى على كونه كاملا فى بابه وفى الثالثة ما فى تقديم الريب على الظرف وهو الدلالة على نفى الريب عنه بالكلية من غير ان يتعرض لابطال غيره كما فى صورة تقديم الظرف وفى الرابعة الحذف اى هو هدى ووضع المصدر موضع اسم الفاعل على ٢٢

كانه لم يتحقق فان نظر الى داعى حذف المسند اليه يعتبر حذف المسند اليه وان عكس عكس وهذا التوجيه لازم فى كل موضع جوز فيه الامران كقوله •فصبر جميل• الآية او يقال مراد المصنف به حذف المسند اليه كما مر توضيحه ولعل بعض الافاضل قال الحذف نكتة من حيث يتعلق بداعى حذف المسند اليه وسكت عن عكسه لماذكرنا * **قوله** (والرمز) اى الاشارة (الى المقصود) وهو التحدى وكونه وحيا من الله تعالى وجه كونه رمزا ان الم انما تدل على ان المتحدى به مؤلف من جنس ما يركبون منه كلامهم واما اعجازه وكونه وحيا بواسطة انهم عجزوا عن آخرهم عن المعارضة فهو رمز وكونه مقصودا بالافادة من الجملة الاولى اضافى لا حقيقى فلا ينافيه تحقق مقصود غيره وبالجملة مختار المصنف كون الم معناه مؤلف من هذه واكثر كلامه بناء عليه (مع التعليل) وهذا زيادة على الكشاف اى بيان علته وهى الاعجاز فانه يلوح الى انهم انما عجزوا عن المعارضة لاعجازه الناشئ من كونه فى ذروة العلياء من البلاغة والبراعة وكلمة مع فى مع التعليل تشير الى ان اصل النكتة هو التعليل لكن كونه اصلا متبوعا لعجزهم عن المعارضة ظاهر واما بالنسبة الى الحذف فشكل هذا اذا جعل التعليل نكتة اخرى واما اذا جعل من تتمة الثانية او جعل متعلقا به فقط فالامر واضح * **قوله** (وفى الثانية فخامة التعريف) اى تعريف المسند المفيد للحصر وما جعله عاما التعريف ذلك فليس بقوى اذ المتداول فى ايراد ذلك كون نكتته الدلالة على كمال العناية بتمييزه والتوسل بعده الى التعظيم وعلو الدرجة لا فخامة تعريفه وايضا هذا انما يقال فى لفظ يعرف تارة باللام وينكر اخرى بترك اللام واسماء الاشارة لا يتصور ذلك فيها فالصواب تخصيصه بتعريف المسند ومن خطاء التخصيص وصوب التعميم لم يصب (وفى الثالثة تأخير الظرف) * **قوله** (حذرا من ايهام الباطل) وهو كون الريب فى سائر كتب الله تعالى ولقد اصاب هنا فى اقحام الايهام هنا وهذا مؤيد ماقلنا ان تقديم الظرف فى لاريب فيه او يحقق لا وهم التخصيص لا انه يفيده وقدمر البحث هناك * **قوله** (وفى الرابعة) اى النكتة فى الجملة الرابعة وهى هدى للمتقين خمسة (الحذف) اى حذف المبتدأ وهو هو هدى وقدمر مرارا ان الكلام بناء على ان الاولى ان يقال انها اربع جمل فلا حاجة الى ماقيل وهذا مبنى على ان لا يجعل الظرف خبرا مقدما عن هدى وان لا يعتبر الوقف على ماقبله * **قوله** (والتوصيف بالمصدر) توصيف بالمصدر وهو هدى والاصل كونه هاد (للمبالغة) فى كونه هاديا كانه تجسم فصار هدى لكن هذا اذا ابقى على ظاهره وجعل المجاز فى الاسناد واما اذا جعل بمعنى المشتق على كونه مجازا مرسلا فلا مبالغة فيه فالاولى ان لا يأول بالمشتق مع ان المصنف فسره بالمشتق والقول بان المبالغة مستفادة من التعبير بالمصدر وان كان المراد مشتقا ضعيف الا يرى ان الشيخ عبد القاهر قال فى دلائل الاعجاز لم يرد بالاقبال والادبار غيرمعناهما حتى يكون المجاز فى الكلمة وانما المجاز فى ان جعلتها لكثرة ماتقبل وتدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار وليس ايضا على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه انتهى كذا فى شرح التلخيص الا ان يقال مراد المصنف انه لو لم يقصد المبالغة لكان حقه ان يجاء بالمشتق لا انه مراد كما اشار اليه الشيخ ايضا فبين كلامه هنا وكلامه فيما سبق لا يكون تنافر * **قوله** (وايراده منكرا للتعظيم) هو هدى لا يعرف قدره ولا يكتنه كنهه قدسبق ان تعريف الكتاب للتفخيم اى للتعظيم وهنا تنكير هدى للتعظيم فان التعظيم وارادته ان كان داعيا للتعريف فلا يكون داعيا الى التنكير وان كان عكس ذلك فعكس هذا فتأمل فى جوابه * **قوله** (وتخصيص الهدى بالمتقين) الباء داخلة على المقصور عليه نكتة رابعة للجملة الرابعة وجعله استينافا بعيد اما اولا فلان المصنف فى بيان النكات واما ثانيا فلان الجواب عن سؤال التخصيص قدمر بقوله لانهم المنتفعون وبيان تعدد النكات لا ينافى قوله وفى كل واحدة منها نكتة بالتوحيد لتعدد النكات فى بعض منها لان النكتة اسم جنس يحتمل القليل والكثير وايضا جعل مجموع مافى كل واحدة واحدة نكتة واحدة مجازا لتعلقه بامر واحد (باعتبار الغاية) متعلق بالمتقين اى المتقين الذين يصيرون موصوفين بالتقوى فى المستقبل على الفور الا انهم موصوفون بها حالا لان فيه تحصيل الحاصل ظاهر او ظاهر كلام المصنف ان المتقين باى معنى كانوا مجاز اولى وقدمر التوضيح فيه * **قوله** (وتسمية المشارف للتقوى متقيا) عطف على قوله تخصيص ونكتة خامسة للجملة الرابعة وانما احتيج اليه اذ المجاز باعتبار المآل قد يكون بطريق المشارفة ان حصل على الفور كما فى قتل قتيلا فانه حقيقة عقيب تعلق القتل به وقد يكون بطريق الصيرورة ان حصل بعد زمان كتسمية العصير عنبا فلذا قال وتسمية

٢٢ منوال رجل عدل وايراده منكرا اى هاديا لا يكتنه كنهه والايجاز حيث لم يقل هدى للضالين الصائرين الى التقوى رعاية لحسن المطلع هذا ثم نقول الوجه ان يحمل تلك الجمل هكذا متناسقة غير متعاطفة بالواو على التقرير والتوكيد وعلى الاستتباع وقد قيل الجمل الثوانى واردة على طريقة الاستيناف جوابا لسؤال نشأ من الاولى فكانه لما قيل هذه الم مشارا به الى التحدى قيل ما باله صار معجزا فاجيب بانه كامل بلغ اقصى الكمال لفظا ومعنى ثم سئل عن مقتضى الاختصاص فاجيب بانه لا يحوم حوله ريب لكونه من عند الله ثم لما طولب بالدليل على ذلك استدل بكونه هدى للمتقين ورده صاحب الكشف بانه لو حمل على الاستيناف تصير الاجوبة مصادرات ثم ان من شرط حسن الاستيناف ان يكون السؤال ظاهر الورود اما بشهادة اللفظ فى قوله تعالى •هل انبئكم على من تنزل الشياطين• او بشهادة السياق كما فى قوله عز وعلا قالوا سلاما قال سلام لانه يصح فى الجملة تقدير سؤال ولكن هذا ضابطا محفوظا قال القطب رحمه الله وحاصل تقدير صاحب الكشاف ان الجمل متحدة مرتبط بعضها ببعض فى المعنى بحيث اغنى ذلك الارتباط المعنوى عن حرف الربط وذلك ان الم لبيان التحدى بالقرأن اما اذا كان مذكورا على نمط التعديد فظاهر واما اذا كان اسما للسورة فلما مر من انه انما سمى به للاشعار بان القرأن كلم عربية مركبة من مسميات هذه الالفاظ ثم قرر جهة التحدى بانه ذلك الكتاب اى الكتاب الكامل فى انه كتاب ثم قرر جهة الكمال بانه لاريب فيه وانه حق فانه لا كمال اكمل ما الحق ولا نقص انقص مما الباطل ثم قرر جهة نفى الريب بانه هدى للمتقين فكل جملة لاحقة مؤكدة للجملة السابقة ومقررة لمضمونها

قوله فى الاول الحذف والرمز الى المقصود مع التعليل اما الحذف فهو حذف المبتدأ اى هذه الم او القرأن الم واما الرمز فان هذا لكتاب مؤلف من مسميات هذه الاسماء واما التعليل فان هذا الرمز انما هو للتحدى والمقصود الاصلى من التحدى اثبات ان القرآن وحى من الله لا كلام البشر فالتحدى انما هو لتعليل كونه من الله تعالى فكانه قيل ان القرأن وحى من الله لا كلام البشر اذ لو كان كلام البشر لما عجزتم عن الاتيان بمثله مع ان تركيبه ليس من جنس ماتركبون منه كلامكم فلما عجزتم عن اخركم عن الاتيان بمثل كلام تاليفه مما تؤلفون منه كلامكم فاعلموا انه ليس من كلام البشر بل هو كلام خالق القوى والقدر

المشارف الخ تنصيصا على المقصود لكن كون ما نحن فيه من قبيل المشارفة على اطلاقه مشكل فان منهم من آمن عقيب استماع الكتاب ومنهم من آمن بعد مدة والانكار مكابرة على ان ذلك الفرق لم نطلع عليه فى غير هذا المحل فالاولى ان تسمية المشارف بالجر معطوف على قوله على الغاية عطف تفسير بيان للعلاقة وان يعمم المشارف الى الفور والى بعد زمان ويؤيده مافى التلويح من قوله ان المعتبر فى المجاز باعتبار مايؤول اليه حصول المعنى الحقيقى للمسمى المجازى فى الزمان اللاحق ولم يقيده بشئ وبالجملة لا بد فيما نحن فيه من التعميم لما ذكرنا وان ثبت الفرق المذكور وهذا اولى مما قيل ان هذين الوجهين ما آلهما واحد ووجه واحد وان قوله باعتبار الغاية بيان لعلاقة المجاز لشمول الصيرورة والمشارفة وتسميته الخ بيان صنفها * **قوله** (ايجازا وتفخيما لشانه) اذ اصله الضالين الصائرين للتقوى فلا جرم ان التعبير عنهم بالمتقين يكون ايجازا ولما سقط التعبير بالضالين وعبر باسم المتقين الذى كان فى غاية من المدح يكون تفخيما لشان الهدى والمهتدى وضمير شانه راجعا الى الهدى وتعظيم للاشعار بانه لا يليق ان يسند الا الى اشرف المخلوقين او راجع الى المتقى الدال عليه المتقين وتعظيم انه اصد د التقوى مدح بانه كانه متق بالفعل وهذا الوجه هو الاولى لشدة ارتباطه بما قبله بطريق احرى فعلم من هذا التقرير ان قوله ايجازا الخ متعلق بتسميته لا الى التخصيص ثم قوله ايجازا نكتة لفظية وتفخيما نكتة معنوية فعلم منه ان قوله نكتة فى قوله (وفى كل واحدة منها نكتة) عامة للفظية والمعنوية لا اللفظية فقط ٢٢ * **قوله** (اما موصول بالمتقين على انه صفة) بيان للموصولية اذ المراد بالموصولية الا تصال لمقابلته موصول فالموصول معنى لغوى اعنى الاتصال معنى سواء وجد الاتصال لفظا او لا (مجرورة) انما تعرض له لانه مع كونه صفة لا يكون مجرورة كما سيجئ (مفيدة) اى صفة احترازية تفيد فائدة لا يفيدها موصوفها * **قوله** (ان فسر التقوى بترك ما لا ينبغى) اى بترك الشرك فان ما لا ينبغى وان كان عاما لسائر المنكرات لكن الفرد الاكمل الذى يستأهل ان يسمى ما لا ينبغى الشرك معاذ الله تعالى والمعنى ان فسر التقوى بالمرتبة الاولى وهذا التوجيه اوفق لقوله فيما سبق وقد فسر قوله هدى للمتقين على الاوجه الثلثة وايضا المعنى الشرعى هو المتبادر من اللفظ الوارد فى كلام الشارع حسبما امكن ولا ريب فى امكانه هنا فعلى هذا يكون قوله (مرتبة عليه) فى غاية من الظهور واستغنى عن التكلف الذى يورث الفتور ولما كانت المرتبة الاولى عامة لفعل الحسنات وترك سائر المنكرات اولا فانها تعتبر بلا شرط شئ ولا تعتبر بشرط لا شئ فهذه الصفة تكون مخصصة ومقللة للشركاء وقيل ان هذا المعنى خارج عن المراتب الثلثة التى ذكرها المصنف فيما مضى بحسب الظاهر فهو اما معنى آخر عرفى لغوى او عرفى خاص او عامى لا عرف للشرعى او عرف شرعى غير ما ذكر لانه لا ينافى ان يكون بين المراتب الثلثة للتقوى مراتب اخر مؤكدة او مفردة منها فحينئذ يكون معنى المتقين التاركين للمنهيات وهو اعم من ان يكونوا فاعلين للمأمورات او غير فاعلين لها فهذا الوصف يخرج غير الفاعلين لها فيقل الشركاء وهذا المعنى غير المرتبة الاولى اذ هى عبارة عن ترك الشرك وهذا عام لترك جميع المنكرات وغير المرتبتين الاخيرتين وهذا ظاهر وضعفهما ظاهر اما الاول فلما عرفت من ان المعنى الشرعى لا يعدل عنه حسبما امكن واما الثانى فلانه يشبه اثبات المعنى الشرعى بالرأى اذ صرح الائمة بان للتقوى ثلث مراتب وقولهم هذا اى ان التقوى ان فسر بترك ما لا ينبغى وان سلم انه يفهم منه معنى آخر مغاير للمعانى الثلثة لا يعارض تصريحهم اذ المفهوم لا يعارضه مع انه مأول بما ذكرنا كيف لا وقد عدت المرتبة الاولى من التوقى عما يضره فى الآخرة وظاهر انه التوقى فى جميع ما يضره مع ان التوقى عن الشرك لا يحفظ عن جميع ما يضره بل يصونه عن العذاب المخلد فصحة كونه قسما منه بناء على الحمل على الفرد الكامل فان التوقى عن العذاب المخلد توق عن جميع ما يضره فكذا هنا كما اوضحناه ثم اعترض عليه بان ترك ما لا ينبغى كلها يستلزم الاتيان بالطاعات اذ ترك الطاعات مما لا ينبغى فلا تكون الصفة مفيدة واحسن ما قيل فى الجواب انه وان استلزم اتيان الطاعات من حيث التحقق الا انه ليس عينه من حيث المفهوم فان نظر الى نفس مفهوم التقوى وفسر بمجرد الاجتناب كانت الصفة مفيدة غير ما افاده موصوفها لكونها خارجة عن مفهومه وان نظر الى الاستلزام وفسر التقوى بفعل الطاعات وترك السيئات كانت كاشفة انتهى ولا يخفى عليك ان الموصوف بالتقوى موصوف بما صدق عليه التقوى لا بمفهومها فح يكون المعنى هدى للموصوفين بترك جميع ما لا ينبغى وقد اعترفت انه يستلزم فعل الطاعات باسرها والموصوف موصوف بترك جميع ما لا ينبغى مع لازمه اعنى فعل الطاعات فلا يكون الصفة مفيدة مخصصة نعم العام

قوله حذرا عن ايهام الباطل يعنى لو قدم الظرف على الريب وقيل لا فيه ريب لاوهم ان فى غيره من الكتب السماوية ريبا فى انه منزل من الله تعالى وهذا وهم باطل اذ لا ريب فيها قطعا كما لا ريب فى القرأن ففى تقديم الريب على الظرف دلالة على نفى الريب عنه بالكلية من غير التعرض لريب غيره

قوله وايراده منكرا للتعظيم المعنى هو هدى لا يكتنه كنهه بالبيان والوصف ولا يغادر قدره بالفرض والتقدير

قوله وتخصيص الهدى بالمتقين باعتبار الغاية عطف على قوله الحذف فى قوله وفى الرابعة الحذف اى وفى الجملة الرابعة تخصيص الهدى بالمتقين باعتبار الغاية وفيها ايضا تسمية المشارف للتقوى متقيا ايجازا وتفخيما

قوله ايجازا وتفخيما لشانه اى لشان المشارف للتقوى اما الايجاز فلما مر من ان هدى للمتقين اوجز واخصر من هدى للضالين الصائرين الى التقوى مع ما فيه من حسن المطالع واما التفخيم فلان فيه مدحا للقابل للصفة المحمودة حال كونه غير متصف بها بانه كالمتصف بها بالفعل هذا آخر ما ذكروا فى وجوه اعراب الم ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين ويمكن ان يرتقى وجوه اعرابه بضرب القسمة الى اربعة وعشرين الفا وثمانمائة وثمانية وثمانين قسما

قوله مفيدة له اى فسر التقوى بترك ما لا ينبغى اقول يدخل تحت ترك ما لا ينبغى ترك الكفر والجحود وترك الاخلال بالاعمال الصالحة وترك المناهى وترك الكفر هو عين الايمان بالحق والا يلزم المنزلة بين المنزلتين وترك الاخلال بالاعمال انما يكون بالاتيان بها فيدخل تحته جميع الاعمال التى امر بها من قبل الشرع من الصلاة والزكاة وغيرهما والتجنب عن المعاصى يدخل تحت ترك المنهيات فكيف يكون الذين يؤمنون بالغيب صفة مقيدة للمتقين والتقييد انما يكون بوصف زائد على ما دل عليه الموصوف فلعله رحمه الله رأى ان الافعال لا تدخل تحت التروك يدل عليه قوله مرتبة عليه ترتب التحلية والتصوير على التصفية قال الامام الاقرب هذا الاجمال لان ٢٢

٢٢ كال السعادة لاتحصل الابترك مالاينبغى وفعل ماينبغى فالترك فيه هو التقوى والفعل امافعل القلب وهو الايمان اوفعل الجوارح وهو الصلاة والزكاة وانما قدم التقوى لان القلب كاللوح القابل لنقوش العقايد الحقة والاخلاق الفاضلة يجب تطهيره اولا عن النقوش الفاسدة يمكن اثبات النقوش الصالحة فيه فلهذا السبب قدم التقوى وهو ترك مالاينبغى على فعل ما ينبغى

قوله وموضحة عطف على مقيدة اى صفة كاشفة للمتقين اى فسرالخ ولما اقتضى جعله صفة كاشفة كونه مساويا للموصوف لان الصفة الكاشفة من الموصوف بمنزلة الحد من المحدود وجب ان فسر التقوى بمايعم الفعل والترك حتى يستقيم كشف المتقين وتفسيرهم بالذين اتقوابالافعال التى هى الايمان واقامة الصلاة والانفاق والايقان بالاخرة اذ لولم يعتبر فى التقوى معنى العموم على هذا الوجه لزم تفسير الترك بالفعل وهو تفسير الشئ بمقابله ولما اقتضى هذا الوجه ايضا اشتمال الصفة على جميع ماتضمنه الموصوف وما ذكر فى الصفة هنا بعض مافى الصفة الموصوف لاكله لان الموصوف متضمن لجميع الافعال الحسنة وجميع التروك وماذكر فى حيز الصفة لايشملها الابتأويل اوله باستتباع المذكور فى حيز الصفة لما لم يذكر من الافعال والتروك فقوله رحمه الله لاشماله الخ تعليل لقوله وموضحة وفى الكشاف يحتمل ان ترد هذه الصفة على طريق البيان والكشف لاشتمالها على ماأسست عليه حال المتقين من فعل الحسنات وترك السيئات اما الفعل فقد انطوى تحت ذكر الايمان الذى هو اساس الحسنات ومنصبها وذكر الصلاة والصدقة لان هاتين اما العبادات البدنية والمالية وهما كعيار على غيرهما الم تركيف سمى رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة عماد الدين وجعل الفاصل بين الاسلام والكفر ترك الصلاة وسمى الزكاة قنطرة الاسلام وقال الله تعالى وويل للمشركين الذين لايؤتون الزكاة فلما كانتا بهذه المثابة كان من شانهما استجرار سائر العبادات واستتباعها ومن ثمة اختصر الكلام اختصارا بان ٢٣

بحسب المفهوم قد يقابل الخاص مفهوما وان تساويا فى التحقق فى التقسيمات لكن لايجرى هذا فى مثل مانحن فيه وبهذا يظهر ضعف ماقيل من انه المقصود انه يمكن ان يراد بالتقوى ههنا معناه اللغوى الذى هو الاحتراز معتبرا تعلقه ببعض مااعتبر تعلقه به شرعا او يراد به معناه الشرعى لكن بعض معناه تجوزا انتهى وجه الظهور ان الاحتراز معتبر تعلقه ببعض مااعتبر تعلقه به شرعا انما يمكن هذا اذا امكن مفارقة ذلك البعض عن البعض الآخر وقد عرفت عدم امكانه بحسب التحقق والانفكاك مفهوما لايفيد * **قوله** (ترتب التحلية على التخلية) الترتب فى كلام المؤلفين انتفرع على الشئ ووقوعه اذ بعده مطلقا او بحيث يكون الاول مقتضيا للثانى بسببية ونحوها ومانحن فيه من قبيل الاول اذ التخلية لاتستلزم التحلية لكن التحلية تتوقف عليها فيكون واقعا بعدها فى الوجود فكان ذكرها بعد التخلية مناسبا غرضه الاشارة الى وجه التقديم والتحلية الاولى بالحاء المهملة بمعنى التزيين من الحلى وهنا استعير لتزيين الظاهر والباطن بالاعمال الصالحة واخلاق السنية والتخلية الثانية بالخاء المعجمة من الخلو عن الافعال المردئة والاخلاق المهلكة وجوز بعضهم التجلية بالجيم من الجلاء وهو خلاف المتعارف والمتداول فى الالسنة ماذكر مع ان التصقيل يغنيه لانه من صقل السيف اذا جلاه والتشديد للمبالغة لكن كون مجموع ذلك تحلية محل بحث اذ الايمان بالغيب عين ازالة الشرك اومستلزم له اذ لا واسطة بينهما عند اهل الحق الا ان يقال هما مختلفان بالحيثية فازالة الشرك من حيث انها ازالة تخلية ومن حيث اذعان النفس تحلية والتلازم لاينافى التغاير فتأمل وقول بعض المحشيين فلو حمل على التنزه عن الشرك كانت مفيدة باعتبار الصلوة وما بعدها يومى الى ذلك البحث ونقل ايضا عن بعض آخر ان ترك الكفر عن الايمان والا لزم ثبوت المنزلة بين المنزلتين انتهى والاحسن ماحققناه * **قوله** (والتصوير على التصقيل) عطف تفسير لما قبله اذ التصوير نقش الصورة لان القلب كما قاله الامام كاللوح القابل للنقوش فكما ان اللوح يجب اولا تطهيره عن النقوش الفاسدة والاوساخ الردية ليمكن النقوش الصالحة فكذا يجب تطهير القلب والنفوس عن العقائد الزايغة والاخلاق الردية حتى يتمكن اثبات العقائد الحقة والاوصاف السنية فالتصوير هو التحلية بالحاء المهملة والتصقيل هو التخلية وانهما مستعاران من المحسوس الى المعقول * **قوله** (مالاينبغى) يجئ بمعنى لايصح ولايجوز وبمعنى لايحسن وان جاز ومانحن فيه من قبيل الاول اذ قد عرفت به الشرك وان اعتبر العموم كما ذهب اليه ارباب الحواشى فان شرط فى التقوى الاحتراز عن الصغائر فالمراد معنى لايحسن قيل وبهذا المعنى لايستعمل الامضارعا مثل قوله تعالى • لاالشمس ينبغى لها ان تدرك القمر • الآية قال الآمدى فى ابكار الافكار الترك فى اللغة يطلق على عدم الفعل يقال ترك كذا اذا لم يفعله سواء لضده اولا وسواء كان له قصد ام لا كالنائم والغافل ولامانع منه لغة وخالفه بعض المتكلمين فشرط ان يكون الفعل مقدوراله فى العادة فلا يقال ترك خلق الاجسام وقد يطلق على مقدور مضاف على مقدور آخر عادة نحو ترك الحركة بالسكون وعكسه وعلى هذا ان اوجبنا ربط الثواب والعقاب بالافعال فلا يكون مرتبطا بالترك بمعنى عدم الفعل باصطلاح الاول وان لم نوجب ارتباطه بالفعل بل جوزنا نصب العدم علامة على الثواب والعقاب فلا مانع من ارتباطه بالترك بالمعنى اللغوى على كلام الاوصوليين فيمتنع اطلاق ترك خلق العالم فى الازل عليه تعالى اذ اتحقق انه فى الازل غير مقدوره ويخص امتناع ذلك على الاصطلاح الاصولى اذ الترك لذلك فعل مضاف لخالق العالم وتقدير فعل الله تعالى فى الازل انتهى ومنه علم ان الترك فيه خلاف هل هو صرف ام لا كذا قيل وفى التلويح ولانزاع فى ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس ممايثاب عليه فانه من قبيل فعل الواجب لاعدم مباشرة الحرام واما ترك الحرام بمعنى عدم المباشرة لايثاب عليه والا لكان لكل احد فى كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لايصدر عنه انتهى ملخصا علم منه ان قول الآمدى فلامانع من ارتباطه بالترك بالمعنى اللغوى منظور فيه بالنظر الى الثواب * **قوله** (اوموضحة) من الايضاح ويحتمل من التوضيح والضمير المستتر فى (ان فسر) راجع الى التقوى بتأويل الاتقاء (بمايعم فعل الحسنات وترك السيئات) اى الكبائر باجمعها والصغائر عند قوم والمراد بالترك هنا مانقلناه عن التلويح آنفا اذ الترك الذى عد من التقوى مايثاب عليه لامطلقا والمراد بالموضحة الصفة الكاشفة التى هى كالتعريف فى كونها تفصيلا لموصوفها وشارحة له شرح الحد للمحدود تصريحا او تلويحا فهى مساوية ان اشترط فى التعريف المساواة والا فيجوز كونها اعم كالتعريف فنظر المص المساواة ولذا قال لاشماله الخ ومن نظر

٢٣ استغنى عن عد الطاعات بذكرما هو كالعنوان لها والذى اذا وجد لم يتوقف اخواته ان تقترن به معما فى ذلك من الافصاح عن فضل هاتين العبادتين واما الترك فكذلك الاترى الى قوله تعالى • ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر • ويحتمل ان لايكون بيانا للمتقين ويكون صفة برأسها دالة على فعل الطاعات ويراد بالمتقين الذين يجتنبون المعاصى الى هنا كلامه

قوله الم تركيف سمى الخ قال صلى الله عليه وسلم رأس الاسلام وعموده الصلاة وذروة سنامه الجهاد

قوله وجعل الفاصل بين الاسلام والكفر ترك الصلاة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العهد الذى بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر

قوله وسمى الزكاة قنطرة الاسلام هذا الحديث ضعفه الصغانى

قوله وويل للمشركين الذين لايؤتون الزكاة هذا من اوصاف المشركين تعريضا بالمؤمنين وحثا على ادائها وتخويفا شديدا من منعها وجعل النفقة فى سبيل الله دليلا على الثبات على الايمان فى قوله تعالى • ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم

قوله والذى اذا وجد عطف على ماهو على طريق البيان

قوله ان تقترن به صح بادغام النون التى هى لام الكلمة فى النون التى هى ضمير اخواته

قوله ويكون صفة برأسها اى مخصصة مفيدة غير فائدة الكشف

قوله اومسوقة للمدح عطف على مفيدة معما عطف عليه اى اولا هذا والا ذاك بل مسوقة للمدح ولما اتصف المتقون بسائر الصفات الفاضلة الصالحة للمدح غير المذكورة بين وجه تخصيص المذكورة بالذكر دون سائرها بقوله وتخصيص الايمان بالذكر الخ يعنى لما كان الغرض من الصفة المادحة اظهار كمال الموصوف وقصد تعظيمه والبناء عليه كان الانسب ان يذكر من الصفات ماله زيادة أثر فى هذا الغرض بالنسبة الى ما عداه قيل وههنا بحث وهو ان كون الذين يؤمنون صفة اونصبا على المدح ٢٤

الى الثانى قال لاحاجة الى جعل الايمان والصلوة والصدقة مشتملة على جميع العبادات الخ وان اريد بالموضحة مايقابل المخصصة وهى مايرفع الاحتمال لكونها اعم واتضح واعلم ان اصطلاح المعانى ان الصفة التى تقلل الاشتراك تسمى مخصصة ولو معرفة والتى ترفع الاحتمال تسمى موضحة ولونكرة وتخصيص التخصيص بالنكرة والتوضيح بالمعرفة اصطلاح النحاة فلما كان التقوى فى الاحتمال الاول عاما لجميع المسلمين اوعاما لمن فعل الحسنات اولاخصص بتلك الصفة وفى التفسير الثانى لما كان محتملا للاحتمال الاول اوالمرتبة الثالثة ارتفع الاحتمال الآخر بتلك الصفة فتعين ماهو المراد من الموصوف ومن هذا قال فى الاول صفة مفيدة وفى الثانى موضحة * **قوله** (لاشتماله) اى الوصف المدلول عليه بقول صفة وهذا اشارة الى كون الوصف مساويا والى دفع اشكال (على ماهو اصل الاعمال) اى الموقوف عليه فالاصل بمعنى مايبتنى عليه الشئ وهو الايمان الشرعى فان صحة الاعمال تتوقف عليه (واساس الحسنات من الايمان والصلاة والصدقة) عطف تفسير لاصل الاعمال فالاصل والاساس بمعنى واحد ومعناهما بالنظر الى الايمان مامر وبالنظر الى الصلوة والصدقة كونهما امالعبادات وقرينة التعيين فى كل منهما واضحة فى اصطلاح الشرعى فان اساسيتهما ليس كاساسية الايمان وان اشتركا له فى مطلق الاساسية والاصالة اوالايمان بيان لاساس الحسنات والصلوة والصدقة بيان للاصل بمعنى الام على اللف والنشر الغير المرتب فهو مشتمل على النكتة التى افادها صاحب الكشاف وهى ان الايمان موقوف عليه دون الصلوة والزكوة فانهما بمنزلة الام والاصل دون الاساس اذ الولد لايتوقف على الام بقاء بخلاف الاساس فعلى هذا فالاساس مغاير للام لكنه ليس بواضح ولو قيل ان الايمان بيان للاصل الذى معناه مايبتنى عليه الشئ كما اشرنا اليه اولا والصلوة والصدقة بيان لاساس الحسنات بمعنى ان الحسنات يتوقف عليها من جهة الاعتداد والكمال كما صرح بهذا المعنى بعض الافاضل ٢ لكان الكلام على سبيل اللف والنشر المرتب والعدول عن بيان الكشاف فى غاية الحسن فان فى كلامه تنبيها على ان الايمان موقوف عليه لصحة الاعمال والصلوة والصدقة موقوف عليهما لاعتداد الحسنات وايراد الحسنات مع ان الاضمار مقتضى المقام يؤيد ماذكرنا ومغايرة الاساس والاصل واضافة الاصل الى الاعمال والاساس الى الحسنات لابد من نكتة والنكتة ماذكرناه ولايظهر على ماذكروه نكتة * **قوله** (فانها امهات الاعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية) يؤيد ذلك ايضا فان الاعمال النفسانية بيان ان الايمان اصل الاعمال والعبادات البدنية ناظرة الى الصلوة والمالية ناظرة الى الصدقة فهو لف ونشر مرتب فكذا الاول فالاعمال وان اشتهرت فى الافعال الجوارح لكن المراد بها هنا عامة الافعال القلبية واعظمها الاعتقاد لكونه موقوفا عليه ابتداء وبقاء والاعمال البدنية واصلها اى امها الصلوة لانها جامعة لجميع المبرات والعبادات سيجئ التفصيل فى تفسير قوله تعالى • واستعينوا بالصبر والصلوة • الآية وشاملة ايضا للاعمال المالية واصلها اى امها الصدقة فانها علامة الثبات على الايمان قال الله تعالى • ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم • الآية لنسبة النفس بمعنى الروح على خلاف القياس وزيادة النسب الفا ونونا للمبالغة وانما اختير الاعمال دون الافعال لانها الافعال الصادرة عن قصد فلذا لاينسب الى غير الانسان غالبا بخلاف الافعال قال عليه السلام ياابا عمير مافعل النغير * **قوله** (المستتبعة لسائر الطاعات والتجنب عن المعاصى غالبا) اى باقيها صفة الامهات والمراد بالاستتباع هنا الاستلزام المقتضى لوقوع غيره تبعا له كالدليل والمدلول والاصول والفروع لكن المراد باللزوم هنا لزوم عربى لاعقلى فان الايمان المعتد به واختاره اذا تحققت فى شخص فسائر المبرات وترك المنكرات يلزمها فى الغالب وبهذا الاعتبار كانت الطاعات باسرها وترك السيئات عن آخرها مذكورة هنا فيتم كونه كاشفا شارحا للموصوف شرح الحد للمحدود ويظهر وجه قوله لاشتماله الخ فيكون • الذين يؤمنون • الآية كناية عن فعل جميع الحسنات وترك جميع السيئات اوفى ذكرها تين العبادتين وجعلهما دليلا فائدتا الاختصار والافصاح عن فضلهما بانهما اصلان تبعهما ماسواهما فلا حاجة الى ذكره معهما فسائر العبادات مفهومة لادا خلة فيما استعمل فيه اللفظ وكذا ترك السيئات وهذا التوجيه بناء على ماذكره قدس سره من ان دلالة الكلام على المعنى بغير الطرق الطرق الثلثة الحقيقة والمجاز والكناية كدلالة الكلام على انكار المخاطب وتردده فى الحكم وغير ذلك من النكات التى فهمت من اشارة العبارة وانت خبير بان دلالة الموصوف على ذلك بكونه داخلا فى مفهومه دون صفته ممالايقبله العقل السليم لاسيما اذا كانت الصفة

كاشفة شارحة والاحسن ان يقال انه مجاز بطريق ذكر البعض وارادة الكل وترك السيئات داخلة فى الطاعات ومن افرادها اذ المراد به كف النفس عن المنكرات عند تهيؤ اسبابها لامجرد عدم مباشرة الفعل لماعرفت مما نقل عن التلويح من ان ترك الحرام بمعنى عدم المباشرة لايثاب عليه والا لكان لكل احد فى كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لايصدر عنه وكلام المص يدل عليه حيث قال (الاترى الى قوله تعالى * ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر) الآية اذ النهى كف النفس عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب كما صرح به ايضا فى اوائل التلويح وانما ذكر مع انه داخل ح فى الحسنات لان فيه حيثية عدم مباشرة الفعل فتركها بهذا الاعتبار بليق ان يفرد بالذكر فلا اشكال بان ترك السيئات ليس من افراد الحسنات فكيف يدخل فيها * **قوله** (وقوله عليه الصلوة والسلام الصلوة عماد الدين) بيان كون الصلوة مستتبعة لسائر الطاعات وكذا قوله (والزكوة قنطرة الاسلام) كما ان قوله الاترى الى قوله تعالى الخ بيان لاستتباع التجنب عن المعاصى ففيه لف ونشر غير مرتب اذ الفصل الواحد اولى من الفصلين ولم يتعرض لبيان استتباع الايمان لانه لظهوره غنى عن البيان والايمان ذكره كاف فى حصول المرام فلم ذكر الصلوة والصدقة والجواب للتنبيه على فضلهما وانهما ايضا مستتبعتان لسائر العبادات وفى الكشاف اما الفعل فقد انطوى تحت ذكر الايمان الذى هو اساس الحسنات ومنصبها وذكر الصلوة والصدقة لان هاتين ام العبادات البدنية والمالية وهما العيار على غيرهما انتهى وايضا دخول ترك الحسنات تحت الصلوة واستتباعها اياها ظاهر وفى قوله عليه السلام الصلوة عماد الدين استعارة تخييلية اذ شبه الدين بالخيمة فى الاحراز والحفظ لمن هو فيه وفى قوله عليه السلام الزكوة قنطرة الاسلام استعارة مصرحة فى القنطرة لانها الجسر وما ارتفع من الارض فاستعيرهنا للموصل او استعارة مكنية حيث شبه فى النفس الاسلام بالنهر الكبير فى اشتمالهما مابه الحيوة واثبات القنطرة له تخييلية فح لامجاز فى القنطرة بل فى اسنادها والحديث الاول اخرجه ابونعيم عن هلال ابن يحيى فومرعا وهو مرسل وسنده رجال ثقة الا ان لفظه ان الصلوة عمود الدين واخرجه بلفظ الصلوة عماد الدين البيهقى فى شعب الايمان عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه مرفوعا بسند فيه انقطاع واما حديث الزكوة قنطرة الاسلام فاخرجه الطبرانى فى الكبير والبيهقى فى شعب الايمان عن ابى الدرداء رضى الله تعالى عنه مرفوعا بسند ضعيف وفى الحديث الاول فى اضافة عماد الى الدين وفى الحديث الثانى فى اضافة القنطرة الى الاسلام اشعار بانهما متساويان وان تغاير مفهوما هما وتفصيلهما فى فن الكلام وفى كلامه اشارة الى ان المراد بالصدقة الزكوة لتمسكه بحديث الزكوة او العام لها ولنافلة والتمسك المذكور لان الزكوة افضل افرادها * **قوله** (اومادحة بما تضمنه) مسوقة للمدح وفى بعض النسخ اومادحة بما تضمنه فح فى مادحة مجاز عقلى فى شرح المفتاح الشريف قدس سره ان حمل النقى على معناه الشرعى اعنى من يفعل الواجبات باسرها ويترك السيئات برمتها فان كان المخاطب جاهلا بذلك المعنى كان الوصف كاشفا وان كان عالما كان مادحا وان حمل على مايقرب من معناه اللغوى كان مخصصا انتهى ومراده بيان حال الوصف المذكور والا فقد يكون الوصف كاشفا لايكون مادحا ولو كان المخاطب عالما كالوصف المنبئ عن الذم وبالعكس كالوصف المشعر بالمدح فبينهما عموم وخصوص من وجه ثم كون هذا الوصف كاشفا تارة ومادحا اخرى بالنسبة الى مخاطب واحد مشكل لانه اما جاهل او عالم واعتبار تعدد المخاطب بعيد فالاولى اعتبار الحيثيتين فمن حيث ان الوصف تفصيل ما اجمله فى الموصوف كاشف ومن حيث انه ينبئ مدح الموصوف مادح * **قوله** (وتخصيص الايمان بالغيب واقامة الصلوة وايتاء الزكوة بالذكر اظهار لفضلها على سائر مايدخل تحت اسم التقوى) كانه قيل لم خص المدح بهذه دون غيرها مما تضمنه فاجاب بما ترى لكن هذا بناء على انه يحتاج الى تعميم الصفات لفعل الحسنات باسرها وترك السيئات عن آخرها فى الكاشفة بخلاف المادحة فانها لايحتاج الى التعميم وانت خبير بان سبب التعميم متحقق سواء كان كاشفا او مادحا فاعتبار التعميم فى كونه كاشفا دون كونه مادحا يكاد ان يكون تحكما بحتا اذ الامور الثلثة لما كانت مستتبعة لسائرها فالاحتياج وعدمه لامدخل فى ذلك الاستتباع الا ان يقال ان ذلك الاستتباع لما لم يكن كليا وان دلالة الكلام على سائر العبادات لما كانت محتاجة الى التكلف اعتبر ذلك الاستتباع حين الاحتياج دون عدمه وينكشف منه فرق آخر بين كون هذا الوصف كاشفا ومادحا اذ الكاشف مجموع المبرات والمادح بعض الحسنات فلا يحتاج الى ماذكره قدس سره والى ماذكرناه ثم كون هذا الوصف

٢٤ اورفعا عليه انما يحسن اذا حمل المتقين على حقيقته دون المشارفة اذ لاشئ من الايمان واقام الصلاة وايتاء الزكاة بحاصل للضالين الصائرين الى التقوى فنقول ان جعل الذين يؤمنون صفة كاشفة للمتقين ينبغى ان يراد بالتقوى ماهو فى المرتبة الثانية من المراتب الثلاث المذكورة للتقوى واذا جعل صفة مخصصة يكون المراد به ماهو فى المرتبة الاولى واذا جعل مدحا لهم يكون المقصود منه ماهو فى المرتبة الثالثة

قوله اوعلى انه مدح منصوب عطف على قوله على انه صفة مجرورة اى اوموصول بالمتقين على انه مدح منصوب بتقدير اعنى اومرفوع بتقديرهم الفرق بين وصله صفة مادحة ووصله مدحا منصوبا اومرفوعا ان الغرض الاصلى من الاول اظهار كمال الممدوح والاستلذاذ بذكرها ومن الثانى اظهار ان تلك الصفة احق باستقلال التعظيم على سائر الصفات الكمالية اما مطلقا او بحسب اقتضاء المقام وسواء كان كذلك فى نفس الامر او ادعاء وان الوصف اصل فى الاول والمدح تبع وفى الثانى بالعكس قال ابوعلى اذا ذكرت صفات المدح اوالذم وخولف بعضها فى الاعراب فقد خولف للافتنان وقال المرزوقى فى قوله انا بنى نهشل لاندعى لاب عنه اوجعل خبرا لكان قصده الى تعريف نفسه عند المخاطب فكان لايخلو

قوله كذلك من خمول اوجهل من المخاطب بشانهم فاذا جعل اختصاصا فقد امن من الامرين جميعا فقال مفتخرا انا اذكر من لايخفى شانه لانفعل

قوله لانفعل خبرا انا وقوله اذكر من لايخفى شانه اعتراض وقال شرط هذا الاسلوب كون الممدوح مشهورا والصفة صالحة للتمدح بها ومن ثمة لم يجز زيد الكريم فى الدار وعند المخاطب زيود ولازيد الاسكاف فيها وهو مشهور نعم لو اريد الذم لجاز فعلى هذا اوجعل الذين يؤمنون صفة لاوهم خمول المتقين ولم يعلم ان الصفات مادحة فسلك به ذلك المسلك وهو مسلك تغير الاسلوب منه ليكون نصا فى المراد

مادحا بناء على كون الايمان بالغيب واخويه مجازا اوليا كموصوفه والمدح كما يكون بالوصف بالفعل يكون بالوصف المشارف حصوله * **قوله** (اوعلى انه مدح منصوب اومرفوع بتقدير اعنى) عطف على قوله على انه صفة مجرورة الخ وجعل هذا من الموصول لماقبله لانهما وصفان له معنى وان لم يكن وصفا لفظا والاعتبار للمعانى ولهذا سماه النحاة صفة مقطوعة ووجه دلالته على ماقصد به فى الاتباع والقطع من المدح انه صفة جيدة علم ثبوتها فيفهم ذلك منه خصوصا ان تغيير المألوف يدل على زيادة ترغيبه فى استماعه ومزيد اهتمام لشانه وهل هذا الا لافادة معنى مدحا اوذما بمعونة المقام لكن يرد عليه ان ذلك كما يكون صفة جيدة يفهم منها المدح كذلك صفة توضح ماقبله فلم لايجوز ان يكون منصوبا اومرفوعا على سبيل الكشف لماقبله وسره ماذكرناه آنفا من انه حينئذ لايحتاج الى التعميم بفعل جميع الحسنات وترك السيئات فلا يكون كاشفا واما المدح فيصح ان يكون بعض الحسنات بلاحاجة الى تعميم جميع المبرات * **قوله** (اوهم الذين) بتقديرهم وحاصله هم الذين وحذف مثل هذا المبتداء واجب * **قوله** (واما مفصول عنه) عطف على قوله موصول بالمتقين اى غير موصول لالفظا ولامعنى لانه حينئذ قصد به الاخبار عنه لااثباته لماقبله والى هذا اشار بقوله (مرفوع بالابتداء وخبره اولئك على هدى) فليس جار على ماقبله فى المعنى جريانه عليه فى صورة كونه مدحا منصوبا اومرفوعا بل كالجارى عليه لانه فهم منه ايضا مدح ماقبله وبهذا يحصل الارتباط بماقبله فيكون الكلام مستأنفا بيانيا كانه قيل مابال المتقين خصوا بذلك الهدى كذا قالوا ولايخفى مافيه اذ سبب التخصيص لم يفهم من تلك الجملة ولهذا بين التخصيص بقوله لانهم المتقون بنصبه وايضا بالنسبة الى المرتبة الثانية يشبه ان يكون مصادرة لان المعنى حينئذ وخص المتقون الذين يفعلون الحسنات ويذرون المنكرات بالهدى لانهم يعملون الصالحات وهذا مآل معناه ولاريب فى قربه ومشابهته المصادرة وحال المرتبة الثالثة يعلم منه بالطريق الاولى فالاولى ان تكون الجملة استينافا نحويا اوجملة ابتدائية سيقت لبيان حال المؤمنين الموصوفين بتلك الصفة وفلاحهم فى معادهم وسبب الفصل حينئذ الانقطاع والقول بان المتقين ان اريد به المشارفون لم يحسن ان يجعل الذين يؤمنون الخ صفة ولا مخصوصا بالمدح نصبا اورفعا ولا استينافا ايضا لان الضالين الصائرين الى التقوى ليسوا متصفين بشئ مماذكر وحمل الكلام على الاستقبال والمشارفة يأباه سياق الكلام عند من له ذوق سليم مدفوع بانه ان حمل المتقين على المشارفين للتقوى ان يأباه الذوق السليم فكذا يأباه الذوق السليم عن جعل الذين يؤمنون محمولا على الاستقبال والمشارفة والافلا بل نقول الاحسن جعل الموصوف والصفة على نسق واحد فجعل المتقين باعتبار الغاية والمشارفة وعدم حمل صفته على المجاز الاولى يأباه سياق الكلام عند ذوى الاحلام وقدعرفت ان المشارفة للصفة الجيدة والمستعد لها يستحق المدح لقربه لها لانها واقعة له وبهذا البيان ظهر ضعف ماقيل بانه يمكن دفعه بان فى هذا النوع من المجاز زمانين زمان النسبة وزمان اثبات النسبة واعتبار المشارفة بالنظر الى زمان نسبة الهدى واعتبار حقيقة التقوى بالنظر الى زمان اثبات الهدى فلا اشكال ونظيره ان يقال قتلت قتيلا كفن فى ثوب كذا ودفن فى موضع كذا فان اعتبار المشارفة بالنظر الى زمان نسبة القتل واعتبار حقيقة القتل والتكفين والدفن بالنظر الى زمان اثبات نسبة القتل انتهى وضعفه ظاهر اما اولا فلان ماذكره مخالف لماذكر فى التلويح من ان المعتبر فى المجاز باعتبار مايؤل اليه حصوله له فى الزمان اللاحق ويمتنع حصوله له فى زمان اعتبار الحكم فكما يمتنع حصول التقوى فى زمان اعتبار الحكم كذلك يمتنع فى زمان الحكم حصول الايمان بالغيب واما ثانيا فلان ماذكره فى التنظير ليس نظيرا له اذ الدفن والتكفين انما يكونان بعد القتل حقيقة واما الايمان بالغيب فهو اما عين التقوى ان اريد به المرتبة الثانية او الثالثة او بعض منها فاين هذا من ذلك واما القول بانه يمكن ان يكون المتقين مجازا بالمشارفة والصفة ترشيح له بلا مشارفة ولايجوز اصلا فاضعف من الاول اذ عدم اتصاف شخص بالتقوى بالفعل واتصافه بالايمان واخويه بالفعل مما لايتصور اصلا * **قوله** (فيكون الوقف على المتقين تاما) تفريع على قوله واما مفصول الوقف فى اللغة مصدر وقفت الدابة وقفا اى حبستها فوقفت هى وقوفا وفى الصناعة قطع الكلمة عمابعدها ان كان بعدها شئ والوقف التام هو الوقف على مستقل يكون مابعده مستقلا ايضا والوقف الحسن وهو الوقف على مستقل سواء استقل مابعده اولا وانما كان هذا الوقف تاما على تقدير الاستيناف لان المستأنف كلام مستقل وان كان مرتبطا بمابعده ارتباطا معنويا مانعا لصلوحه ان يعطف عليه قوله تعالى

قوله واما مفصول فيه اشارة الى ان المنصوب على المدح او المرفوع به فى حكم التابع واما المستانف فلا وان كان غير منفصل عنه بحسب المعنى ولهذا جعل الوقف على تقدير الاستيناف تاما حيث قال فيكون الوقف على المتقين تاما الوقف التام على مافسره القراء هو الوقف على جملة مستقلة لاترتبط بما بعدها واما الوقف الحسن فقد قيل انه الوقف على جملة لها ارتباط بمابعدها ارتباطا لايمنع الاستقلال وفيه ان الوقف على كلام مستقل بعد مالا يستقل كلاما كالحمد لله مثلا وفى الكشاف فاذا كان موصولا كان الوقف على المتقين حسنا غير تام واذا كان منقطعا كان وقفا تاما قال السجاوندى الوقوف على مراتب لازم وهو الذى اذا وصل غير المرام كقوله تعالى * وماهم بمؤمنين يخادعون الله * فلو وصل يخادعون صارت صفة للمؤمنين فينتفى الخداع عنهم ويتقرر الايمان خالصا عن الخداع كما تقول وما هو بمؤمن مخادع والمراد نفى الايمان واثبات الخداع ومطلق وهو مايحسن الابتداء به وجائز وهو مايجوز الوصل فيه والفصل لتجاذب الموجبين من الطرفين قال الطيبى رحمه الله وحمل قوله حسن غير تام على هذا القسم حسن لان اعتبار الصفة يقتضى الوصل واعتبار الفاصلة يقتضى الفصل وقال صاحب الكشف اعتبار الفاصلة فى الوقوف لايعتبرها السجاوندى ولا اصحاب الكواشى

قوله والايمان فى اللغة التصديق الخ ظاهر هذا الكلام ان الايمان حقيقة لغوية فى معنى التصديق لكن المفهوم من ظاهر كلام صاحب الكشاف انه مجاز فيه حيث قال والايمان افعال من الامن يقال امنته وآمنيه غيرى ثم يقال امنه اذا صدقه وحقيقة امنه التكذيب والمخالفة قال القطب الايمان من الامن يقال امنته ثم زيد عليه همزة اخرى فصار أأمن على وزن افعل ثم لين الهمزة الثانية فصار آمن فالهمزة يحتمل وجهين احدهما التعدية ولما كان امن متعديا الى مفعول واحد فعدى بالهمزة الى مفعول ثان يقال امنيه غيرى اى جعلنى غيرى امنا منه ثم نقل من هذا المعنى الى معنى صدقه ثم قال فان قلت هذا المعنى متعد الى مفعول واحد وقد كان متعديا الى مفعولين اجاب بان حقيقته آمنه التكذيب فالمفعول الثانى محذوف على التحقيق وفيه ايضا اشارة الى بيان علاقة النقل ثم قال فان قلت هذا المعنى متعد بنفسه فماله تعدى بالباء ويقال امن به اجاب بانه ضمن فيه معنى الاعتراف قال انهم يضمنون الفعل معنى فعل آخر فيجرونه مجراه ويستعملونه استعماله كما فى قوله تعالى * يقلب كفيه على ما انفق * ادخل فيه حرف على لما ضمنه معنى الندم وكما تقول احمد اليك فلانا اى انهى اليك حمد ٢٢

•ان الذين كفروا• الآية كما سيشير اليه المص واما على تقدير انه مدح منصوب فانه غير مستقل حتى انهم نبهوا على شدة اتصاله بحذف الفعل والمبتدأ ليكون باقيا على صورة المفرد فيكون فى الصورة متعلقا بما قبله فيكون الوقف ح حسنا غير تام فاتضح الفرق بينهما وان كان كل منهما جملة برأسها اذ الفرق بين كون اللفظ جملة صورة وحقيقة وبين كونه جملة حقيقة ومفردا صورة واضح فى مثل هذا الكلام مما يرتبط ما قبله ارتباطا معنويا وهذا معنى كونه غير مستقل مع انه مستقل بتقدير اعنى اوهم الا يرى ان المص عد المستأنف منصولا عما قبله والمنصوب عن المدح موصولا بما قبله اعلم ان المص قدم كون الصفة مخصصة اذ الاصل فيها التخصيص والاحتراز بناء على ان المعتبر فى القيود التخصيص واطلاق القيد على الامر المساوى صورى ثم كونها موضحة لكونها كاشفة تشابه المخصصة فى تبيين ما هو المراد من الموصوف لكن المخصصة تقلل الشركاء دون الموضحة فهى اقوى منها وبالتقديم احرى وفى الكشاف وقع عكس هذا واخر كونها مادحة لنقصانها عن الغرض المقصود من القيود ولذا قالوا ان فى قوله مسوقة للمدح اشارة الى انه اقل من اخويه ولذا اخره لان لفظ السوق يشعر بانه لا يفيده بنفسه ولذا غير الاسلوب ثم اخر كونه منصوبا او مرفوعا على المدح لما قاله قدس سره قد فرق بين المدح صفة وبين المدح اختصاصا بان الوصف فى الاول اصل والمدح تبع وفى الثانى بالعكس وبان المقصود الاصلى من الاول اظهار كمال المدح والممدوح والاستلذاذ بذكره وربما يخصص بعض صفاته بالذكر تنبيها على ان الصفة المذكورة اشرف من سائر صفاته ومن الثانى اظهار ان تلك الصفة احق باستقلال المدح من باقى صفاته الكمالية اما مطلق او بحسب ذلك المقام حقيقة او ادعاء انتهى ثم ذكر كونه مستأنفا لعدم اتصاله حينئذ بما قبله لفظا ومعنى وان كان مرتبطا به نوع ارتباط لكن نقل عنه قدس سره انه لما كان الاستيناف ارجح لم يكن فى الترجيح بين هذه الاقسام فائدة انتهى ونظر المصنف الى الاتصال بما قبله وعدم الاتصال * **قوله** (والايمان فى اللغة) لما بين حال الجملة بانها اما موصولة او مفصولة حاول تفصيل مفردات الكلام فقال والايمان فهو افعال من الامن وقد كان متعديا فتعدى بالهمزة الى الاثنين مثل امنته غيرى اى جعلت غيرى آمنا منه وقيل ان همزته للصيرورة كاغد البعير اى ذا صار ذا غدة وفى نسخة (عبارة عن التصديق) والمراد باللغة الوضع الثانى لما قيل ان صاحب الكشاف قال ثم يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب والمخالفة ووهم منه ان الايمان استعماله فى التصديق مجاز لغوى لاستلزامه اياه لان من صدقك امنك تكذيبه وقد صرح فى الاساس انه حقيقة فيه ووفق بينهما بان كلامه فى المعنى الحقيقى الذى وضع له اللفظ اولا فى اللغة ثم وضع فيها لمعنى آخر يناسبه وهو دأبه فى تحقيق الاوضاع الاصلية وبيان مناسبات المعانى اللغوية بعضها لبعض مع كون اللفظ حقيقة لغوية فى كل منهما فلا خلاف بين كلاميه وهو الحق ولذا قال المحقق فى شرح المختصر انه فى اللغة التصديق بالاجماع انتهى والمصنف نقح كلامه وازال ما توهمه البعض لكن من اين يعلم انه فى المعنى الاول وضع له اولا فى اللغة ثم وضع فيها لمعنى آخر يناسبه وهل يجرى هذا فى الاشتراك الذى يناسب احد المعنيين او المعانى الاخر فالظاهر من كلامه انه مجاز لغوى فى التصديق اذ قوله مأخوذ من الامن كأن المصدق الخ بيان للعلاقة بينه وبين المعنى الحقيقى وهذا التوجيه يلايم ما قيل ان اللفظ اذا دار بين كون المعنيين مشتركا لفظيا او احدهما حقيقة والآخر مجازا فالحمل على الثانى اولى فيكون قوله فى الاساس حقيقة للمبالغة كانه حقيقة لكثرة الاستعمال * **قوله** (مأخوذ) اى مشتق (من الامن) الذى هو ضد الخوف * **قوله** (كأن المصدق) بكسر الدال (آمن المصدق) بفتح الدال اشارة الى بيان العلاقة بين التصديق وبين جعل الشئ آمنا الذى هو معنى الايمان بعد النقل من المجرد الى الافعال كما ذهب اليه بعض المحشين ولا يخفى ان كلمة كان غير متعارف فى بيان معنى النقل وانما استعماله فى الاكثر فى المجازات لا سيما فى الاستعارات فالوجه ما تقدم من انه بيان العلاقة وانما اتى به مع انه محقق للتأدب اذ جعل العبد مولاه تعالى آمنا (من التكذيب والمخالفة) لا حسن له على انه نبه به على انه لا يخطر بالبال وانما التصديق نسبة الخبر الى الصدق بالاختيار غايته يلزم ذلك ولذا قال كأن المصدق الخ ولم يقل لان المصدق الخ لعدم كونه مقصودا حاضرا بالبال عند افادة المعنى المراد * **قوله** (وتعديته بالباء) جواب سؤال بان التصديق متعد بنفسه فاوجه تعديته هنا فاجاب (لتضمينه معنى الاعتراف) اى لدلالته على الاعتراف ضمنا او بمعنى التضمين المصطلح عليه وهو كما قاله قدس سره ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقى ويلاحظ معه معنى آخر يناسبه ويدل عليه بذكر صلته كاحمد اليك فلانا لاحظت مع الحمد معنى الانهاء ودلت عليه بذكر متعلقه وصلته يعنى الى اى احمده منهيا اليك حمدى اياه وفائدة

(التضمين)

٢٢ فلان والوجه الثانى ان الهمزة للصيرورة كاغد واجرب فمعنى امن صار ذا امن وحينئذ يكون لازما ثم نقل الى معنى الوثوق وتعدى بالباء وقد حذفت فيما يحكى عن العرب لان حذف الجار مع ان وان قياس مطرد فقوله فحقيقته صرت ذا امن اشارة الى انه موضوع لهذا المعنى اولا ثم نقل الى الوثوق كما انه كان فى الوجه الاول موضوعا لمعنى جعلته امنا منه ثم نقل الى التصديق ولا خفاء فى ان اللفظ مجاز بالنسبة الى هذين المعنيين لان من امنه التكذيب فقد صدقه ومن كان ذا امن فهو فى وثوق وطمانينة فهو انتقال من الملزوم الى اللازم والعمدة ان المستعمل فى هذين المعنيين لا يلاحظ حقيقته ثم كلامه قال الشريف الجرجانى رحمه الله تعالى الامن يتعدى الى مفعول واحد يقول امنته فاذا عدى بالهمزة يتعدى الى مفعولين فيقول امنته غيرى ثم استعمل الايمان فى التصديق اما مجازا لغويا كما اشار اليه بقوله وحقيقته اى حقيقة امن بمعنى صدق يعنى ان الايمان حقيقته فى جعل الشخص امنا ثم اطلق على التصديق لاستلزامه اياه فانك اذا صدقته فقد امنته التكذيب واما على حقيقة لغوية كما يشعر به كلامه فى الاساس فيحمل ما ذكره ههنا على بيان المعنى الحقيقى والاصلى الذى وضع اللفظ له اولا فى اللغة ثم وضع فيها ايضا لمعنى اخر يناسبه وهكذا دأبه فى تحقيق الاوضاع الاصلية وبيان مناسبات المعانى اللغوية بعضها لبعض مع كون اللفظ حقيقة لغوية فى كل منها

قوله وتعديته بالباء لتضمينه معنى الاعتراف حقيقة التضمين ان يقصد بالفعل معناه الحقيقى مع فعل اخر يناسبه وهو كثير فى كلام العرب فالمعنى الذين يعترفون بالغيب مؤمنين لا الذين يؤمنون معترفين بالغيب لان حذف صلة المذكور وذكر صلة المتروك يدل على قوة المتروك وانه هو المقصود الاصلى ففائدة التضمين اعطاء مجموع المعنيين فالفعلان مقصودان ثم انهم اختلفوا فى باب التضمين اختار بعضهم ان اللفظ المذكور مستعمل فى معناه الحقيقى فقط ومعنى الآخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر متعلقه فتارة يجعل المذكور اصلا فى الكلام والمحذوف قيدا بان يكون حالا كما قال الزمخشرى فى قوله تعالى •ولتكبروا الله على ما هداكم• كانه قيل ولتكبروا الله حامدين على ما هداكم وتارة يجعل الامر بالعكس فيجعل المحذوف اصلا والمذكور مفعولا كما فى قولهم هيجنى شوقا عدى هيج بنفسه الى مفعولين مع انه متعد الى الثانى بكلمة الى يقال هيجه الى كذا وذلك لتضمينه معنى ذكر بالتشديد او حالا كما يدل عليه قول الزمخشرى هنا اى يعترفون به فانه لا بد من تقدير الحال اى يعترفون به مؤمنين اذ لو لم يقدر لكان مجازا ٢٣

التضمين اعطاء مجموع المعنيين فالفعلان مقصودان معا قصدا او تبعا واما نحو قولهم هيجنى شوقا متعد الى مفعولين وان كان متعديا بالى لتضمنه معنى ذكر مشددا فداخل فيما قالوه فان ذكر المنصوب الثانى من متعلقات الثانى فلا حاجة الى ما قيل ان الاحسن ان يزيد قول او حذف شئ من متعلقات الاول بعد قوله ويدل على الثانى بذكر شئ من متعلقاته ليشمل نحو هيجنى شوقا الا ان يخص المتعلق بالحرف الجار لكنه بعيد واختلفوا فى حقيقة التضمين فذهب بعضهم الى ان المضمن مراد بلفظ محذوف يدل عليه بذكر متعلقه فتارة يجعل المذكور اصلا فى الكلام والمحذوف قيدا فيه على انه حال كقوله تعالى• ولتكبروا الله على ما هديكم• اى حامدين وتارة يعكس فيجعل المحذوف اصلا والمذكور مفعولا كما مر فى احمده اليك فلانا او حالا كما فى يؤمنون بالغيب اى يعترفون مؤمنين به كذا نقل عنه قدس سره لكن الاولى يعترفون مصدقين به ثم الاحسن ان يجعل المذكور اصلا هنا والمحذوف حالا اى يصدقون معترفين به لان يكون اشارة الى ان التصديق اصل فى الايمان والاقرار اما شرط او ركن يحتمل السقوط وايضا جعل الجملة مفعولا لما لا يعمل فى الجمل مخالف لما صرح به ائمة العربية وتأويله بالمصدر كما اشير اليه بقوله حمدى اياه وان صح مثل تسمع بالمعيدى الخ لكنه بلا سابك كان المصدرية قليل نادر ثم قيل ان الاول ارجح لان المضمن احق ان يجعل قيدا ورجح الثانى بان ذكر صلة المتروك وحذف صلة المذكور يدل على ان المضمن مقصود اصلى فلا يليق به ان يجعل قيدا ورد بان ذكرها انما يدل على كونه مرادا فى الجملة اذ لولاه لم يكن مرادا اصلا والاولى ان يقال ان وجدت القرينة على ان المراد بالاصالة هو المضمن لكونه موقوفا عليه للمضمن فيه او اصلا له مثلا فالمضمن جعل اصلا والمضمن فيه قيدا ولو كان عكس ذلك فالمضمن فيه جعل اصلا والمضمن قيدا وهذا هو اللائق بالاعتبار لا مجال للنزاع لاولى الابصار وما ذكروه امر لفظى لا يعبأ به وذهب بعضهم الى ان كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريق الكناية وهذا ضعيف اذ ح يلزم ان يراد بلفظ واحد فى اطلاق واحد معناه الموضوع له وغيره معا لذاتهما وهو غير صحيح كما صرح به فى التلويح ومختار السيد قدس سره ان اللفظ مستعمل فى معناه الاصلى قصدا واصالة لكن قصد بتبعيته معنى آخر يناسبه من غير ان يستعمل اللفظ فيه فلا يرد عليه ما يرد على الكناية ومن غير ان يقدر له فيه لفظ آخر انتهى وهذا بناه على ان اللفظ قد يدل على معنى دلالة صحيحة بغير الطرق الثلثة الحقيقة والمجاز والكناية على ما اختاره قدس سره استدلالا بمستتبعات التراكيب كانكار المخاطب الحكم او تردده فان قولنا ان زيدا قائم يدل عليه مع ان الكلام بالنظر اليه ليس بحقيقة ولا مجاز ولا كناية فكذا الحال فيما نحن فيه ولا يخفى ما فيه فان القياس عليها سخيف جدا فانها منفهمة باشارات التراكيب والكلام فى دلالة الكلام على المعانى المقصودة من اللفظ وذا لا يكون الا باحدى الطرق الثلثة كما حققه المحقق التفتازانى فى بحث الكناية فى شرح التلخيص فالاولى هو الوجه الاول وما اورد عليه من انه حينئذ هو الحذف فلا معنى لتسميته بالتضمين مدفوع بانه لا بعد فى ان يسمى قسم من الحذف شايع فى كلام العرب بحيث قال ابن جنى لو جمع تضمينات كلام العرب لصارت مجلدات باسم خاص واما تسميته بخصوص اسم التضمين فلان المحذوف اعتبر فى ضمنه والاطراد فى وجه التسمية ليس بشرط فلا اشكال اصلا ٢ والاعتراض بانه لا يوجد فى الكلام آمنت الله او الرسول بل الباء لازمة وقد ذكره الشيخ الرضى انه اذا كان الغالب فى فعل التعدية بحرف فهو لازم متعد بالحرف جوابه ان اللزوم انما نشاء من نقله شرعا الى هذا المعنى واما فى اصل معناه فلا لزوم الا يرى يقال امنته وآمنته غيرى ثم يقال آمنه اذا صدقه كما فى الكشاف * **قوله** (وقد يطلق بمعنى الوثوق) قيل انه مجاز كما اختاره السعد والسيد وهو الراجح مما ذكرنا من ان الاشتراك خلاف الاصل وما فى الاساس فى بيان الحقيقة وما اومن بشئ مما يقول اى ما اصدق وما اثق وما اومن ان صحابه بقوله نادى السفر اى ما اثق ان اظفر ا رافقه يشعر بكونه حقيقة واما كلمة قد فلا تدل على التجوز بل على قلة الاستعمال فالاول احسن لكثرة استعماله كما اشار اليه المص بتأخيره وكلمة قد وبالجملة فالايمان فى اصل اللغة بمعنى جعل الشئ امينا ثم نقل فى عرف اللغة تارة الى التصديق وتارة الى الوثوق للمناسبتين المذكورتين بقوله كأن المصدق الخ فى الاول من حيث ان الواثق فى الثانى الخ هذا اذا قيل انه حقيقة لغوية فيهما والا فالايمان مجاز فيهما للعلاقة المذكورة * **قوله** (من حيث ان الواثق بالشئ صار ذا آمن منه ومنه ما آمنت ان اجد صحابة) فالهمزة حينئذ للصيرورة لا للتعدية وان آمن لازم ويعدى بالباء فحينئذ لا يحتاج الى التضمين لكونه

٢ وعلى ما اختاره قدس سره ما العامل فى متعلق الفعل المحذوف على ما اعتبره البعض وايضا ما معنى قولهم ان المتعلق الاجنبى من المذكور يدل على المحذوف مع ان المتعلق لا يكون الا للفظ منه

٢٣ لا تضمينا والحق انه من باب الاضمار وتسميتهم تضمينا انما هى لقوة مناسبة للمذكور بمعونة صلته فكانه جعل فى ضمنه ولذا قالوا ان جعله حالا وتبعا للمذكور اولى من عكسه اقول ذكر احد المعنيين بصريح لفظه والدلالة على المعنى الآخر بذكر متعلقه يدل على ان المصرح به اصل والآخر تبع اذ لو لا انه كذلك لكان المناسب العكس فما ذكر من ان صلة المتروك يدل على انه المقصود اصالة مدفوع بان ذكرها انما يدل على كونه مرادا فى الجملة اذ لولاه لم يكن مرادا اصلا وفيه ان القائلين بالتضمين يجعلون الصلة متعلقة بالمذكور لا بالمتروك وذلك يدل على ان معنى اللفظ المتروك اولى بالاعتبار وذلك يؤيد اصالة المتروك دون الملفوظ ولكن هذا القول بدرجة فى باب المجاز دون التضمين فجعله من قبيل التضمين محل نظر الا ان يدعى ويتكلف بان التضمين احد انواع المجاز وقرينة التجوز ح ذكر الصلة معه وتعليقها به لكن يشكل ح بيان وجه تسميته بالتضمين دون ما عداه من المجازات وذهب بعضهم الى ان كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريقة الكناية بناء على ان المراد المعنى الاصلى للفظ ويتوسل بفهمه الى المعنى الآخر المقصود الحقيقى وضعفه الشريف الجرجانى رحمه الله بان المعنى المكنى به فى الكناية قد لا يقصد ثبوته وفى التضمين يجب القصد الى ثبوت كل من المضمن والمضمن فيه واقول وجوب القصد فى التضمين لا يخرجه عن كونه من الكناية غايته ان الكناية قد لا يقصد فيها ثبوت المعنى الاصلى وقد يقصد فيها ذلك جوازا او وجوبا فجواز ارادة المعنى الاصلى ووجوبها خارجان عن حقيقة الكناية وذكر جواز الارادة فى تعريفها انما هو لبيان ان الكناية من حيث انها كناية لا تنافى جواز ارادة المعنى الاصلى لان جواز الارادة داخل فى حقيقتها الا يرى ان جواز ارادة اصل المعنى قد تمتنع فى بعض صور الكناية كما يقال لمن لا يد له انه مبسوط اليد كناية عن جوده وكما فى قوله تعالى •ليس كمثله شئ• فان صاحب الكشاف جعله من باب الكناية كما فى قولهم مثلك لا يبخل فظهر مما ذكرنا انه لا يجب فى كل كناية ان يصح ارادة اصل المعنى فكما لم يعتبر جواز ارادته فيها لم يعتبر وجوب الارادة بالطريق الاولى ثم قال الشريف الجرجانى والاصل ان يقال اللفظ مستعمل فى معناه الاصلى فيكون هو المقصود اصالة لكن قصد بتبعيته معنى آخر ٢٤

مستعملا بالباء وفيه اشارة الى ان رعاية اصل المادة فى هذا الفرع ايضا على ماهو قاعدة اللغة من كون اصل المادة معتبرا فى جميع اللغات المأخوذة منه وان كان على انحاء شتى * **قوله** (ومنه) اى من الايمان بمعنى الوثوق (ما آمنت) بمد الهمزة اى ماوثقت (ان اجد صحابة) بان اجد رفقاء فالكلام على الحذف والايصال فالصحابة بالمعنى اللغوى اى الرفقاء والصحابة بالكسر والفتح مصدر صحب كسمع ويستعملان بمعنى الاصحاب اطلاقا للمصدر على المشتق وهذا كلام يقوله من نوى السفر ثم تأخر عنه بهذا العذر * **قوله** (وكلا الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب) اى هنا وان كان الاول احسن لما ذكرنا من انه كثير الاستعمال فالمعنى على الاول يعترفون به مصدقين او يصدقون معترفين به او يثقون به اى بانه حق واجب الاعتقاد به فالوجه الاول هو التصديق والتعدية بالباء بتضمين معنى الاعتراف والوجه الثانى المعنى الوثوق والتعدية بالباء اصالة وفيه اشارة الى ان ابقاء التصديق هنا على اللغة صحيح لامكانه لكن الكلام فى الرجحان وبعضهم لوح الى رجحان اللغوى حسبما امكن لقوله تعالى • انا جعلناه قرآنا عربيا • لكن الراجح المعنى الشرعى حتى صرح صاحب المرآة بان المعنى اللغوى مهجور حسبما امكن المعنى الشرعى * **قوله** (واما فى الشرع) معطوف على قوله فى اللغة وعديله اذ المعنى اما فى اللغة كذا واما فى الشرع او استيناف كانه قيل قد علم المعنى اللغوى ما معناه الشرعى فلا يكون عطفا وجه التأخير لانه منقول من اللغوى فيتوقف على معرفته والقول بان تصدير كلمة اما اشارة الى ان المقصود هو معرفة الايمان الشرعى وبيان اللغوى انما يحتاج اليه ليعرف المناسبة بينهما لا يعرف له وجه اذ افادة كلمة اما لهذا المعنى مما لم يعهد اصلا فالمعنى الشرعى اختلف فيه اهل القبلة على عشرة اقوال اصحابها فرق اربع كما فصله الامام وسيجئ الاشارة اليه ايضا * **قوله** (فالتصديق بما علم) فهو من قبيل نقل العام الى الخاص اذ اللغوى مطلق التصديق وفى الشرع التصديق بامور مخصوصة هذا اذا كان الايمان الشرعى التصديق المذكور وحده واما اذا كان التصديق والاقرار معا فالنقل من قبيل نقل العام الى ما هو الخاص جزء منه وهذا غير متعارف او من قبيل نقل الدال على الحقيقى الى المجاز وهذا شايع ذايع والمراد بما علم (بالضرورة) ما علم بلا نظر واستدلال (انه من دين محمد عليه السلام) كوجوب الصلوة والزكوة وحرمة الخمر ونحوها مما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه الخواص والعوام من غير افتقار الى النظر سواء كان الحكم فى نفسه ضروريا او نظريا ويرد عليه انه ان اريد التصديق بما علم بالضرورة تفصيلا فلا يتناول الايمان الاجمالى وهو معتبر بالاتفاق فيما يلاحظ اجمالا وان لم يعتبر فيما لوحظ تفصيلا وان اريد التصديق بما علم بالضرورة اجمالا فلا يعتبر فيه كونه معلوما بالضرورة بل التصديق بجميع ما جاء به واجب اجمالا سواء علم ضرورة اولا فالاولى ما وقع فى بعض الكتب من انه هو التصديق بجميع ما جاء به النبى عليه السلام ويمكن ان يتكلف بان يقال يكفى فى الايمان الاجمالى التصديق بجميع ما علم بالضرورة من الدين اجمالا كما اشير اليه فى المواقف حيث قال التصديق للرسول عليه السلام فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا او يقال من ضرورات الدين ان جميع ما جاء به النبى حق فالتصديق به تصديق بما علم بالضرورة انه من دين الرسول عليه السلام فالايمان الاجمالى داخل فى التفصيل من وجه كما قاله بعض الافاضل وحاصله ان من صدق اجمالا جميع ما علم بالضرورة انه من الدين صدق ان جميع ما جاء به الرسول عليه السلام حق فان هذا داخل تحت ما علم بالضرورة فليتأمل قيل ويلزم على هذا ان لا يكون انكار الحكم القطعى الغير المشتهر كفرا ثم اجاب بان المراد ما علم باليقين فخرج ما علم بالظن فانه لا يجب التصديق به فيراد بالخواص المجتهدون وبالعوام ما عداهم من العلماء انتهى فحينئذ يلزم ان يكون انكار الحكم القطعى الغير المشتهر كفرا لاشتهاره بين الخواص والعوام من العلماء الاعلام فلا اعتداد بعدم اشتهاره فيما بين العوام الهوام من جهلاء الانام ولا يخفى ان فيه حرجا عظيما وهو مدفوع بالنص (كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء) * **قوله** (او مجموع ثلثة امور) عطف على التصديق فى قوله فالتصديق فالنقل حينئذ من التصديق اللغوى الى هذه الامور يوجه بما ذكرناه آنفا (اعتقاد الحق) اعتقاد ما علم بالضرورة انه من الدين والاعتقاد افتعال من العقد اى عقد القلب وهو الجزم او الظن الغالب لانه عام ولهذا يقيد فى بيان اليقين اعتقاد جازم مطابق للواقع والظاهر ان المراد الجزم كما ان المراد من التصديق الجزم واليقين اذ كون الظن الغالب معتبرا فى باب الايمان مختلف فيه وعندنا معتبر بشرط عدم خطور احتمال النقيض صرح به السعدى

٢٤ يناسبه من غير ان يستعمل فيه ذلك اللفظ ويقدر لفظ آخر فلا يكون من باب الكناية ولا من الاضمار بل من قبيل الحقيقة التى بمعناه الحقيقى معنى آخر يناسبه ويتبعه فى الارادة اقول تلخيص كلامه هذا ان المعنى الاصلى فى التضمين مقصود اصالة وفى ضمنه ارادة المعنى الاخر المناسب له تبعا وذلك المعنى مقصود ايضا والمقصود الاصلى فى الكناية المعنى الآخر الكنائى فالقصد الى المعنى الاصلى لانه وسيلة الى المقصود لا لانه مقصود اصلى اقول قوله اللفظ مستعمل فى معناه الاصلى فيكون هو المقصود اصالة ليس كما ينبغى لان الصلة لكونها متعلقة باللفظ المذكور ينبغى ان يستعمل فى معناه الاصلى وايضا تعلق الصلة به يبطل قوله لكن قصد بتبعيته معنى آخر من غير ان يستعمل فيه ذلك اللفظ لان ذكر الصلة معه وتعليقها به دليل استعماله فى ذلك المعنى الآخر وايضا ذلك يخالف ما ذهب اليه صاحب الكشاف فى تفسير يؤمنون بالغيب حيث قال اى يعترفون به على ان ذكر اللفظ وارادة المعنى الاصلى اصالة وقصد المعنى الاخر المناسب له تبعا بحيث يكون المعنيان كلاهما مقصودين معا غير معهود فى الاستعمال والاستشهاد بصور التضمين مصادرة والمعنيان فى صور الايهام والتعريض والكناية المطلقة على عكس ذلك لان المعنى الاخر فيها مقصود اصلى والمعنى الاصلى مقصود بالتبع اذ القصد اليه انما هو ليتوسل به الى المقصود فلو قيل تعليق الصلة بالمذكور وتفسير يؤمنون بيعترفون انما هو باعتبار ارادة المعنى الآخر الضمنى لا باعتبار المعنى الاصلى قلنا ذلك عدول عن الظاهر المكشوف الى الخفى المستبعد لاجل تصحيح تسميتهم بالتضمين فان معنى التضمين جعل معنى فعل فى ضمن فعل آخر والفعلان مقصودان معا اصالة لان المقصود فيه اعطاء مجموع المعنيين كما ذكر لكن قصد معنى الفعل الآخر تابع لقصد معنى الفعل الاول فارادة معنى ذلك الفعل الآخر من اللفظ ليست بطريق الاضمار لان الصلة متعلقة بالمذكور ولا بطريق الحقيقة لان اللفظ ليس بموضوع لذلك المعنى حقيقة ولا بطريق المجاز لان المعنى الاصلى فى التضمين مراد ولا كذلك بالمجاز ولا بطريق الكناية لان اصل المعنى غير مقصود اصالة فى الكناية وفى التضمين مقصود فلما اشتبه الحال فى انه من اى نحو من انحاء استعمال اللفظ حارت عقول الالباء فيه قال صاحب الكشاف فى سورة الكهف فى تفسير قوله تعالى • ولا تعد عيناك عنهم • وانما عدى بعن • لتضمين عدا معنى نبا وعلا فى قولك نبت عنه عينه وعلت عنه عينه اذا اقتحمته ولم تعلق به ثم قال فان قلت اى غرض فى هذا ٢٥

فى سورة الحاقة فى قوله تعالى • انى ظننت انى ملاق حسابيه • وعند المص لا يعتبر اصلا ٢ * **قوله** (والاقرار به) اى بالحق تفصيلا او اجمالا والتلفظ بكلمة الشهادة اقرار معتبر شرعا لكنه اجمال (والعمل بمقتضاه) اذا كان الحق عمليا ولم يقيده لظهوره ولو قيل الضمير فى بمقتضاه راجع الى اعتقاد الحق لاستغنى عن هذا العذر ويؤيده لفظ مقتضاه وان لزم التفكيك فلا ضير فيه لعدم الالتباس (عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج) لكن كون العمل جزأ من الايمان مثل كون اليد جزأ من الانسان حيث لا يلزم من انتفائه انتفاء المركب فكما لا ينتفى الانسان بانتفاء اليد بل ينقص كذلك لا ينتفى الايمان بانتفاء العمل هذا عند جمهور المحدثين وحاصله انه جزء من كماله وكذا من قال ان الاقرار ركن من الايمان يريد هذا المعنى ولذا قيل انه ركن يحتمل السقوط واما عند المعتزلة والخوارج فالاعمال جزء اصلى كالتصديق ينتفى الايمان نفسه بانتفائها وقوله وكافر عند الخوارج دليل على ما ذكرناه وكون العمل جزأ من الايمان منقول عن الائمة الشافعية بهذا التأويل ولما كان العمل جزأ سواء كانت من اصله او من كماله قال عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فجمع بينهم لظهور القرينة على المراد ولما كانت القرينة واضحة لا يتوجه عليه الايراد فلفظ الايمان حقيقة عندهم فى التصديق وحده او فيه مع الاقرار واما الاطلاق على مجموعهما فمجاز عند جمهورهم وحقيقة عند المعتزلة والخوارج اذ المركب من الداخل والخارج خارج فمن قال فلفظ الايمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق والاعمال فاطلاقه على التصديق فقط او على مجموع التصديق والاعمال حقيقى فمختل كلامه من وجه وتنظيره بالشجرة حيث قال كما ان المعتبر فى الشجرة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها فقط ومجموع الساق والاوراق والشعب ولا يتطرق اليها الانعدام ما بقى الساق ضعيف جدا * **قوله** (فمن اخل بالاعتقاد) تفريع لمجموع البيان يقال اخل اذا افتقر لانه صار ذا خلة اى احتياج وفقر على ان همزته للصيرورة واخل بالشئ • اذا تركه او قصر فيه وهو المراد هنا عبر به ايما الشك والوهم واعتقاد خلاف الحق (وحده) اى اقر واعمل او اقر فقط (فهو منافق) واما المخل بالاعتقاد والعمل ايضا فهو كافر عند الخوارج وخارج عن الايمان عند المعتزلة وليس بمنافق اتفاقا بل منافق عند اهل السنة والمقصود بيان كونه منافقا اتفاقا وهو مختص بمن اخل بالاعتقاد ولذا قيده بقوله وحده والمنافق من يظهر الايمان ويبطن الكفر فهو كافر لكن ذكره فى مقابله لانه مرد الكفر وخلطه به استهزاء والداصار قسما آخر يباين الكافر وهو اخبث الكفرة كما سيجئ التوضيح من المصنف (ومن اخل بالاقرار) اى قادرا عليه معاندا غير مكره (فهو كافر) سواء اعتقد وعمل اولا هذا عند من يقول ان الاقرار ركن من الايمان فمن قدر على التكلم به بان لا يكون اخرس وبان لا يكره على تركه بنحو القتل وقطع وتركه يكون كافرا مجاهرا بينه وبين الله تعالى كأن المص اختار كونه ركنا لكن قوله والذى يدل على التصديق وحده الخ يأباه وهو الراجح عند الاشاعرة والمصنف منهم ان الايمان هو التصديق والقول الآخر التصديق مع الاقرار وهو الراجح عند معاشر الحنفية الماتريدية وهو قول اكثر اصحابنا والقول الاول مذهب المحققين من اصحابنا فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وكان من اهل النار عند من يقول بان الاقرار ركن وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وكثير من الفقهاء واما من ذهب الى ان الاقرار ليس بركن فهذا عندهم مؤمن عند الله تعالى غير مؤمن فى احكام الدنيا كما ان المنافق عكس ذلك قال فى شرح المقاصد الخلاف فيما اذا كان قادرا على التكلم وترك التكلم لا على وجه الاباء انتهى اما من صدق بقلبه ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا وفاقا على ما فهم من شرح المقاصد وفى شفاء قاضى عياض فى اوائل التقسيم الثانى ان صدق المكلف بقلبه ثم اخترم ومات قبل اتساع وقت الشهادة بلسانه فاختلف فيه انتهى بين هذا المذكور فى الشفاء وبين ما فى شرح المقاصد مخالفة ظاهرة لكن قال على القارئ فى شرح الشفاء القول بان من لم يتمكن من اتيان الشهادة لا يكون مؤمنا مع تحقق التصديق بقلبه ضعيف انتهى فالتعويل على ما ذكره فى شرح المقاصد واذا صادف وقتا يمكن الاقرار فيه وطلب فيه الاقرار وابى عنه لا يكون مؤمنا اتفاقا فيكون كافرا كفرا عنادا واذا لم يقر مع التمكن منه بدون الاباء فمختلف فيه واذا عرفت هذا التفصيل ظهر لك ما فى كلام المص من الاجمال والاهمال فيجب حمل كلامه على صورة كونه كافرا * **قوله** (ومن اخل بالعمل) بان تركه تكاسلا ولو بطريق الانهماك او ارتكب الكبيرة مستقبحا اياها (ففاسق) اى بالمرتبة الاولى او الثانية من المراتب الثلثة للفسق (وفاقا) وفاقا قيد للاخير اذ قوله وكافر الخ عديل له وهو قيد للاخير بالضرورة

٢ فان قلت ما المراد من التصديق بما اشتهر كونه من الدين بحيث تعلمه العامة من غير نظر واستدلال فان اريد التصديق بجميع ذلك لزم ان من صدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله تعالى ولم يصدق بغير ذلك لانه لم يبلغه لانه فى دار الكفر او لقرب عهده بالاسلام لا يكون مؤمنا وهو مؤمن بالاجماع وانما الخلاف فى الايمان المجمل وهو ان يقول امنت بالله كما هو باسمائه وصفاته وقبلت جميع احكامه وان اريد به التصديق فى الجملة ولو ببعضه كالتوحيد فهو غير كاف بالاجماع قلت قد اورد بعض الفضلاء واجاب عنه بان المراد التصديق بجميع ذلك بشرط بلوغ الخبر اليه وعلم من كونه من ضروريات الدين وفيه بحث فتدبر كذا قيل سعد (شهاب سعد)

٢٥ التضمين وهلا قيل ولا تعدهم عيناك ولا تعل عيناك عنهم قلت الغرض فيه اعطاء مجموع المعنيين وذلك اقوى من اعطاء معنى فذا الا ترى كيف رجع المعنى الى قولك ولا تقتحم عيناك مجاوزتين الى غيرهم ونحوه قوله • ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم • اى ولا تضموها اليها آكلين لها اقول كلامه هذا يدل على ان مجموع المعنيين مراد من اللفظ اصالة لان المعنى الآخر تبع فى القصد كما قيل قال صاحب الكشف فمعنى امن به اقر به مصدقا والقاعدة فى التضمين ان يراد الفعلان معا قصدا وتبعا الا ان احدهما مذكور لفظا والآخر مذكور معنى بذكر صلته ثم قال الزمخشرى تعترفون به وقدرنا اقر به مؤمنا لا امن معترفا به اوجهين احدهما ان حذف صلة المذكور وذكر صلة المتروك يدل على قوة المتروك وانه المقصود بالاصالة الثانى ان المتروك اذا جعل اصلا كان الاكتفاء بذكر متعلقه عن متعلق المذكور منقاسا وان جعل تبعا فبالعكس لتعينه بالضمن وهو كناية على هذا وجاز ان يقال مجاز على ارادة الاعتراف المخصوص لانهما مرادان على السواء فينقض الاصل المعلوم من منافاته لارادة الحقيقة هذا والاضمار ايضا وجه سديد لكن الانسب على ذلك التقدير ان يقدر آمن معترفا به فيفوت ما ذكر من الفائدة وقد ارتكبه الزمخشرى فى قوله تعالى • ولتكبروا الله على ما هداكم • ومواضع اخر ستمر عليها ان شاء الله تعالى فدل على جواز الوجهين ورجحان ما اوردهنا فى الاغلب والله اعلم

قوله ومنه ما آمنت ان اجد صحابة حكى ابو زيد عن المعرب ما امنت ان اجد صحابة اى ما وثقت به يقول هذا الكلام من نوى سفرا ثم تأخر عنه لهذا العذر اى ما اثق ان اظفر بمن ارافقه فى الطريق فعلى هذا يكون الوجه من قبيل المجاز لما قال صاحب ٢٢

ولقدابعد من قال انه قيد للثلثة اذيضطرب ارتباط قوله وكافر مع ان المخل بالاقرار غيركافر عند بعض كما فصلناه (وكافر عند الخوارج) اذذهب جمهورهم الى ان كل معصية ولوصغيرة كفر وبعضهم ذهب الى ان الكبيرة كفر دون الصغيرة وكلام المص مشيرالى هذا المذهب بقوله (وخارج عن الايمان غيرداخل فى الكفر) فان هذا فى الكبيرة (عند المعتزلة) فانهم يثبتون المنزلة بين المنزلتين اى الكفر والايمان لانهم يجعلون الكفر ضد الايمان فيجوزارتفاعهما لانقيضه حتى يمتنع وانما قيدناه بذلك لان مراده فاسق اتفاقا الاانه مؤمن فاسق عند اهل السنة ومن تابعه فى ذلك وكون الفاسق مؤمنا مقيدبها كما سيجئ التفصيل فى قوله تعالى• ومايضل به الا الفاسقين• ولم يذكرحال جمهور المحدثين لما ذكرنا من ان كون العمل جزأ من الايمان بمعنى كونه جزأ من كماله فهم يحكمون بفسقه لابكفره ولابخروجه من الايمان وقداوضحناه سابقا * **قوله** (والذى يدل على انه التصديق وحده انه سبحانه وتعالى اضاف الايمان الى القلب) لما بين المذاهب حاول اثبات ماهوالصواب المختارلدى الاخبار ولم يتعرض لكون الايمان مجموع التصديق والاقرار لما سيجئ التنبيه عليه وترجيحه على غيره اى بما يدل على ان الايمان وضع فى الشرع للتصديق وحده لا لمجموع ثلثة بل لمجموع الامرين التصديق والاقرار انه تعالى اضاف الايمان اى نسبه واسنده الى القلب فالاضافة لغوى وهى فى الاصل الامالة وقد تطلق على تعلق خاص مثل كونه صفة وملابساله ملابسة تامة لالادنى ملابسة فانه تعالى جعل القلب ظرفا للايمان ولومجازا تارة واسند الايمان اليه ولوسلبا تارة اخرى فتكون بينهما ملابسة تامة فيكون الايمان من احواله * **قوله** (فقال) تفصيل لما اجمله (اولئك) اى الذين لم يوادوا اعداء الله (كتب فى قلوبهم الايمان) اى اثبته فيها وهودليل على خروج العمل من مفهوم الايمان فان جزء الثابت فى القلب يكون ثابتا فيه واعمال الجوارح لاتثبت فيه كذا قاله المص والمناقشة بانه يجوز ان يكون كتابة الايمان كناية عن لزوم قلوبهم التوجه بالايمان الذى هوعبارة عن مجموع الثلثة اوالامرين مدفوعة بان القرينة الصارفة عن ظاهره منتفية والاحتمال الناشئ لاعن دليل بل عن وهم لايعبأبه (وقلبه مطمئن بالايمان) لم تتغير عقيدته قال المص وفيه دليل على ان الايمان هوالتصديق بالقلب والاشكال بان الاطمينان بالقلب لايجب ان يكون بالتصديق لانه قديطمئن القلب والمآل فلم لم يجز اطمينان القلب بالاقرار والعمل الصالح سخيف جدا مبنى على الذهول عما قبل الكلام اذماله ان من تلفظ بكلمة الكفر وترك الاقرار لايضره حال الاكراه وحال كون قلبه ثابتا على عقيدته لم يتغير عن حاله (ولم تؤمن قلوبهم) اى المنافقين وجه الاستدلال مع انه نفى اذ النفى فرع الاثبات فاذا اثبت الايمان للقلوب كما فى موضع دل على المطلوب فكذا النفى (ولما يدخل الايمان فى قلوبكم) الخطاب للمنافقين حال من ضمير قولوا اى ولكن قولوا اسلمنا ولم تواطئ قلوبكم السنتكم بعد والكلام فيه مثل ماقبله ومعنى عدم دخوله فيها ماذكره المص من عدم التواطئ والتوافق فلايقال ان اتصاف الذات بالوصف لايعبر عنه بدخول الوصف فيه فلايقال فى بيان اتصاف الذات بالحمرة انه دخل فيه الحمرة * **قوله** (وعطف عليه العمل الصالح) قال فى سورة البقرة الاصل ان الشئ لايعطف على نفسه وعلى ماهوداخل فيه انتهى فلايعدل عن هذا الاصل مالم يتحقق صارف عنه وايضا لايكون من قبيل (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) اما اولا فلانه عطف الخاص على العام وهنا ليس كذلك بل هو كل وجزء واما ثانيا فلان النكتة المذكورة فى مثل هذه الآية منتفية ههنا واما تخصيص العمل بالنوافل فغريب اذ ترتب الثواب ورفع الحجاب على الفرائض والواجبات غاية الامرانه بالنوافل مع الواجبات يضاعف الاجر فى دار الثواب والنجاة عن العقاب (فى مواضع لاتحصى) وفيه مبالغة جدا اذالكثرة يعبر عنها بعدم الاحصاء قوله (وعطف) يفيدعدم ركنية العمل فقط ولايفيد عدم ركنية الاقرار فلايتم التقريب ومن هذا آخره الا ان يقال لاقائل بالفصل والدليل مسوق لعدم كونه عبارة عن مجموع امور ثلثة فاذا بطلت ركنية العمل بطلت ركنية الاقرار وفيه بحث * **قوله** (وقرنه بالمعاصى) عطف على عطف وشروع ببيان عدم الضرر بارتكاب المعاصى وان العمل اى ترك المنكرات ليس جزأ من الايمان وقدعرفت ان الترك بمعنى كف النفس من قبيل فعل الواجب كما نقلنا عن التلويح فالعمل فى قوله والعمل بمقتضاه شامل للتروك بهذا المعنى كشموله على فعل الفرائض والواجبات الوجودية (فقال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) تقاتلوا والجمع باعتبار المعنى فان كل طائفة جمع وجه الدلالة انه تعالى اثبت لهم الايمان مع الاقتتال المنهى عنه بالنظر الى احد الفريقين فان تعلق الحكم بشئ موصوف

٢٢ الكشاف بعدنقل حكاية ابى زيدعن العرب فحقيقة صرت ذاامن به اى ذاسكون وطمانينة قال الانبارى ابوزيد المذكور هوسعد بن اوس البصرى وكان سيبويه اذا قال سمعت الثقة اراد به ابازيد هذا فمعنى ماآمنت ان اجد صحابة ماصرت ذاسكون منه وطمانينة فان الذى امن وجد من نفسه سكونا وطمانينة كما ان من خاف من شئ يجد فى نفسه قلقا واضطرابا منه وفى الاساس ما امن بشئ اى ماصدق وماوثق

قوله وكلا الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب اى بالنظر الى اصل المعنى اللغوى واما بالنظر الى اصطلاح الشرع فالحمل على التصديق ارجح لما ان الايمان المعتبرشرعا نفس التصديق اوالتصديق داخل فيه وهواعظم اركانه

قوله فمن اخل بالاعتقاد وحده فهومنافق اى من اخل بالتصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم واتى بالشهادتين وعمل منافق مخف كفره ومظهرمادل على التصديق ومن اخل بالاقرار وحده اومايقوم مقامه كالاشارة من الاخرس ولكن وجد فى قلبه التصديق وفى ظاهره الاعمال الصالحة فهوكافرظاهرا ومؤمن فيما بينه وبين الله عند بعضهم وكافر عندآخرين ففى قوله على الاطلاق فكافر نظر فان من عرف الله بالدليل ولم يجد فى الوقت مايتلفظ بالشهادة هل يحكم بايمانه وكذا لووجد من الوقت ماامكنه التلفظ به روى عن الامام الغزالى رحمه الله نعم والامتناع من النطق الواجب يجرى مجرى المعاصى التى تؤتى مع الايمان ومن اخل بالعمل وحده دون التصديق والاقرارفهوفاسق وفاقا ويفهم من قوله هذا ان المخل بالعمل وحده مؤمن فاسق وليس بكافر عند جمهور المحدثين ايضا وهذا ينفى ماقالوا ان الايمان مجموع امورثلاثة فان سلب احد اجزاء الشئ يستلزم سلبه

قوله والذى يدل على انه التصديق وحده اى والدليل الدال على ان الايمان مجرد التصديق القلبى بلامقارنة القول والعمل ان الله تعالى اضاف الايمان فى كتابه الكريم الى القلب وعطف عليه العمل الصالح ولوكان العمل داخلا فى الايمان لما احتيج الى اعادة ذكره وقرنه بالمعاصى وقال• وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا• الاية فاثبت الايمان مع وجود القتال وقال•ياايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى• فانه اثبت القتل مع الايمان اذ لاقصاص حيث لاقتل وقال• الذين امنوا• الاية• فانها تفيد اجتماع الايمان مع الظلم والالم يكن لنفى الظلم فائدة

قوله مع مافيه من قلة التغير فى محل النصب حال من فاعل يدل فى قوله والذين يدل على انه مجرد ٣٢

بصفة يدل على حصول تلك الصفة حال التعلق نص عليه سيبويه كذا قيل فلوكان ترك المعاصى بمعنى كف النفس عنها جزأ من الايمان لماثبت لهم الايمان لانتفائه بانتفاء جزئه (•ياايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى•) الفاء للسببية كهى فى قوله تعالى •لمتننى فيه• الآية والقتلى جمع قتيل والاتيان بصيغة الجمع للاهتمام فى المنع عن التعدى فانه اذاكان ممنوعا فى قتيل جماعة فالمنع عنه فى قتيل واحد بطريق الاولى فاثبت فيها الايمان مع القتل الموجب للقصاص وهوالقتل عمدا الذى هو اكبرالكبائر بعد الاشراك يرد عليه ان اثبات الايمان فى مثل هاتين الآيتين لم لايجوز باعتبار ماكان فتأمل (الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) اى بمعصية غيرالكفر وهووان كان قول البعض ومرجوحا عند المص اذالمختار عنده الشرك فلايناسب ايراده هنا لكنه اختارهنا وجه الدلالة ان اللبس يقتضى استتار الملبوس بالملبوس به فتفيد اجتماع الايمان مع المناهى وفى بيانه هذا يؤيد ماذكرنا ان المنقول عن الشافعى وهوكون العمل جزأ من الايمان مأول بانه جزء من كماله ولاننكره فالنزاع لفظى ثم قيل ان كل واحد من هذه الادلة وان كان محلا للمناقشة لكن بالمجموع يحصل الطمانينة انتهى ولعل لهذا اوردالايات المتعددة ولم يكتف بالاية الواحدة لكن ظم الظن الى الظن لايفيدالقطع فالاولى ماذكرنامن ان الاحتمال لاعن دليل لايعتدبه * **قوله** (مع مافيه من قلة التغير) اشارة الى الدليل العقلى بعد بيانه الدليل النقلى وجعله اصلا بادخال مع (لانه اقرب الى الاصل) اذاصله وهوالمعنى اللغوى التصديق المطلق فاذا كان المعنى الشرعى التصديق الخاص يكون التفاوت بينهما قليلا وهوالمتعارف فى المنقولات واما فى قولهم فمع ذلك زيادة الاقرار والعمل وفى بعض النسخ وانه اقرب الى الاصل لظهور القرب بين المطلق والمقيد واما فى النسخة الاولى فتعليل لماقبله والقول بانه سرهذا الاختلاف وترجيح ماذكر راجع الى ان المكلف الروح فقط والبدن آلة لها ومركب اوالبدن اومجموعهما فان قلنا بالاول فهو التصديق وان قلنا بغيره فهو يعتبر عمل اللسان والجوارح ضعيف اما اولا فلان مقتضى ماذكره اوسلم صح اعتبار عمل اللسان دون عمل الجوارح كما حقق فى التوضيح والتلويح واما ثانيا فلان كون المكلف مجموع البدن والروح هوالمختار واما ثالثا فلان هذا الاختلاف راجع الى ان الاعمال ركن من الايمان وان المخل بها يخرج متمسكين بظواهر الايات والاحاديث وعند اهل الحق ان الايمان هوالتصديق فقط اوالاقرارمعه واجابوا عن شبهاتهم كما فصل فى علم الكلام * **قوله** (وهومتعين الارادة فى الآية) الظاهر ان هذه جملة حالية كان قوله مع مافيه كذلك والمعنى انه يدل على ان الايمان مجرد التصديق ماذكرنا مقرونا بمافيه الخ والوفاق المذكور بيننا وبين المعتزلة والخوارج والمعنى وهومتعين الارادة من المعانى الشرعية فلاينافى قوله فيماسبق وكلا الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب فمعنى * **قوله** (اذالمعدى بالباء هوالتصديق وفاقا) اى لاالمجموع فلذا قالوا ان النزاع فى لفظ الايمان اذالم يكن موصولا بالباء كما فى النصوص السابقة كذا قالوا وحينئذ يرد عليه انه لاوجه لايراد صورة الوفاق فى بيان الاستدلال على ان الايمان هو التصديق وحده ثم ان كلام المص بناء على الوجه الراجح وهوكون الباء للصلة وهذا كاف فى مرامه فلاينافيه ماسيأتى من جواز كونها للمصاحبة اوللآلة وان مراده بالتصديق المعنى الشرعى فان ضميرهو فى قوله وهومتعين نقل عن الامام انه قال اجمعنا على ان الايمان المعدى بالباء يجرى على طريقة اهل اللغة اما اذاذكرغير معدى فقد اتفقوا على انه منقول عن المسمى اللغوى وهوالتصديق الى معنى آخر وهذا مخالف لماتقرر من انه اذاوقع فى القرآن لفظ يصح حمله على المعنى اللغوى والشرعى يتعين حمله على المعنى الشرعى كما نقلناه سابقا عن المرآة وان قيل ان المعدى بالباء على المعنى اللغوى قبل ذكر معموله وبعد ذكره يكون بالمعنى الشرعى اذ مطلق التصديق يتحقق حينئذ فى ضمن المقيد الشرعى لاغيرفح يرتفع النزاع والافارادة المعنى الشرعى اولايحتاج الى التجريد اوالتأكيد وارادة المعنى اللغوى مطلقا اومحققا فى ضمن المقيد الغيرالشرعى ممالامجال فيه * **قوله** (ثم اختلفوا فى ان مجرد التصديق) لماثبت ان الايمان هوالتصديق وحده حاول بيان اختلاف القائلين بانه هوالتصديق اذبيان الاختلاف موقوف على الاول ولهذا اورد هذا بثم الدالة على التراخى (بالقلب) وتركه اولى (هل هوكاف) فى كونه مؤمنا عندالله تعالى (لانه المقصود) من التكليف ٢ واما الاقرار فانما هو لاجراء الاحكام الدنيوية كالصلوة عليه والدفن فى مقابر المسلمين واسقاط الجزية والخراج وغيرذلك وهذا منقول عن الاشاعرة والراجح عندهم فمن صدق بقلبه وترك الاقرارمع تمكنه منه لكن لاعلى وجه الاباء كان مؤمنا بينه وبين الله تعالى ويكون مقره الجنة (ام لابد من

٢٣ التصديق ماذكره مقرونا مع مافى التصديق من قلة التغير فان الايمان المعبرعند القائلين بانه التصديق وحده هوالتصديق الجازم المطابق للواقع وهوقلما يقبل التغير بتشكك المشكك بخلاف القول والعمل فانهما ينعدمان كثيرا بعد وجودهما وقلة طريان العدم للتصديق يدل على انه اصل بالنسبة الى القول والعمل فهذا ايضا مما يدل على ان الايمان هوالتصديق فقط

٢ وذلك لان للايمان وجودا عينيا يترتب عليه آثاره وهوالحاصل للقلب بحسب ارتفاع الحجاب بينه وبين الحق ووجودا ذهنيا وهوملاحظة ذلك النور ووجودا لفظيا وهوان شهادة ان لااله الاالله والوجود العينى هوالاصل باقى الوجودات هوالفرع والتابع كذا نقل عن النيسابورى وهذا بيان مسلك الطائفة الاولى فلايرد عليه ان من جعل الشهادة ركنا كلمة يقول الشهادة ليست اخبارا عن عقد القلب بل انشاء عقدو ابتداء شهادة والتزام كذا فى الاحياء انتهى على انه يخالف ماذكره صاحب كشف البزدوى من ان اللسان لماكان معبرا عما فى القلب الخ وايضا على ماذكر فى الاحياء يلزم ان لايحتمل السقوط كالتصديق مهد

قوله وانه اقرب عطف على قوله انه سبحانه قال حجة الاسلام روح الله روحه فى الاحياء وللاسلام والايمان حكمان اخروى ودنيوى اما الاخروى فهوالاخراج من النار ومنع التخليد اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وقد اختلفوا فى ان هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا عنه بان الايمان ماذا فمن قائل يقول انه مجرد العقد ومن قائل انه عقد بالقلب وشهادة باللسان ومن قائل يزيد ثالثا وهوالعمل بالاركان ونحن نكشف الغطاء عنه ونقول من جمع بين هذه الثلث فلاخلاف فى ان مستقره الجنة وهذه درجة الدرجة الثانية ان يوجد اثنان وبعض الثالث وهوالقول والعقد وبعض الاعمال ولكن ارتكب صاحبه كبيرة اوبعض الكبائر فعندهذا قالت المعتزلة خرج بهذا عن الايمان ولم يدخل فى الكفر بل اسمه الفاسق وهوعلى منزلة بين منزلتين وهومخلد فى النار وهذا باطل كما سنذكره الدرجة الثالثة ان يوجد التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون الاعمال والجوارح وقد اختلفوا فى حكمه فقال ابوطالب المكى رحمه الله العمل من الايمان ولايتم دونه وادعى الاجماع فيه واستدل بادلة تشعر بنقيض غرضه كقوله تعالى• الذين امنوا وعملوا الصالحات• اذهذا يدل على ان العمل وراء الايمان لامن نفس الايمان والافيكون العمل فى حكم المعاد ٢٤

اقتران الاقرار) اى غير كاف بل لابد من انضمام الاقرار به (للتمكن منه) اى بالتصديق فى كونه مؤمنا بينه و بين الله تعالى وحاصله ان الاقرار ركن آخر من الايمان الا ان الاصل هو التصديق ولهذا قارن الاقرار فمن صدق بقلبه وترك الاقرار مع التمكن منه يكون كافرا مؤبدا فى النار وهذا هو الراجح عند اصحابنا وقدمر التفصيل بما لامزيد عليه بقى الاشكال بانه بعد كون حقيقة الايمان التصديق وحده فكيف يعد الاقرار جزأ من حقيقته وجوابه على ماشير اليه فى كشف البزدوى ان الاقرار ليس معدن التصديق الذى هو الاصل فى الايمان وهذا يقتضى ان لايكون الاقرار ركنا لكن اللسان لما كان معبرا عما فى القلب كان الاقرار دليلا على التصديق وجودا او عدما فيصح ان يكون ركنا يحتمل السقوط فيكون جزأ معتبرا معه فى حالة الاختيار حتى يكون عدمه فى غير حالة الاكراه دليلا على عدم التصديق فالركنية بهذا الاعتبار اعنى باعتبار كونه دليلا على التصديق الذى وضع لفظ الايمان له فى الشرع لاينافى كون حقيقة الايمان التصديق وحده فان قيل لم لايجوز ان يكون مراد القائل بانه لابد من انضمام الاقرار الانضمام على وجه كونه شرطا خارجا عن مسماه فلا اشكال قلنا ان اريد بالشرط الخارج عن مسماه الشرط فى اجراء الاحكام الدنيوية فهو مسلك الطائفة الاولى فالوجه ماذكرناه هكذا ينبغى ان يحقق هذا المرام لانه مشتبه الاعلام قوله للمتمكن منه قدمر التوضيح فى الدرس السابق * قوله (ولعل الحق هو الثانى) وهو كون الاقرار جزأ معتبرا مع التصديق ولم يجزم لتعارض الادلة ولكون الدليل القائم على حقيقته مجابا بماسيجئ وعدم كون الاقرار ركنا هو الراجح عند الاشاعرة ومنهم المص (لانه تعالى ذم المعاند اكثر من ذم الجاهل المقصر) المعاند من عرف الحق يقينا وجحده والجاهل المقصر من لايعرف الحق لتقصيره فى النظر الصحيح حيث قال تعالى • ومنهم اميون لايعلمون الكتاب الا امانى • الآية فى ذم الجاهل وقال تعالى • فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم • الآية * قوله (ولمانع ان يجعل الذم للانكار) اى لمن منع انضمام الاقرار الى التصديق ان يقول الذم المذكور لانكار الحق مع معرفته وقدمر ان من ترك الاقرار اباء وعنادا فهو كافر بالاتفاق ركنا كان الاقرار اولا اذلاشك انه علامة التكذيب (لالعدم الاقرار للمتمكن منه) فان ترك الاقرار مع تمكنه لاعلى وجه الاباء لايضر التصديق الذى هو الايمان وانما يضر اجراء الاحكام الدنيوية عليه وهنا مذهب رابع اختاره الكرامية وهو ان الايمان الاقرار فقط كما سيشير اليه المصنف فى تفسير قوله تعالى • وماهم بمؤمنين • ولم يلتفت هنا لظهور فساده فحاصل المذاهب ان الايمان اما اسم لفعل القلب فقط او لفعل اللسانى فقط او لفعلهما جميعا وحدهما او مع فعل سائر الجوارح * قوله (والغيب مصدر) يقال غاب الشئ غيبا وغيبة وغيابا ومغيبة (وصفت به) اى الذات اى يقال شئ غيب (للمبالغة) بجعله كانه هو فيكون اسناده الى الذات مجازا عقليا ثم اقيم مقام الذات واسم الفاعل ولم يلتفت الى كونه مصدرا بمعنى المفعول لماذكره ابو حيان فى البحر من ان الغيب مصدر غاب وهو لازم فلايبنى منه اسم المفعول (كالشهادة فى قوله تعالى • عالم الغيب والشهادة) وهى ايضا مصدر (وصفت به) الذات للمبالغة ثم اقيم مقام اسم الفاعل اى الشاهد وهو مايحس ويشاهد ولكونها اعرف فى هذا جعلها مشبها بها لكن الاولى وكذا الشهادة * قوله (والعرب تسمى المطمئن) بفتح الهمزة اسم مكان فلامجاز وبكسرها اسم فاعل تجوزا فى الاسم والتذكير على هذا الاعتبار صفة المكان واما على كونه اسم مكان فلايحتاج الى التوجيه ٢ وهى الوهدة المنخفضة (من الارض غيبا) مجازا لغويا لانه لايغيب عن الحس بالكلية بل فى الجملة ولهذا قال والعرب تسمى الخ والافجميع الالفاظ اللغوية تسمى العرب معناها وايضا فيه استشهاد على اطلاق المصدر على الذات (والجمصة) بفتح الحاء وسكون الميم وفتح الصاد الحفرة الكائنة فى الجنب متصلة بالكلية بضم الكاف واحدة الكليتين وهما يكونان فى جنبي كل حيوان يقال بالفارسية كرده وهى فى الاصل الجوعة سمى به الحفرة المذكورة لانه يعلم منه جوع الحيوان وشبعه قوله (التى تلى الكلية) وصف موضح قيل والمقصود ان الغيب جاء اسم جامد غير المصدر لانه تأييد لقوله مصدر وصف به لانه لامبالغة فيه اصلا وهذا بعيد فالوجه ماتقدم ثم تسمية الجمصة (غيبا) غير واضح لانه فى حال الجوعة ظاهر وبعد الشبع لايبقى حفرة فلايسمى حمصة * قوله (اوفيعل) عطف على قوله مصدر وصف به وهو فى الاصل غيب بالتشديد على وزن فيعل (خفف) بحذف احدى اليائين فصار وزنه فيل اوفعل (كقيل) اصله قيل بالتشديد ثم خفف فصار قيل بفتح القاف واحد اقيال اواقوال وهو الملك دون الملك الاعظم من ملوك

٢٤ والعجب انه ادعى الاجماع فى هذا وهو مع ذلك ينقل قوله صلى الله عليه وسلم لايكفر احد الابجحوده لما اقربه وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد فى النار بسبب الكبائر والقائل هذا قائل بعين مذهب المعتزلة اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات فى الحال فهل هو فى الجنة فلا بد وان يقول نعم وفيه حكم بوجود الايمان دون العمل فنزيد ونقول لو بقى حيا حتى لو دخل وقت صلاة واحدة فتركها ثم مات اوزنى ثم مات فهل يخلد فى النار فان قال نعم فهو مراد المعتزلة وان قال لا فهو تصريح بان العمل ليس ركنا من نفس الايمان ولا شرطا فى وجوده ولا فى استحقاق الجنة به وان قال اردت به ان يعيش مدة طويلة ولا يصلى ولا يستدم على شئ من الاعمال الشرعية فما ضبط تلك المدة وما عدد الطاعات التى بتركها يبطل الايمان وما عدد الكبائر التى بارتكابها يبطل الايمان وهذا لايمكن التحكم بتقديره ولم يصر اليه صائر الدرجة الرابعة ان يوجد التصديق بالقلب فقبل ان ينطق باللسان ويشتغل بالاعمال مات فهل نقول مات مؤمنا بينه وبين الله وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول لتمام الايمان يقول هذا مات قبل الايمان وهو فاسد اذ قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف يخلد ولم يشترط فى حديث جبريل للايمان الا التصديق بالله وملائكته واليوم الآخر كما سبق الدرجة الخامسة ان يصدق بالقلب ويساعده من العمر مهلة النطق بكلمتى الشهادة وعلم بوجوبهما ولكنه لم ينطق بهما فيحتمل ان يجعل امتناعه من النطق كامتناعه من الصلاة ونقول هو مؤمن غير مخلد فى النار والايمان هو التصديق المحض واللسان ترجمان الايمان فلابد وان يكون الايمان موجودا بتمامه قبل اللسان حتى يترجمه اللسان وهذا هو الاظهر اذلامستندا لاتباع موجب الالفاظ ووضع اللسان ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وقد قال عليه الصلاة والسلام يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان ولاينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب كما لاينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب وقال قائلون القول ركن له ليس كلمة الشهادة اخبارا عن القلب بل هو انشاء عقد وابتداء شهادة والتزام والاول اظهر وقد غلا فى هذا انتظار طائفة المرجئة فقالوا هذا لايدخل النار اصلا وقالوا ان المؤمن وان عصى فلايدخل النار وسنبطل ذلك عليهم الدرجة السادسة ان يقول بلسانه لااله الا الله ٢٥

٢ اذ ادخال التاء فى اسم المكان ليس بقياسى مطرد بل هو مقصور على السماع والتفصيل فى الجار بردى

منه

جبر ينفذ مايقول كانه الذى له القول قال لاينبغى ان يدعى فى قبل وامثاله ذلك حتى يسمع من العرب مثقلا كنظائره نحو ميت وهين فانه سمعت مخففة ومثقلة ولعل لهذا اخر الشيخان هذا الاحتمال مع ان الوصف حينئذ لكونه صفة مشبهة على ظاهره وايضا تفوت فيه المبالغة المذكورة * قوله (والمراد به) اى بالغيب (الخفى الذى لايدركه الحس) اى لايقع تحت ادراك الحواس الظاهرة مطلقا (ولا يقتضيه بداهة العقل وهو قسمان) وان ادرك بالعقل ولذا لم يقل ولايدركه العقل والمراد ببداهة العقل مالايحتاج الى فكر ونظر من بدأه بداهة وبدها اذا بغت وفاجا وفى الكشاف والمراد به الخفى الذى لاينفذ فيه ابتداء الاعلم اللطيف الخبير وانما نعلم منه نحن مااعلمناه اونصب لنا دليلا عليه ولهذا لايجوز ان يطلق فيقال فلان يعلم الغيب انتهى وماذكره المصنف اولى لانه اوضح فى المقصود وان سلم ان هذا بعينه ماذكره المصنف الا ان كلام المصنف لايتناول الخبر الصادق من اسباب العلم ولو قيل ان هذا مندرج تحت بداهة العقل مع مافيه من اباء البداهة يكون ذكر الحس مستدركا فانه داخل فيه ايضا اذ مرجع الكل هو العقل فالحواس آلة ويمكن العناية فتأمل * قوله (قسم لادليل عليه) فضلا عن نصبه اذ النصب يقتضى وجود الدليل فاريد هنا نفى الدليل لانصبه اذ نفى نصبه اعم من وجوده وعدمه والمراد عدمه والمعنى قسم لايعرف له سبيل لنا اليه اصلا لا بالحس ولا بالعقل بديهة او نظرية ولابسبب من الاسباب الا باعلامه تعالى * قوله (وهو المعنى بقوله تعالى • وعنده مفاتح الغيب •) الآية بناء على ان المفاتح جمع مفتح بالفتح بمعنى المخازن فيفيد اختصاص علم غيب به تعالى لدلالة قوله (لايعلمها الا هو) واما اذا جعلت جمع مفتح بالكسر فيكون جعل كون مفاتح الغيب عنده كناية عن اختصاص علم غيب لادليل عليه به تعالى وسيأتى توضيحه فى تفسير هذه الآية ان شاء الله تعالى * قوله (وقسم نصب عليه دليل) يعرف ذلك الغيب بالنظر الصحيح ولهذا قيد فيما مر ببداهة العقل احتراز عنه (كالصانع وصفاته) فانه تعالى تعرفه بالآيات المنصوبة فى الآفاق وفى انفسنا وبالنظر الصحيح فيها وقيل والغيب والغائب مايجوز عليه الحضور والغيبة واطلاق المتكلمين قولهم قياس الغائب على الشاهد لايصلح سنداله وجوابه ان السلف مطبقون على تفسيرها بماذكر وكفى بناسندا قيل وليس فيها اطلاقه عليه بخصوصه فليس هذا من قبيل التسمية ولوسلم هذا فيما نحن فيه لايسلم فى قولهم قياس الغائب على الشاهد فالاولى ان يكتفى بقوله فليس هذا من قبيل التسمية والقول بانه يقال الله غيب ولايقال انه غائب ويعنون بالغائب مالايراك ولا تراه وبالغيب مالاتراه انت ضعيف لمامر من تعبير السلف فى قياس الغائب على الشاهد والتفسير المذكور غير منقول عن السلف ثم جواز اطلاق الصانع عليه بماورد فى حديث مسند وهو ان الله تعالى صانع كل صانع وصنعته كذا قيل وهذا مبنى على جواز الاطلاق بخبر الآحاد وهو المختار (واليوم الآخر واحواله) فانها وان كانت غائبة عنا لكنه نصب عليها دليل قطعى * قوله (وهو المراد به فى هذه الآية) فالغيب الذى يؤمنون به الله تعالى وصفاته ومايجب اعتقاده اجمالا او تفصيلا وعدم كون المراد القسم الاول اذ لايمكن التصديق بما لاطريق اليه بخصوصه وباعتبار انه لايعلمه الا الله تعالى داخل فى القسم الثانى حيث نصب عليه دليل نقلى وهو قوله تعالى • وعنده مفاتح الغيب • الآية ولايبعد ان يكون تعرضه لهذا القسم الاول ونقل هذه الآية للاشارة الى هذه الدقيقة البارعة فلله دره ما ادق نظره تغمده الله بغفرانه * قوله (هذا) اى ارادة القسم الاخير (اذا جعلته) اى قوله بالغيب (صلة للايمان) اى المفعول به بواسطة حرف الجار الصلة فى اصطلاح النحاة صلة الموصول والمفعول به بواسطة الحرف وتطلق على الزائد كالباء فى كفى بالله ولدفع هذا الاحتمال قال (واوقعته موقع المفعول به) فالضمائر راجعة الى قوله بالغيب لا الى الباء لاباه قوله واوقعته اذلا وجه رجوع ضميره الى الباء والتفكيك خلاف الظاهر واطلاقه على المفعول به بواسطة الحرف مصرح به فى اصطلاحهم كاطلاقهم على حرف الجر زائد اوغير زائد قدمه لان تعدية الايمان بالباء كثير فى استعمالاتهم بخلاف الآخيرين ولهذا قال فيماسبق وهو متعين الارادة الخ ولم يلتفت الى الاحتمالين الاخيرين توهينا لهما ٢ ولذا اورد هنا اذ للتحقيق وفى الثانى ان للشك وفى الثالث وقيل * قوله (وان جعلته حالا) فعلى هذا يكون الايمان بمعنى التصديق الشرعى بلا تضمين معنى الاعتراف ولا تجوز فى الوثوق والغيبة صفة للمؤمنين والمؤمن به محذوف للتعميم مع الاختصار ويخالف الاول من وجوه ثلثة وايضا لايحتاج فيه الى التجريد اوالتأكيد فى حمله على التصديق الشرعى بخلافه فى الاول اذا حمل على التصديق الشرعى (على تقدير

٢٥ محمد رسول الله ولكن لم يصدق بقلبه فلانشك فى ان هذا فى حكم الآخرة من الكفار وانه مخلد فى النار ولانشك انه فى حكم الدنيا الذى يتعلق بالائمة والولاة من المسلمين لان قلبه لايطلع عليه ثم قال رحمه الله فان قلت فما شبهة المعتزلة والمرجئة وما حجة بطلان قولهم فاقول شبهتهم عمومات القرآن اما المرجئة قالوا لايدخل المؤمن النار وان اتى بكل المعاصى لقوله تعالى • فمن يؤمن بربه فلايخاف بخسا ولارهقا • ولقوله تعالى • والذين آمنوا بالله ورسله اولئك هم الصديقون • وقوله تعالى • كلما القى فيها فوج • وقوله كلما القى عام فينبغى ان يكون كل فوج القى فيها مكذبا ولقوله لايصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى وهذا حصر واثبات ونفى ولقوله من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون والايمان رأس الحسنات ولقوله تعالى • والله يحب المحسنين • وقال الله تعالى • انا لانضيع اجر من احسن عملا • ولاحجة لهم فى ذلك حيث ذكر الايمان بهذه الآيات اريد به الايمان مع العمل ودليل هذا التأويل اخبار كثيرة فى معاقبة العاصيين ومقادير العقاب وقوله يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان فكيف يخرج اذا لم يدخل ومن القرآن قوله تعالى • ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء • والاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام وقوله تعالى • ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتخصيصه بالكفر تحكم وقوله الا ان الظالمين فى عذاب مقيم وقال تعالى • ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم فى النار فهذه العمومات فى معارضة عموماتهم ولابد من تسليط التخصيص والتأويل على الجانبين لان الاخبار مصرحة بان العصاة يعذبون بل قوله تعالى • وان منكم الا واردها • كالصريح فى ان ذلك لابد منه للكل اذ لايخلو مؤمن عن ذنب يرتكبه وقوله لايصلاها الا الاشقى اراد به من جماعة مخصوصين اذ اراد بالاشقى شخصا معينا ايضا وقوله كلما القى فيها فوج اى فوج من الكفار وتخصيص العمومات قريب ومن هذه الآية وقع الاشعرى وطائفة من المتكلمين انكار صيغ العموم وان هذه الالفاظ يتوقف فيها الى ان ترد قرينة تدل على معناها واما المعتزلة فشبهتهم قوله تعالى • وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى • وقوله تعالى • والعصر ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات • وقوله • وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجى الذين اتقوا وقوله • ومن يعص الله ورسوله فان له ٢٦

٢ لما روى انى ومادوى وان كان مسوقا لتأييد كون المراد المؤمن به لكنه يصلح ان يكون تأييدا لهذا الوجه حين اريد به غير الصحابة

منه

ملتبسين بالغيب) اشارة الى ان الباء حينئذ للملابسة كما سيجئ لكن قوله ملتبسين بيان حاصل المعنى لا تقدير العامل (كان) اى الغيب (بمعنى الغيبة والخفاء) فلا ينافى كونه محسوسا اذ يعد كون المحسوس غائبا عن الحس والمحس يطلق عليه الغيب بمعنى الخفى لا بمعنى الامر الخفى كما كان كذلك فى الوجه الاول (والمعنى) اى حينئذ (انهم يؤمنون) بجميع ماجاء به النبى عليه السلام او يحدثون الايمان فيكون منزلا منزلة اللازم لكن لا يناسب المقام (غائبين عنكم بيان حاصل المعنى فلا محذور فى اسقاط الجار ونبه ايضا على ان المراد بغير الصحابة رضى الله تعالى عنهم لما روى ابن مسعود رضى الله تعالى عنه والا فلا محذور فى التعميم بان كان المعنى غائبين عنك حظابا ٢ للرسول عليه السلام بل هذا انسب لقوله (لا كالمنافقين الذين) ولمية التخصيص بغيرهم هو ان الصحابة رضى الله تعالى عنهم لمشاهدتهم للنبى عليه السلام او لمشاهدته عليه السلام لهم ومعجزاته وهو مما يجب الايمان به فليس ايمانهم كله بالغيب وكذا فى الوجه الاول ولو قيل المراد بالايمان بالغيب ثباتهم على الايمان بما فى الغيب الا يرى قوله لا كالمنافقين (• واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن •) فان المقابلة لهذا المعنى لا لذلك المعنى فيتم ومانقل عنه قدس سره من ان هذا مدح للمؤمنين بانهم ليسوا كالمنافقين بل حالهم فى الحضور والغيبة سواء انتهى ملخصا يؤيد هذا وكون الموصول موصولا لما قبله يقتضى العموم اذ المراد بالتقوى كما عرفت مجاز اولى وغير مختص بغيرهم فتخصيص الصفة يوجب اختلال الانتظام وتخصيص الموصوف ايضا يأبى عنه المقام اذ كون الكتاب هدى للاصحاب الكرام وافادة ذلك من اجل المرام وايضا هو الانسب لاظهار الحصر فى • اولئك هم المفلحون • فلا حاجة الى القول بانه يجوزان لا يخصصها اما على انه من اسناد ماللبعض الى الكل مثل بنو فلان قتلوا او التخصيص بالغيب لفضل الايمان فى الغيب وشرافته * **قوله** (اوعن المؤمن به لما روى ان ابن مسعود رضى الله عنه) عطف على عنكم والمراد بالمؤمن به النبى ٣ عليه السلام وفى الكشاف ويعضده ماروى ان اصحاب عبدالله ذكروا اصحاب رسول الله عليه السلام وايمانهم فقال ابن مسعود ان امر محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كان ٤ بينا لمن راه (قال والذى لا اله غيره ما امن احد افضل من ايمان بغيب ثم قرأ هذه الآية) انتهى فيكون المراد بالمؤمن به النبى عليه السلام وانما قال ويعضده لاحتمال عموم المؤمن به والاثر المذكور لكون النبى عليه السلام داخلا فى جملة المؤمن به ويكفى الدخول فى هذا فالباعث الى التخصيص قول ابن مسعود ان امر محمد الخ لعله من بعض الرواة اذ الدعاء والذكر باسمه الشريف ليس بمستحسن وابن مسعود هو عبدالله ابن مسعود وهو من اجل الصحابة وفقهائهم قيل وهذا اثر صحيح مخرج فى السنن موقوف عليه ثم قيل وبمعناه ماروى مرفوعا فى السنن ايضا ان ابا عبيدة بن الجراح قال يارسول الله هل احد خيرمنا اسلمنا وجاهدنا معك قال نعم يكونون قوم بعدكم يؤمنون بى ولم يرونى انتهى فالمناسب ان يتمسك بهذا الحديث المرفوع لقوته ثم المراد بقوله ما آمن مؤمن افضل من ايمان بالغيب ان ايمانا بالغيب افضل مما عداه لان هذا المعنى شايع فى العرف لهذا المبنى واما بالنظر الى اللغة فيحتمل المساواة ايضا والمعنى العرفى هو المتبادر ومن هذا ورد الاشكال بان هذا يفضى الى ان ايمانهم افضل من ايمان الصحابة رضى الله تعالى عنهم والجواب ان معنى كون ايمانهم افضل اشد اعتدادا واعجب حالا ممن آمن به بعد ماراه ومعجزاته عيانا وهو اسهل والايمان بالغيب اصعب والوصول اليه اتعب وهو من هذه الحيثية افضل واكثر ثوابا واما الصحابة رضى الله تعالى عنهم فهم خير الناس لنيلهم شرف القرب من الرسول عليه السلام وتزكية ظواهرهم وبواطنهم بالنور المقتبس من حضرة النبوة وملازمة الاستقامة وكمال الخشية والتقدس عن دنس المعصية والترقى من الغيبة الى الحضور وايمانهم فى القوة والوثاقة والضياء كبدر البدور ومن هذا قال عليه السلام لووزن ايمان ابى بكر رضى الله تعالى عنه مع ايمان جميع الخلايق لرجح فايمانهم بحسب الكيفية والشدة والطمأنينة افضل بمراتب كثيرة من ايمان غيرهم وجواز وجود منقبة فى المفضول مع عدم وجودها فى الفاضل مما لا ريب فيه والسقط * **قوله** (وقيل المراد بالغيب القلب لانه مستور) لانه غائب مخفى لكن صدق التعريف المذكور عليه غير ظاهر فيكون الغيب بمعنى الغيبة والخفاء كما فى الوجه الثانى فلا يضره كونه مدركا ببداهة العقل كما لا يضره كونه مدركا بالحواس فى الغيب او اشارة الى ان اللام فى الغيب للاستغراق وفيه نظر فى الوجه الثانى قوله (والمعنى) اى على هذا التقدير (يؤمنون بقلوبهم) وجمع القلوب لان الغيب مصدر ولو تم هذا الوجه لدل على ان الايمان هو التصديق قوله (لا كمن يقولون بافواههم ماليس فى قلوبهم) اى كالمنافق فيتحد ما آله

٢ قوله خطابا للرسول عليه السلام فلا يتوهم انه ح يكون عين الوجه الآتى وهو قوله اوعن المؤمن به فان بينهما فرقا ظاهرا ـه

٣ وكون المراد به النبى عليه السلام لا ينافى تناوله للصحابة اذ المراد به نبوته ورسالته وهى غير محسوسة ولا مدركة بالحس الا ان يقال ان معجزاته الدالة على النبوة لما كانت مشاهدة لهم كان المؤمن به محسوسا لهم دون من عداهم ويومى اليه اثر ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ـه

٤ واسقط المص شطر الاول اذ الاستدلال يتم بالشطر الاخير اذ صيغة التفضيل تقتضى ان قوله بالغيب صلة الايمان لا بمعنى غائبين عنكم ولا بمعنى القلب اذ لا يتحقق المفضل عليه وفيه مافيه الاولى ما يقال ان صدره كان معروفا بين اهل الحديث فاكتفى بايراد ماهو موضع الاستشهاد طلبا للايجاز ـه

٢٦ نار جهنم • وكل اية ذكر العمل الصالح مقرونا فيها بالايمان وقوله تعالى • ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم وهذه العمومات مخصوصة ايضا بدليل قوله تعالى • ويغفر مادون ذلك لمن يشاء • فينبغى ان تبقى له مشيئة فى مغفرة ماسوى الشرك ولذلك قوله عليه الصلاة والسلام يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وقوله ان الله لا يضيع اجر المحسنين فكيف يضيع اصل الايمان وجميع الطاعات بمعصية واحدة وقوله تعالى • ومن يقتل مؤمنا متعمدا اى لايمانه وقد ورد على مثل هذا السبب ثم قال رحمه الله فان قلت فقد مال الاختيار الى الايمان حاصل دون العمل وقد اشتهر عن السلف قولهم الايمان عقد وقول وعمل فما معناه قلنا لا يبعد ان يعد العمل من الايمان لانه مكمل له ومتمم كما يقال الرأس واليد من الانسان ومعلوم انه يخرج عن كونه انسانا بعدم الرأس ولا يخرج عنه بكونه مقطوع اليد وكذلك التسبيحات والتكبيرات من الصلاة وان كانت لا تبطل بفقدها والتصديق بالقلب من الايمان كالقلب من وجود الانسان اذ ينعدم بعدمه وبقية الطاعات كالاطراف وبعضها اعلى من بعض وقال صلى الله عليه وسلم لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن حقا والصحابة ما اعتقدوا مذهب المعتزلة فى الخروج عن الايمان بالزنا ولكن معناه غير مؤمن ايمانا كاملا كما يقال للعاجز المقطوع الاطراف هذا ليس بانسان اى ليس له الكمال الذى هو وراء حقيقة الانسانية ثم قال طاب رمسه فان قلت فقد اتفق السلف على ان الايمان يزيد وينقص يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية فاذا كان التصديق هو الايمان فلا يتصور فيه زيادة ونقصان فاقول السلف هم الشهود العدول ومالاحد عن قولهم ٢٧

مع الوجه الثانى على بعض احتمالاته * **قوله** (فالباء) الفاء للتفريع (على الاول للتعدية) اى جعل الفعل اللازم متعديا بتضمنه معنى التصيير بادخال الباء على فاعله فمعنى ذهبت بزيد صيرته ذاهبا فالمعنى هنا يصدقون الغيب لكن الغيب ليس فاعلا للفعل اللازم وفيه نوع التخلف للقاعدة المذكورة ولعل لهذا قال المص واوقعته موقع المفعول به ولم يقل وجعلته مفعولا به واما التعدية بمعنى ايصال الفعل الى معموله بواسطة حرف الجر فليس بمختص بالاول وايضا يحتاج فى الاول الى التضمين وعلى الثانى الى التقدير بخلاف الثالث * **قوله** (وعلى الثانى للمصاحبة) اشار الى ان الملابسة والمصاحبة لا فرق بينهما قيل فمن فرق بينهما بان الباء التى للمصاحبة متعلقة بمحذوف بخلاف التى للملابسة وادعى ان الفرق بينهما مشهور فقد ركب شطط. انتهى قال الرضى تكون الباء بمعنى مع وهى التى يقال لها باء المصاحبة نحو قوله تعالى • وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به • قيل ولا تكون بمعنى مع الا مستقرا والظاهر انه لا مانع من كونه لغوا انتهى ونقل بعض المحشين عكس ماذكره القائل الاول ٢ فقال قيل اذا جعلت الباء للمصاحبة لا يلزم ان يكون المتعلق محذوفا حتى يكون حالا فالوجه تعلق الباء بالايمان ومامر من تقدير الحال يعنى استصحابى لا من حاق اللفظ انتهى انظر هذا النزاع بلا طائل والاضطراب بين كلاهم فالحق ان الحالية فى كلام المصنف على ظاهرها وعليه اكثر المحققين من القدماء والمتأخرين وناهيك بيانهم فى بسم الله وقيل ان قصد بباء المصاحبة مجرد كون الفعل معمول مصاحب لمجرورها زمان تعلقه به من غير مشاركة فى معنى العامل فمستقر فى موضع الحال وان قصد مشاركته فيه فلغو فاشترت الفرس بسرجه يحتمل المعنيين بخلاف نحو مت بالعمامة فانه لا يحتمل اللغوية انتهى ومانحن فيه من قبيل نمت البارحة بالعمامة فيتعين الحالية ولا يحتمل اللغوية فمن ذهب اليها فقد لغى لغوا فاحشا لكن سهى فى جعل الباء متعلقة بدخلت فى دخلت عليه بثياب السفر فالقاعدة المذكورة هى الحق والصواب يجب حفظها على اولى الالباب وينكشف منها ان المصاحبة على تقدير الثانى بمعنى مع وهذا محمل ماذكره نجم الائمة الرضى وعلى تقدير الاول يكون بمعنى الملابسة وهذا اشار اليه المصنف هنا وبهذا التلفيق يرتفع النزاع بين العلماء (وعلى الثالث للالة) ١١ * **قوله** (اى يعدلون اركانها) الاولى ويعدلون اركانها لئلا يتوهم كون الواو زائدة ذكر ليقيمون الصلوة اربعة معان هى على الاولين استعارة تبعية وعلى الاخيرين مجاز مرسل فقدم الاقرب ثم الاقرب وكون بعض الوجوه كناية ضعيف واركان جمع ركن وركن الشئ جانبه وفى الاصطلاح جزء الشئ والموقوف عليه الخارج لا يسمى ركنا والمراد هنا افعالها لانها باسرها اجزاءها اما بحسب الوجود الشرعى نفسه وهى فرائضها او بحسب الاكمال والكيفية المعبر عنها بالاحسان وهى فرائضها وواجباتها وسننها وادابها قلبا وقالبا وهذا هو المراد هنا ومن ٣ هذا ويحفظونها من ان يقع الخ وتعديلها اى تسويتها اتيان تلك الاركان على وجه مشروع مع جمع الخاطر وسكون الظاهر والترقى الى مرتبة الاحسان كانه يرى مولاه الملك المنان هذا اذا اريد بالتقوى المرتبة الثانية او المرتبة الثالثة وان اريد بها المرتبة الاولى فالامور موكولة اليك اذ المراد بالاركان والاجزاء هنا مثل ماعرفت فى بحث الايمان من انها ينتفى الكل بانتفائها وينتفى كمال الكل بانتفائها فالتفاوت بهذا الاعتبار شايع ذايع * **قوله** (ويحفظونها) عطف تفسير وفيه تنبيه على ان التعديل هنا مستعار لهذا الحفظ (من ان يقع الزيغ) الميل عن الاستقامة (فى افعالها) اى الصلوة فالاضافة لادنى ملابسة اذ الفعل اى الايقاع على ماهو المعنى المصدرى او بمعنى الحاصل بالمصدر وهو المراد هنا للمصلى والمراد بها ما يعم التروك ايضا بمعنى كف النفس عن الافعال والاقوال المفسدة والموقعة للكراهة التحريمية والتنزيهية او التحريمية فقط ثم اشار الى كونها استعارة (بقوله من اقام العود اذا قومه) اى اذا سواه بازالة اعوجاجه فهو قويم تشبيها بالقائم ضد القاعد وتوضيحه ان الاقامة بالمعنى اللغوى جعل الشئ قائما اى منتصبا وهذا من خواص الاجسام ثم قيل اقام العود اذا قومه وازال اعوجاجه فصار ٤ قويما يشبه القائم ثم استعير من تسوية الاجسام لتسوية المعانى اى كتعديل الاركان لزيادة المناسبة بين الحقيقى والمجازى او بين المعنيين ولو جعلت الاستعارة من تحصيل القيام فى الاجسام لم تتحقق المناسبة بهذه المرتبة وقد قيل الاقامة بمعنى التسوية حقيقة فى الاعيان والمعانى فلا حاجة الى الاستعارة فعلى هذا معنى قوله من اقام العود من باب اقام العود لا بانه مستعار من اقام العود لكن كونها مجازا فى المعانى راجح مختار اذ التسوية لا توجد حقيقة فيها وايضا الاشتراك خلاف الاصل وقد صرح به غير واحد من النحول وانما حمله على ذلك كثرة الاستعمال فيها وهذا ضعيف اذ المجاز المشهور كثير الاستعمال ولو اراد انه حقيقة

٢ كلام فى كون باء المصاحبة ظرفا مستقرا اولغوا ـه

٣ قال الامام المراد بالصلوة الصلوة المفروضة انتهى فالاولى التعميم لان التعديل لازم فى الكل ولو سلم التخصيص فيعلم حال النفل بالاشارة ـه

٤ فصار قويما شبيها بالقائم اشارة الى ان اقام العود مستعار فى قومه وازال اعوجاجه ـه

٢٧ عدول فاذكره حق وانما الشان فى فهمه وفيه دليل على ان العمل ليس من اجزاء الايمان واركان وجوده بل هو مزيد عليه والزايد موجود والناقص موجود والشئ لا يزيد بذاته فلا يجوز ان يقال الانسان يزيد برأسه بل يقال يزيد بلحيته وسمنه ولا يجوز ان يقال الصلاة تزيد بالركوع والسجود بل تزيد بالاداب والسنن فهذا تصريح بان الايمان له وجود ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان ثم قال رحمه الله فان قلت فالاشكال قائم فى ان التصديق كيف يزيد وينقص وهو خطة واحدة فاقول اذا تركنا المداهنة ولم نكترث بتشغيب من يشغب فى وكشفنا الغطاء ارتفع الاشكال فنقول الايمان اسم مشترك يطلق على ثلاثة اوجه الاول انه يطلق على التصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشراح صدر وهو ايمان العوام بل الخلق كلهم الا الخواص وهذا الاعتقاد عقدة على القلب تارة تشتد وتقوى وتارة تضعف وتسترخى كالعقدة على الخيط مثلا ولا تستبعد هذا واعتبروا باليهودى فى صلابته فى عقيدته التى لا يمكن نزوعه منها بتخويف وتحذير ولا تخييل ووعظ ولا تحقيق وبرهان وكذا النصارى والمبتدعة ومنهم من يمكن تشكيكه بادنى كلام ويمكن استنزاله عن اعتقاده بادنى استمالة اوتخويف مع انه غير شاك فى عقده الاول ولكنهما يتفاوتان فى شدة التصميم وهذا موجود فى الاعتقاد الحق ايضا والعمل يؤثر فى نماء هذا التصميم وزيادته كما يؤثر سقى الماء فى نماء الاشجار ولذلك قال تعالى • فزادهم ايمانا • وقال تعالى • زادتهم ايمانا وقال • ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم • وقد قال عليه الصلاة والسلام فيما روى فى بعض الاخبار الايمان يزيد وينقص وذلك بتأثير الطاعات فى القلب وهذا لا يدركه الا من راقب احوال نفسه فى اوقات المواظبة على العبادة والتجرد لها بحضور القلب مع اوقات الفتور وادرك التفاوت فى السكون الى عقائد الايمان فى هذه الاحوال حتى يزيد عقده استعصاء على من يريد حله بالتشكيل بل من يعتقد فى اليتيم معنى الرحمة اذا عمل بموجب اعتقاده فمسح رأسه وتلطف به ادرك من باطنه تأكد الرحمة وتضاعفها بسبب ٢٨

عرفية فلامناقشة لكن كلامه آب عنه وماقيل من ان ماستداليه من ان التقويم عام للقيلتين من الاعيان والمعانى وحقيقة فيهما لا يستلزم كون الاقامة كذلك اذمعناها جعل غير المستقيم مستقيما بازالة اعوجاجه ولاشك ان التسوية المتعلقة بالمعانى معناها الاتيان بالمعنى على ماينبغى لاجعلها مستقيمة بعد ان لم تكن فمدفوع بانه لم لا يجوز ان يكون من قبيل ضيق فم البئر وهذا المعنى شايع ايضا * **قوله** (اويواظبون عليها) وظب على الامر وظبا ووظوبا وواظب عليه لازمه وداوم عليه فصيغة المفاعلة للمبالغة نبه المص على ان المواظبة تتعدى بعلى لكن الاقامة التى بمعنى المواظبة لا يلزم ان تتعدى بعلى كنطقت الحال بكذا بمعنى دلت مع ان الدلالة تتعدى بعلى وسره ان كون فعل بمعنى فعل آخر لايستلزم فيدالاتحاد فى الصلاة فلاحاجة الى ان فيه حذفا وايصالا * **قوله** (من قامت السوق اذا نفقت) اى معنى المواظبة للاقامة مأخوذ من هذا اوانه من بابه ومثله قال قدس سره انفاق السوق كانتصاب شخص فى حسن الحال وظهور التمام فاستعمل القيام فيه والاقامة فى انفاقها اى جعلها نافقة ثم استعيرت منه للمداومة على الشئ فان كلا من الانفاق والمداومة يجعل متعلقه مرغوبا متنافسا فيه متوجها اليه انتهى فمعنى قامت الصلوة نفقت ونفاقها كانتصاب شخص الى آخر ماذكره قدس سره فمعنى النفاق مجاز لاقيام فالقيام مستعار فيه والاقامة استعملت فى انفاقها اى جعلها نافقة استعارة ثم استعيرت منه للمداومة وانما لم تجعل الاقامة اولا للمداومة مع انها المقصودة لعدم المناسبة بينهما فيحتاج الى طول المسافة فقامت السوق (واقمتها اذا جعلتها نافقة) وقامت الصلوة واقمتها من باب واحد فكون معنى قوله من قامت السوق انه من بابه ومثله اولى من انه مأخوذ منه فلا اشكال بان المشابهة فى هذه الاستعارة خفية غايته ان لايكون مبتذلا عاميا وهذا كتشبيه البنفسج بنار الكبريت ولا ريب فى مقبوليته وقد اوضح قدس سره وجه الشبه بين القيام والنفاق و بين الاقامة والانفاق ثم بينه و بين الاقامة والمداومة اذ الاقامة المستعارة للمداومة بمعنى الانفاق لا بمعنى كون الشئ قائما منتصبا حتى يقال ان فى هذه المشابهة خفاء ولاشك فى ان المداومة الصلوة تجعل الصلوة ممارغب فيها كما ان الانفاق يجعل الشئ نافقا رايجا مرغوبا فيه فلا وجه للقول بان مداومة الصلوة لو سلم انها تناسب النفاق لكنها لا تناسب الانفاق اى جعل الشئ ممايرغب فيه الغير بل مناسبة المداومة للانفاق اظهر منها بالنفاق وايضا التجوز عن المجاز سواء كان المجاز واصلا الى مرتبة الحقيقة اولا مصرح به فى كلام المفسرين كقوله تعالى * واعتصموا بحبل الله جميعا * الآية وسيجئ فى كلام الكشاف ان التجوز من المجاز فى قوله الصلوة من الصلوين واما اعتبارهم العلاقة بين المعنى الحقيقى والمجازى دون المعنيين المجازيين اما مبنى على ماهو الغالب اوالمعنى المجازى الاول بمنزلة الاصل والحقيقة للمعنى المجازى الثانى اولكونه معلوما بالقايسة ولقد اغرب من قال انه لايجوز تفرع المجاز عن مجاز آخر وادعى ان المفهوم من كلام السيد ههنا وفى حاشيته لشرح المختصر ذلك ولم يدر ان كلامه قدس سره ههنا صريح فى جوازه حيث قال ثم استعيرت منه للمداومة الخ ولايذهب عليك ان المواظبة بدون تعديل الاركان وعكسه ليس ممايمدح به بل الممدوح من جمع بينهما فلايحسن التقابل وحمل لفظة اوعلى منع الخلو لامساغ فيه هنا لوجود المعنى الثالث والرابع الا ان يقال ان غرض المص بيان المعانى المحتملة هنا ولاينافيه اعتبار معنى آخرحين يراد منه معنى من المعانى المذكورة بقرينة تقتضيه فالمواظبة معتبرة حين ارادة التعديل وبالعكس لدليل دل على ان المواظبة بلا تعديل الاركان وبالعكس ليست بمعتبرة فى الشرع ولا كافية فى حصول التقوى * **قوله** (قال) اى الشاعر (شعر اقامت غزالة) علم امرأة شبيب الخارجى قتله الحجاج وهى من شجعان النساء لماقتل زوجها خرجت على الحجاج بعسكر تطلب دمه وحاربته سنة كاملة فهرب فهجمت عليه فصلت فى جامعه صلاة الصبح بسورة البقرة اظهارا لامتهانه وقصتها مشهورة كما فى كامل المبرد واليها يشير القائل يهجو الحجاج اسد على وفى الحروب نعامة فتخاء تنفر من صفير الصافر هلا برزت الى غزالة فى الوغاء بل كان قلبك فى جناحى طائر (سوق الضراب) استعارة مكنية وتخييلية شبه الضراب اى المضاربة بالسيوف فى الذهن بالاشياء الرايجة فى الرواج والكثرة واثبت له السوق تخييلا مرادا به معناه اذ المجاز فى الاسناد وجعله تمثيلية بعيد وابعد منه كون السوق استعارة مصرحة البيت لابن خريم الانصارى من بحر ٩ المتقارب كذا قالوا والاستشهاد لمجئ اقام السوق بمعنى جعلها نافقة اى رايجة (لاهل العراقين) اى الكوفة والبصرة (حولا) اى سنة كاملة (قميطا) بالطاء المهملة اى تاما تأكيد للحول دفعا لاحتمال المجاز اصل القميط مايشد بالقماط وهو مايشد به الصبى فى المهد قيل ومن جملة حكاياتها

٢٨ العمل به وكذلك معتقد التواضع اذا عمل بموجبه مقبلا اوساجدا لغيره احس من قلبه بالتواضع عنداقدامه على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب تصدر منها اعمال الجوارح ثم يعود اثر الاعمال اليها فيؤكدها و يزيدها الاطلاق الثانى ان يراد به التصديق والعمل جميعا كما قال عليه الصلاة والسلام الايمان بضع وسبعون بابا وكما قال عليه الصلاة والسلام لايزنى الزانى وهو مؤمن حين يزنى واذا دخل العمل فى مقتضى لفظ الايمان لم يخف زيادته ونقصانه وهل يؤثر ذلك فى زيادة الايمان الذى هو مجرد التصديق هذا فيه نظر وقد اشرنا الى انه مؤثر فيه الاطلاق الثالث ان يراد به التصديق اليقينى على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة وهذا ابعد الاقسام عن قبول الزيادة ولكن اقول الامر اليقينى الذى لاشك فيه يختلف طمانينته اليه وليس طمانينة النفس الى ان الاثنين اكثر من الواحد كطمانينة ان العالم مصنوع حادث وان كان لاشك فى واحد منهما بل التعيينات تختلف فى درجات الاتضاح ودرجات طمانينة النفس وقد ظهر فى جميع الاطلاقات ان ماقالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق وكيف لا وفى الاخبار انه يخرج من النار من فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وفى بعض المواضع فى حكم آخر مثقال دينار فاى الكل بمعنى لاختلاف مقاديره ان كان مافى القلب لايتفاوت تم كلامه وجه ضبط المذاهب لان الايمان لايخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو حينئذ اما فعل القلب فقط وهو التصديق القلب المذكور واما فعل الجوارح فقط وهو اما فعل اللسان وهو الكلمتان اوفعل غير اللسان وهو العمل بالطاعات واما فعل القلب والجوارح معا والجارحة اما اللسان وحده اوجميع الجوارح هذا وانما اطنبنا الكلام فى بحث الايمان بنقل المذاهب وتقرير ماهو الصحيح منها لان هذه الاية اول محل ذكر الايمان فيه من القرآن المجيد فلا بد هنا من الاستقصاء فى بيان حقيقته وثمراته ومكملاته حتى يتبين منه فى بواقى موارد وقوعه ان المراد به ماهو

قوله لانه تعالى ذم المعاند اكثر من الجاهل المقصر المعاند من عرف الحق ويعتقده بقلبه ولايقر به بلسانه والجاهل المقصر من لايعرف الحق لتقصيره فى النظر الصحيح

قوله وللمانع الخ اى وجه منع من منع اشتراط انضمام الاقرار به ان يجعل ذم المعاند المخل بالاقرار لاجل كون السكوت عنه مع القدرة عليه من دلائل الجحود قلبا الا لكون الاقرار من حيث انه اقرار ركنا من اركان الايمان وشرطا من شروطه

٩ قوله المتقارب صوابه الكامل كما لايخفى انتهى مصححه

العجبة حكاها ابن دريد وهى انها دخلت الكوفة ومعها ثلثون فارسا وكان فيها ثلثون الف مقاتل من اتباع الحجاج فصلت صلوة الصبح وقرأت فيها سورة البقرة ثم هرب الحجاج ومن معه * **قوله** (فانه اذا حوفظ عليها) اشارة الى وجه الشبه لكن الاولى اذا ووظب عليها كانه نبه به على ان المواظبة والمحافظة بمعنى واحد لكن فرق بينهما بان المداومة المواظبة على ادائها كما صرح به العلامة فى قوله تعالى على صلاتهم دائمون والمحافظة رعاية سننها وآدابها فالدوام راجع الى نفس الصلوة والمحافظة الى احوالها كذا نقل عن العلامة فى قوله تعالى * على صلاتهم يحافظون * لكن المصنف لايسلم المغايرة كما يفهم من تفسير هاتين الآيتين (كانت) اى الصلوة (كالنافق) وكان المصلى المواظب ايضا كالمنفق (الذى يرغب فيه) جعله مرغوبا فيه متوجها اليه بل هذا هو المناسب لمقام بيان الاقامة لكن المتداول بيان الثلاثى لكونه اصلا (واذا ضيعت كانت كالكاسد المرغوب عنه) * **قوله** (او يتشمرون لادائها) قال فى المصباح التشمر فى الامر السرعة فيه وشمر فى العبادة اذا اجتهد وبالغ والاداء لغة دفع ما يحق دفعه وتوفية كاداء الدين والامانة قال تعالى فليؤد الذى اؤتمن امانته وفى الاصطلاح اخص منه لانه عبارة عن فعل الشئ الذى عين له الشارع وقتا معينا فى وقته اولاداى جزء كان والقضاء الفعل بعده هذا هو الاصل الذى اراده المصنف هنا وقد يطلق القضاء بمعنى الاداء والاداء بمعنى القضاء (قوله من غير فتور ولاتوان) بيان ماهو المراد من تشمر ادائها (من قولهم قام بالامر واقامه اذا جد فيه وتجلد) اشار الى ان الباء للتعدية لان ماله اقامه ولما توهم ان يقال ان الاقامة اذا كانت مأخوذة من ذلك كان معناه على مقتضى التعدية جعلت الصلوة متجلدة ومتشمرة لا ان المصلى متشمر فى ادائها بلا فتور وايضا لايصح ذلك المعنى الا اذا وصفت الصلوة بما هو لفاعلها نحو جد جده اشار الى دفعه بقوله اذا جد فيه وتجلد فاشار الى ان الجد والتجلد على تقدير كون الباء للتعدية ايضا صفة المصلى دون الصلوة كذا قيل فالمانع من جعله كجد جده للمبالغة قال قدس سره وحقيقة قام بالامر والقيام به على الاعتناء بشانه ويلزمه التشمر والتجلد فاطلق القيام على لازمه ومنه قامت الحروب على ساقها اذا التحمت واشتدت كانها قامت وتشمرت لسلب الارواح وتخريب الابدان انتهى ومانحن فيه كان الصلوة قامت وتشمرت لاخراج المصلى عن عهدة ادائها والخلاص عن تبعة تركها وذلك لايتحقق ولو ادعاء الا بتشمر المصلى لادائها على وجه شرعى فتشمره لازم لجعلها متشمرة فكل من اقام بالامر واقامه استعمل فى لازم معناه وهو الجد والتجلد فيكون مجازا مرسلا وجعل الباء للملابسة بناء على ادعا انه مفهوم من كلامه قدس سره لا يفيد اذ النظم الشريف من اقامه لامن قام به فلا ريب فى ان المعنى على هذا يجعلون الصلوة متشمرة للمبالغة فى تشمر المصلى كانه بلغ تشمره مبلغا تجاوز الى صلاته فذكر قام به للمناسبة فلا تكون للملابسة بل للتعدية والنزاع فى مثل هذا خلاف التحرى نعم اذا جعل قوله تعالى * ويقيمون الصلوة * من باب الحذف والايصال لكان للنزاع فى ان الباء للملابسة فيكون التشمر صفة المصلى بلا عناية اوللتعدية فيحتاج الى التمحل وجه لكن لم ينقل هذا عن اثقاة وان ذهب اليه بعض اوالصواب ما القيناه اليك فمعنى قوله من قام بالامر الخ اى من بابه ومثله * **قوله** (وضده) اى ضد المذكور (قعد عن الامر وتقاعد) اى عن الامر يعنى ان الثلاثى والتقاعد بمعنى واحد والضدية بينهما باعتبار المعنى اللازم لهما فاذا كان فى الاول الجد والتجلد يكون فى الثانى التكاسل والفتور فالضدية فى المفهوم بهذا الاعتبار لا فى المركب فلا اشكال والضدية باعتبار اصل المعنى وهو القيام والقعود وان صحت لكن لايناسب المقام لعدم كونه مرادا من الكلام قيل ان عن تجئ للتعدية كما فى رضى عنه وارضاه فاى مانع من جعل قعد عنه بمعنى اقعده اى تركه واهمله على ان التعدية بمعنى التصيير مختص بالباء صرح به العارف الجامى فمعنى رضى عنه كونه بمعنى ارضاه وكون معنى قعد عنه اقعده سهو فاحش فلا يتم قولهم ان جعل الباء فى قام به للتعدية يبطله قولهم فى ضده قعد عن الامر لانه لازم قطعا لكن قعد عنه كونه بمعنى اقعده بناء على كون رضى عنه بمعنى ارضاه غير منقول عن السلف والقياس فى اللغة ليس بمقبول فالاولى فاى مانع من جعل ضد القيام المتعدى القعود اللازم باعتبار اللازم فان القيام المتعدى مستلزم للقيام اللازم على ان الضدية كما عرفت باعتبار المعنى اللازم فلا يضره كون احدهما متعديا والآخر لازما باعتبار اصل المعنى ولاتنس ماسبق من ان التشمر وحده لايكفى فى التقوى بل مع المداومة ومراعاة التعديل ثم الاولى او يتشمرون فى ادائها كما يشعر به قوله اذا جد فيه اذ يتشمرون لادائها يناسب المواظبة والمداومة وهذا ليس بمقصود والا يكون عين ماسبق بل المراد التشمر فى ادائها بلا فتور * **قوله** (او يؤدونها لاشتمالها

قوله والغيب مصدر وصف به للمبالغة ليس فى وصف ضمير بل القائم مقام فاعله هو الجار والمجرور اعنى به فالمعنى يؤمنون بما هو غيب اى غائب عن الحس وعن درك بداية العقول وفى الكشاف والمراد به الخفى الذى لاينفذ به ابتداء الا علم اللطيف الخبير وانما نعلم منه نحن ما اعلمناه اونصب لنا دليلا عليه وذلك نحو الصانع وصفاته والنبوات ومايتعلق بها والبعث والنشور والحساب والوعد والوعيد وغير ذلك فقوله وانما نعلم نحن ما اعلمناه اونصب لنا دليلا عليه تقسيم لما جمع فى حكم الغيب وقوله وذلك نحو الصانع وصفاته والنبوات ومايتعلق بها متعلق بقوله اونصب لنا دليلا وقوله والبعث والنشور الخ متعلق بقوله ما اعلمناه اى ما اعلمناه بالنص وهذا مبنى على ماقال الامام وهو ان كل مقدمة لا يمكن اثبات النقل بها الا بعد ثبوتها فانه لا يمكن اثباتها بالنقل وكلما كان اخبارا عن وقوع ما جاز وقوعه وجاز عدمه لايمكن معرفته الا بالحس او بالنقل ولاشبهة ان اثبات الصانع والنبوات من قبيل الاول واثبات الحشر والنشر ومايتعلق بهما من قبيل الثانى فقوله ما اعلمناه اشارة الى الدليل النقلى وقوله اونصب لنا دليلا اشارة الى الدليل العقلى قال الراغب الغيب مالا يقع تحت الحواس ولا تقتضيه بداهة العقول وانما يعلم لنا بواسطة علم ما واستشهاد به عليه واما بخبر الصادق

قوله والخمصة التى تلى الكلية الخمصة الحفرة من خمص الجرح اى سكن ورمه والاخمص ما دخل من باطن القدم فلم يصب الارض وهو خميص الحشا اى ضامر البطن ويقال ايضا للجوع

قوله خفف كقيل اصله قيل بالتشديد اشتقاقه من القيلولة بمعنى قائل يقال قوم قيل بالتشديد والتخفيف وقيل ايضا اسم رجل من عاد واسم ملك

قوله كالصانع وصفاته هو ما نصب عليه دليل من طريق العقل وقوله واليوم الآخر واحواله ما ثبت بدليل نقلى فالمراد بالدليل فى قوله وقسم نصب عليه دليل ما يعم العقلى والنقلى

قوله هذا اذا جعلته صلة الايمان الصلة فى اصطلاح النحاة المفعول به بواسطة حرف الجر

قوله وان جعلته حالا الخ فعلى هذا يكون الجار متعلقا بعامل محذوف وذلك العامل حال من واو يؤمنون والباء للمصاحبة والغيب بمعنى الغيبة والاختفاء فى غيبتهم اما عن المخاطبين بقول هم امنا بالغيب يؤمنون بالغيب معنى يخلصون فى ايمانهم ٢٢

على القيام) معنى رابع ليقيمون الصلوة * **قوله** (عبر عن الاداء بالاقامة) مجازا اولائم عبر عن ان يؤدونها
بقوله يقيمون الصلوة تبعا ففيه اشارة الى ان المجاز المرسل كالاستعارة يكون مجازا مرسلا بالتبع ككونه مجازا
بالاصالة وفيه تردد لماكانت التأدية والاداء واحدة أذ الاداء اسم مصدر للتأدية قال عبر عن الاداء ولم يقل عن
التأدية يعنى ذكر الاقامة واريد بها الاداء مجازا مرسلا والاداء فعل الصلوة فى وقتها المعين لها وهذا معنى
قول ائمة الاصول الاداء تسليم عين الواجب وفى اختياره على يصلون مع انه المراد واخصر تنبيه على انهم
يفعلون الصلوة فى وقتها ويسارعون الخروج عن عهدتها ويراعونها حق رعايتها وهذا المعنى هو الذى
رجحه المحقق السعد حيث قال انه لا يفهم من اقامة الصلوة الا اداؤها وايقاعها دون غيره من المعانى السابقة
ويؤيده عندى تعينه فى كثير من الاحاديث الصحيحة كحديث البخارى امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة فاذا فعلوا ذلك فقد عصموا منى ودماءهم واموالهم
الا بحق الاسلام ولا يخفى على ذى لب تعينه فيه انتهى وهذا عجيب منه اذ مجرد الاداء يكفى فى العصمة عن القتل
ونهب الاموال ولا كلام فيه وانما الكلام فى تحقق التقوى ولا ريب فى انه لا يكفى مجرد الاداء كما يشير اليه المص
بالصوت الاعلى معانه قيل عليه انه ان اراد ان القيام يطلق على الصلوة لكونه بعض اركانها ثم يؤخذ منه
الاقامة ورد عليه ان الهمزة ان جعلت للتعدية كان معنى اقامة الصلوة جعلت الصلوة مصلية وان جعلت للصيرورة
كان معنى اقام صار ذا صلاة فلا يصح ذكر الصلوة معه الا ان يجعل مفعولا مطلقا والكل مما لا يرتضيه الطبع
السليم وان اردت ان القيام لما كان ركنا منها كان فعله وايجاده اعنى الاقامة ركنا لها ايضا توجه عليه ان
ركنها فعل القيام بمعنى تحصيل هيئة القيام فى المصلى حال الصلوة لا بمعنى تحصيلها فى الصلوة وجعلها قائمة
فان قيل لعله اراد ان القيام جزء منها فيكون ايجاده اى الاقامة جزأ من ايجاد جميع اجزائها الذى هو اداؤها
فعبر عن ادائها بجزئه قلنا فمعنى يقيمون حينئذ يؤدون الصلوة فيحتاج فى ذكر الصلوة معه الى ارتكاب كونها
مفعولا مطلقا كذا نقل عنه قدس سره وهذا الايلايم قوله لاشتمالها على القيام فوجه المجاز كون الصلوة مشتملة على
القيام الذى هو ركنها او بنصره قوله كما عبر عنها بالقنوت واعتذر بعضهم بانه لما جعل فى الشرع التعبير عن الصلوة
التى فعل المصلى بجزئها شريعة جعل التعبير عن تحصيل كلها بتحصيل بعضها شريعة فعبر عن ادائها بالاقامة
التى هى تحصيل جزئها او يقيمون الصلوة تجريد وذهب البعض الى انه لا تجريد فيه اذ الاداء متعلق بالصلوة من غير
ان يكون الصلوة داخلة فى مفهومه وانت خبير بان العلاقة المعتبرة هى الكلية والجزئية لا تحصيلهما فالتعبير عن تحصيل
الكل بتحصيل البعض غير منقول اذ لا جزئية بينهما حتى يكون مجازا مرسلا واما جعل البعض الاقامة التى هى ايجاد
القيام جزء من ايجاد جميع اجزائها كما نقلناه آنفا فمن قبيل اشتباه العارض بالمعروض والشريف العلامة لم يرض
بذلك وعدم رده لتزييف ما ذكر بوجه آخر غاية الامر سكت عنه ولا يفهم منه عدم الرد والظاهر انه لا تركيب فى
الايجاد الاعتبارى كالتركيب الحاصل من الحجر الموضوع فى جنب الانسان على ان الايجاد لكونه مصدرا امر اعتبارى
لا موجود فى الخارج فضلا عن ان يكون له جزء وتركيب بخلاف القيام والقراءة وغيرهما من الاركان ٢ وبهذا
التقرير يندفع ما قيل من ان ايجاد ركن الشئ لا يلزم ان يكون ركنا له ولو لزم ذلك يكون ايجاد ايجاده ركنا له وهلم جرا
فيلزم التسلسل ووجه الاندفاع ان التسلسل اما غير متحقق فى الامور الاعتبارية او غير مستحيل فيها فالوجه ان يقال القيام
الذى هو مفهوم من الاقامة التى هى ايجاد القيام كما اعترفوا به مجاز فى الصلوة لاشتمالها عليه ويلزم منه بالضرورة
كون الاقامة مجازا فى ايجاد الصلوة تبعا كما هو شان المجاز والاستعارة فى المزيدات فذكر الصلوة بعده اما محمول على
التجريد او على التأكيد او على تعيين القيام المفهوم من الاقامة كما قيل نظيره وفق سواء السبيل فحينئذ قول
الشيخين لاشتمالها الخ يكون على ظاهره ٣ * **قوله** (كما عبر عنها بالقنوت) فى قوله تعالى • وكانت من
القانتين • اى المصلين اذ القنوت يطلق على القيام فى الصلوة (والركوع) فى قوله تعالى • واركعوا مع الراكعين •
(والسجود) كقوله تعالى • وكن من الساجدين • (والتسبيح) كقوله تعالى • فلولا انه كان من المسبحين • اى
من المصلين على قول فالعلاقة الجزئية لكن لا تنتفى الصلوة بانتفائها كسائر الاركان بل ينتفى كمالها بانتفائه فيكون
جزأ من كمالها والا فالعلاقة حقيقة * **قوله** (والاول) اى المعنى الاول من المعانى الاربعة اى يعدلون اركانها
(اظهر) ومن هذا بالتقديم اليق ثم بينه بوجوه ثلثة بقوله (لانه اشهر) باعتبار كثرة موارد استعماله نحو قوله تعالى

٢ واستوضح بقولنا زيد وعمرو تقاتلا اى تضاربا
يكون المجاز فى القتل الذى هو الثلاثى ويلزم منه
كون التقاتل مجازا وله نظائر كثير مثال

٣ قيل وحاصل كلامه ان الصلاة لما كانت مشتملة
على القيام الذى يلزم الاقامة التى هى ايقاع القيام
عبر عن اداء الصلاة الذى هو ايقاع الصلاة
بالاقامة تعبيرا عن الملزوم الذى هو الاداء باللازم
الذى هو الاقامة فيكون كناية لكونه انتقالا
من اللازم الى الملزوم ولا يغرنك قوله لاشتمالها
على القيام ان يكون هذا مجازا مرسلا من باب
اطلاق الجزء على الكل لان ذلك انما يتم اذا عبر
عن الصلاة بالقيام وهنا التعبير عن ادائها باقامتها
ولا جزئية بينهما انتهى ويندفع بهذا البيان
المذكور هنا هذا الاشتباه على ان قوله لكونه انتقالا
من اللازم بناء على مذهب السكاكى وهو مزيف
كما فى التلخيص وشرحه ومنهم من اختار كونه
استعارة وانه شبه الصلاة المركبة من القيام الذى
هو صفة المصلى بشخص قائم لاشتراكهما فى القيام
وتولد منه تشبيه من يوقع الصلاة بمن يجعل
الشخص قائما وادعى انه لا خلاص من الاشكال
سوى الاستعارة ولا يدرى ان هذا على تقدير تمامه
شرح لا يوافق المشروح سعد

٢٢ اوعن المؤمن به فعلى كونه حالا يكون مفعول
يؤمنون محذوفا على طريقة العموم والمبالغة ليقع على
جميع ما يجب ان يؤمن به وهذا الوجه مختص بغير
الصحابة لانهم شاهدوا بعض ما يجب الايمان به وهو
النبى صلى الله عليه وسلم فلا يصح فى حقهم يؤمنون
غائبين عن المؤمن به وكذا الاية مختصة بغير الصحابة
فى الوجه الاول اعنى فى جعل بالغيب صلة الايمان
ويجوز لا يكون مختصة على الوجهين بان يكون المعنى
يؤمنون بالغيب كما يؤمنون بالشهادة على ان يكون
المراد بالذين الجنس فيشمل الصحابة وغيرهم
رضوان الله عليهم اجمعين بتاويل جواز اسناد
فعل البعض الى الكل على طريقة قولهم وفلان
اكرموا زيدا وضربوا عمرا ان كان المكرم بعضهم
والضارب بعضا اخرين وهذا هو المناسب لمعنى ٢٣

• واقيموا الوزن • الآية وقوله تعالى • ولو انهم اقاموا التورية والانجيل • الآية اى حفظوهما وغير ذلك
والاكثرية امارة الظهور (والى الحقيقة اقرب) كما ظهر من التقرير السابق كيف لا وقد قيل الاقامة حقيقة
بمعنى التسوية فى الاعيان والمعانى فلا حاجة حينئذ الى الاستعارة واذا لم يكن حقيقة فى المعانى كما هو الراجح فلا جرم
فى قربه الى المعنى الحقيقى لاشتراكهما فى الاشتمال على معنى التسوية وانما الفرق فى متعلقهما العين والمعنى ولو قيل
اقامة الصلوة ازالة اعوجاج الصلوة وتسويتها وهذا مقيد والمعنى الحقيقى هو مطلق التسوية وازالة الاعوجاج
فالمطلق اقرب اليه المقيد لا سيما اذا كان جزأ من المقيد لكن الاولى هو الاوفق لقول المصنف من اقام العود
والمراد بالمعنى الحقيقى تسوية الاجسام كالعود وازالة اعوجاجه كما هو الظاهر مع انه مجاز ايضا فان الاقامة فى اللغة
كما مر جعل الشئ منتصبا فكونه معنى حقيقيا بالنظر الى المعرف ولو اريد به جعل الشئ منتصبا لم يبعد لانه اقرب
من الثانى وغيره وان كان بينهما واسطة كما فى المعانى البواقى لان بالتسوية صار الشئ قويما مشابها بالقائم
اما كونه اقرب من الثانى فلثبوت الواسطة بينه وبين المعانى الحقيقى لان الاقامة حقيقة جعل الشئ قائما ثم استعملت
بمعنى الانفاق وجعل الشئ رائجا ثم جعلت بمعنى المداومة واما بالنظر الى المعنى فلان الاقامة جعل الشئ منتصبا
والقيام الانتصاب وهو يشعر بالاعتناء وبواسطة الاعتناء استعمل فى لازمه وهو الجد والتجلد واما بالنظر الى
الرابع فلان الاقامة كما مر جعل الشئ منتصبا والقيام حقيقة الانتصاب ثم استعمل فى الصلوة مجازا ثم استعمل الاقامة
فى اداء الصلوة واما اقرب الثانى وتقديمه فلانه مع كمال المناسبة بمقام المدح اقل تكلفا من الثالث وكذا الثالث بالنسبة الى
الرابع كما فهم من التقرير البارع * **قوله** (وافيد) بالياء وافد بالواو افعل تفضيل من الفائدة لانه واوى او يائى كما فى
القاموس والفائدة ما استفيد من علم او مال والاول هو المراد هنا قيل انه عطف على اظهر لا على اشهر واقرب لكن
لم يبين وجهه والظاهر انه يحتمل ان يكون معطوفا عليه ويكون من تتمة التعليل ولا شك فى كون الافيدية سببا
للاظهرية (لتضمنه) اى يقيمون الصلوة على هذا التقدير (التنبيه على ان الحقيق بالمدح) بانهم يقيمون الصلوة (من
راعى حدودها الظاهرة من الفرائض والسنن وحقوقها الباطنة) اى من عدل اركانها وهو المعنى الاول او التنبيه
على ما يمدحون به من قوله اولئك الخ والاول هو الظاهر المتبادر ولذا قال قدس سره يعنى ان يقيمون الصلوة لما كان
فى معرض المدح بلا دلالة على ايجاب كان حمله على تعديل الاركان اولى فانه المناسب لترتب الهدى الكامل والفلاح
التام الشامل (من الخشوع والاقبال بقلبه على الله تعالى) المفسر بان تعبد الله تعالى كانك تراه وهذا يلايم كون المراد
بالتقوى المرتبة العليا والوسطى دون المرتبة الاولى وقد جوز كونها مرادة ايضا ثم الاحرى بهذا التنبيه كون المعانى
الاربعة مرادة مع العموم المجازى اى يتصفون بما يطلق عليه لفظ يقيمون وقد مر ان اعتبار المعانى فى صورة ارادة
معنى واحد منها لازم بقرينة خارجية الا يرى ان من راعى حدودها بدون المواظبة وبدون التشمر لا يستحق المدح
(لا المصلون الذين هم عن صلاتهم ساهون • ولذلك) اى للتنبيه المذكور (ذكر فى سياق المدح والمقيمون الصلوة
هذا برهان انى يفيد العلم بذلك التنبيه واما كون المراد بالاقامة المعنى الاول فلشهرته واقربيته فغرضه بيان فائدة
ذكره المقيمين فى سياق المدح (و) تركه (فى معرض الذم • فويل للمصلين • والصلاة فعلة) وعدم الايراد
فى الموضعين على نسق واحد لان المراد بالمقيمين المعنى الاول فانه مفروغ عن بيانه فلا وجه للايراد به لا يدل
على مدعاه ان الاول اولى اذ يمكن ان تكون الاقامة بمعنى المواظبة والمداومة والساهون عن الصلوة كما نقل عن
ابن عباس رضى الله تعالى عنهما المنافقون الذين يتركونها اذا غابوا ويؤدونها اذا حضروا والمعرض بكسر
الميم وفتح الراء كما هو المشهور معناه فى الاصل اللباس الذى تتزين الجارية به اذا عرضت للبيع فاستعيرت للسياق
او للعبارة الواقعة فيه والاول هو المناسب هنا لوقوعه فى حذاء السياق فاختيار السياق اولا والمعرض ثانيا للتفنن
وعدم اختيار عكسه لنكتة تعرف بالتأمل * **قوله** (والصلوة فعلة) بفتح العين فاعلت فصارت صلوة
وجوز سكونها فحينئذ تكون حركة العين منقولة عن اللام وكذا الزكوة المأخوذة من التزكية وهى التنمية
او التطهير ثم نقل الى المعنى الشرعى وهو القدر المعين من المال وهذا مستعمل فى القرآن واما فى اصطلاح الفقهاء
هو تمليك ذلك القدر المعين قوله (من صلى) اى مأخوذة منه فينتظم المذهبين (اذا دعا كالزكوة من زكى) اى
النداء والسؤال مطلقا او من الادنى الى الاعلى وهذا هو الشايع فى الاستعمال واما الاول فوجه صحته لكونه
بمعنى النداء لكنه مهجور الاستعمال وتخصيص الصلوة بالدعاء مع انها مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء

٢٣ الحصر فى اولئك هم المفلحون بخلاف اختصاص
الاية بغير الصحابة فان ذلك الحصر على هذا ينفى
الفلاح عنهم رضوان الله تعالى عليهم اذ تقدير
الكلام ح الذين يؤمنون بما هو غائب عنهم او يؤمنون
غائبين عما يجب الايمان به اولئك هم الموصوفون
بالفلاح دون غيرهم واما تخصيص الغيب بالذكر
فلان اكثر ما يجب ان يؤمن به غائب كالبارى تعالى
وصفاته والملائكة والبعث والحشر والنشر
والصراط والميزان وغيرها وافضل الايمان بالغيب
على الايمان بالشهادة على ما روى ابن مسعود
رضى الله تعالى عنه
قوله وعلى الثانى للمصاحبة اقول اذا جعلت الباء
للمصاحبة لا يلزم ان يكون المتعلق محذوفا حتى يقدر
معنى الحال لانك اذا قلت دخلت عليه بثياب السفر
ليس معناه دخلت مصحوبا بثياب السفر لان الباء
متعلقة بالدخول لا بمعنى الصحبة التى دل عليها الباء
فلو جه ان يكون الباء فى بالغيب متعلقة بالايمان
وما ذكره من تقدير الحال هو المعنى الانسحابى لا تقدير
اصل المعنى المستفاد من حاق اللفظ وفرق آخر بين
الوجه الاول والثانى غير ما ذكره وهو ان الايمان فى
الوجه الاول مضمن معنى الاقرار او مجاز من الوثوق
فالمعنى تقرون بالغيب او تثقون به وفى الوجه الثانى
بمعنى التصديق اى تصدقون بما يجب تصديقه
غائبين عنه
قوله ومعنى اقامة الصلاة تعديل اركانها فسر
معنى اقامة الصلاة باربعة اوجه الوجه الاول من باب
الاستعارة التبعية حيث شبه تعديل المصلى اركان
الصلاة وحفظها من ان يقع فيها زيغ بتقويم الرجل
العود المعوج فقيل يقيمون واريد يعدلون والوجه
الثانى من باب الكناية التلويحية حيث كنى بالاقامة
عن الدوام فان اقامة الصلاة التى هى بمعنى تعديل
اركانها وحفظها من ان يقع فيها زيغ فى فرائضها
وسننها وادابها مشعرة بكونها مرغوبا فيها واضاعة
تعديلها يدل على ابتذالها كالسوق اذا شوهدت
قائمة يدل على توجه رغبات الراغبين اليها وتوجه
الرغبات يقتضى الاستدامة بخلاف ما اذا لم تكن قائمة
فقوله فانه اذا حوفظ عليها كانت كالنافق بيان لمعنى
اللزوم الكائن بين المواظبة والانفاق المعتبر فى الكناية
المحافظة تستعمل بمعنى المداومة وفى الاساس هو
محافظ على سبحة الضحى مواظب عليها ومن المجاز
قام على الامر دام عليه وثبت اقامه دامه وقيل هذا
الامر من باب الاستعارة ايضا حيث شبه المداومة
على الصلاة بانفاق السوق وجعلها مرغوبا فيها
والجامع كون كل واحد منهما مشتملا على جعل
متعلقه بحيث يتوجه اليه الرغبات فاستعمل فى المشبه ٢٤

اذالمناسب هنا الدعاء لقوله وانما سمى الخ والاشتراك بين هـذه المعانى افظى اومعنوى بيانه مذكور فى التوضيح
مفصلا قيل جعل الصلوة من صـلى لعدم استعمال التصلية بمعنى الدعاء حتى قال فى القـاموس اسم يوضع
موضع المصدر فيقال صلى صلوة ولا يقال صلى تصلية انتهى وكذا فى الصحاح يعنى ان صلوة اسم لامصدر
لكن يوضع موضع المصـدر فيكون مفعولا مطلقا والقياس صلى تصلية لكن لم يسمع استعمالها بمعنى الدعاء
بل معناها اتيان الصلوة عـلى النبى عليه السلام وايضا فى قوله من صـلى اشارة الى ان الثلاثى المجرد منه
لم يسمع فلا يكون صيغة التفعيل للكثرة والمبالغة * قوله (كتبتا بالواو) مع ان الظـاهر ان يكتب بالالف
اذ مدار الكتابة عـلى التلفظ فاشار الى وجهه بقوله (على لفظ المفخم) بكسر الخاء المعجمة المشـددة والمراد
بالتفخيم هنا امالة الالف نحو مخرج الواو لاترك الامالة واخراج اللام مغلظة فى اسفل اللسان كلام الله اذالم تل
كسرة وهذا معنى التفخيم ضد الترقيق وهوالشـايع عندارباب التجويد فعـلم منه ان للتفخيم معانى ثلثة الامالة
المذكورة وترك الامالة وضد الترقيق * قوله (وانماسمى الفعـل المخصوص بها) اشار الى وجه المناسـبة
بين المنقول عنه وهو المعنى اللغوى الذى هوالدعاء والمنقول اليه وهو المعنى الشرعى الذى هو فعـل مخصوص
والمراد بالفعل هنا الحاصل بالمصـدر وهو الاثر اعنى الهيئة الحاصلة من تركب امور مخصوصة ولما كانت الهيئة
موحدة لامور كثيرة جعل الفعل مفردا تنبيها على ذلك لكن فيه كلام فتأمل (لاشتماله على الدعاء) اشتمال الكل
على الجزء فهو من قبيل نقل الحقيقى الى المجازى اى من المنقول الذى غلب فى غيرالموضوع له * قوله (وقيـل
اصل صـلى) ليس دعا بل (حرك الصلوين) قائله صاحب الكشاف وتوضيحه انه يريد ان صلى مأخوذ من
الصلا بمعـنى حرك الصلوين وهما العظمان النابتان فى اعلى الفخـذين يقال ضرب الفرس صلويه بذنبه اى
ماقى يمينه وشماله ثم استعمل صلى بمعنى فعل الهيئات المخصوصة مجازا لغويا (لان المصلى يفعـله) يحرك صلويه
(فى ركوعه وسجوده) ولما اشتهر هذا المعـنى استعيرمنه معنى دعا تشبيها للداعى بالمصلى فى خضوعه وتخشعه
وفيه ضعف من وجهين الاول ان الاشتقاق ممااليس بحدث قليل الثانى ان الصلوة بمعنى الدعاء شايعة فى اشعار
العرب ولم يروعنهم اطلاقها على ذات الاركان بل ماكانوا يعرفونها فانى يتصور لهم التجوز فالصواب ماذهب
اليه الجمهور من ان لفظ الصلوة حقيقة فى الدعاء ومجـاز لغوى فى الهيئات المخصوصة المشتملة عليها كما حقق
فى اصول الفقه كذا نقل عن الفاضلين فى شرحهما ويرد عليه انه ان اريد بان الاشتقاق ممااليس بحدث قليل انه
قليل بالنسبة الى الاشتقاق من الحدث فلا يضر وان اريد انه قليل فى نفسه خارج عن الفصاحة فغير مسلم وقد بين
العلامة فيماسيأتى وقوعه فى مواضع كثيرة كاستحجر واستنوق وابل اذا احسن رعى ابله واترب الكتاب اذا القى
عليه التراب وزفت الاناء وغيرذلك ممايجئ من الشيخين من التصريح به فى محله وصاحب الكشـاف من ارباب
اللغة وله كتاب فى اللغة يعتنى به الفحول ويتلقونه بالقبول وقدصرح به المحققون من ارباب العربية كابى على الفارسى
حيث قال الصلاة من الصلوين لان اول مايشاهد من احوال الصلوة تحريك الصلوين للركوع واما القيام فلا يختص
بها قال ابن جنى وهو حسن وكذا فى الروض الصلوة اصلها انحناء وانعطاف من الصلوين وهما عرقان فى الظهر
الى الفخذين ثم قالوا اصلى عليه اى انحنى عليه رحمة وفيه مخالفة فى تفسير الصلوين لما مر من تفسيرهما وهذا
قول آخر وقيل فى الفخذين وقيل عظمان نابتان فى جانبى الذنب ثم قوله ولم يروعنهم اطلاقها على ذات الاركان
بل ماكانوا يعرفونها اعجب من ذلك اذعدم الرواية انمايعرف بالاستقراء التام وهو متعسر بل متعذر والاستقراء
الناقص غير مفيد على ان تصريح هؤلاء الثقـاة كاف فى الرواية ولولاه لارتفع الامام فى التحرير والبيـان
فالمناسب لشراح الكشـاف ان يقولوا ولم تعرف الرواية عنهم الخ والقول بانهم ماكانوا يعرفونهـا فى غاية من
الغرابة فان الصلوة الشرعية عبادة قديمـة شرعت فى كل شريعة وان تفاوتت وقتا وكمية وكيفية كماذكرت فى
مواضع من النظم الجليل والقول بان اهل الجاهلية برمتهم غافلون عنها بعيد عن السداد ومناف للرشاد والله رؤف
بالعباد ٣ غاية الامران مااختاره المص مذهب الجمهور وفيمابين العلماء هو المشهور ومن هذا مرضه ولم يرض به
* قوله (واشتهار هذا اللفظ) وفى التفسير الكبيران مااختاره الزمخشرى من الاشتقاق يفضى الى الطعن
فى كون القرآن حجـة لان الصلوة من اشهر الالفاظ واشتقـاقه من تحريك الصلوين من ابعد الاشيـاء معرفة
فلو جوزنا ذلك وقلنا انه خفى واندرس بحيث لايعرف الا الاحاد لجازمثله فى سائر الالفاظ ولوجاز ذلك لماقطعنا

٣ قال ابن فارس فى كتاب فقه اللغة كانت العرب فى جاهليتها على ارث من ارث ابائهم فى (بان)
لغاتهم فلماجاء الله تعالى بالاسلام حالت احوال ونقلت الفاظ من مواضع الى مواضع اخر بزيادات ومماجاء فى الشرع
الصلوة واصله فى لغتهم الدعاء وقد كانوا عرفوا الركوع والسجود وان لم يكن على هذه الهيئات فقالوا اوردة صدفية
غواصها بتهج متى يرها يهل ويسجد وقال الاعشى يراوح من الصلوة المليك طورا سجودا وطورا جوارا وهذا وان
كان كذا لكن العرب لم تعرفه بمثل ماانت به الشريعة من الاعداد والمواقيت والتحريم للصلوة والتحليل منها وكذلك
الصيام والحج والزكوة انتهى كذا قيل منه (شهاب منه)

٢٤ ماهو موضوع للمشبه به وهو لفظ الاقامة وهو
وان كان فى معنى الانفاق اى جعل الشئ ذانفاق
مجازا لكنه صار فيه بمنزلة الحقيقة فاستعير للمحافظة
ويجـوز ان يكون تجوزا عن المجـاز وان لم يصير
بمنزلة الحقيقـة قال صاحب الكشف واما الدوام
على الصلاة من اقام السوق ففيه ان الاول مجـاز
كما فى قام بالامر وقعد عنه ثم تجوز عن ذلك المجـاز
بعلاقة غير مطردة اعنى ان الدوام لايلزم منه النفاق
وبالعكس اوشبيه غير واضح والوجه الثالث ان يكون
معنى يقيمون الصلاة يتشمرون لادائها من غير فتور
ولا توان من قام بالامر واقامه فان القيـام لاجل
تحصيل فعل هو تهيؤ وتشمر لذلك الفعل وجد فى
تحصيله وفيه ان المعنى حينئذ يجعلون الصلاة متشمرة
متجلدة لاكما فسر به من معنى يتشمرون لادائهـا
والوجه الرابـع ان تكون الاقامة عبارة عن الاداء
لاشتمـال الصلاة على القيام ظاهر ماذكر فى هذا
الوجه مشعر بان يقيمون من اقام بالمكان بمعـنى قام
والهمزة للصيرورة فالمعنى يقومون الصلاة فيؤول الى
معنى يصلون الصلاة حيث عبر بالقيام عن الصلاة
كما يعبر عنها بسائر اركانها وبما فيها من التسبيحات
فعلى هذا يكون نصب لفظ الصلاة على انه مفعول
مطلق من غير لفظ فعله على طريق قعدت جلوسا
وكذا الظاهر من عبارة صاحب الكشاف ان الاقامة
فى هذا الوجه بمعنى القيـام حيث قال فعبر عن الاداء
بالاقامة لان القيام بعض اركانها وفيه ايضا ارتكاب
وجه بعيد فالاولى فى توجيه تفسيره بالاداء ان يقال
معنى اقام الصلاة جعـل الصـلاة قائمة حاصـلة
فى الخارج وهذا هو بعينه معنى اداء الصلاة فالوجهان
الاخيران من قبـل المجـاز المرسـل غيران الاول من
هـذين من باب ذكر الملزوم وارادة اللازم فان
القيـام بالامر يلزمه التشمر والجـد فيه وبالعكس
والوجـه الاخير منهمـا من باب ذكـر الجزء
وارادة الكل
قوله اقامت غزالة هى اسم امرأة شبيب الخارجى
الذى قتله الحجاج سوق الحروب وهزمت الحجـاج
والضراب المضـاربة بالسـيف والمقاتلة والعراقان
البصرة والكوفة واراد باهل العراقين الحجاج واتباعه
قيطا اى تاما سوق هى الحروب مع الحجاج سنة تامة
فهزمته اخرا
قوله والاول اظهر الا انه اشهر والى الحقيقة اقرب
وجه كونه اقرب الى الحقيقة ان اقامة الصلاة اشهر
استعمالا فى تعديل اركانها وحفظها من ان يقع فيها
زيغ فكاد ان تلحق بذلك بالحقيقة الاصطلاحية ووجه
كونه افيد ماذكره من تضمن معنى التنبيه وذكر لفظ
الحقيق ما لمدح استرجاح منه كون الذين يؤمنون
صفة مادحة للمتقين والامام اختار الوجه الثانى ٢٦

بان مراد الله تعالى من هذه الالفاظ مايتبادر الى افهامنا منه لاحتمال ارادة تلك المعانى المندرسة الى آخر ماقاله
اشار المصنف الى جوابه بان اشتهار هذا اللفظ وهو الصلوة لاصلى اومادته (فى المعنى الثانى) اى المنقول اليه وهو
الاركان المعلومة (مع عدم اشتهاره) اى لفظ الصلوة (فى الاول) اى تحريك الصلوين (لايقدح) اى لايضر
(فى نقله عنه) اذقد يغلب النقل بحيث يهجر المعنى الاول كما يشتهر المجاز بحيث تكون الحقيقة مهجورة بالكلية
حتى ان الائمة اختلفوا فى ان المجاز المتعارف اولى اوالحقيقة المهجورة واشتقاق اللفظ من ابعد الاشياء معرفة لوكان
مؤديا الى ماذكره الامام لبطل غلبة النقل والمجاز والتزامه اشد عيبا مماعابه قوله واشتهار هذا الخ وانماسمى ليس
بموجود فى الكشاف الذى عنـدنا ومن هذا اشار المص اليه الخ لكن بعض ارباب الحواشى قال وانه كله مقول
القول فانه بعينه كلام الكشـاف ولو صح ذلك قوله واشتهاره الخ ليس جوابا للامام بل يقال ان كلامه هذا يرده
ماذكره الامام كانه غفل عن هذا اللفظ فاشتغل باعتراضه قوله لايقـدح اى لايضر وهو مجاز من قولهم قدح
فى عرض ونسبه اذاعابه هذا هوالمراد بنوع تسامح والاولى والقدح بمعنى العيب ثم صارشايعا فى الضرر فصـار
كانه حقيقة فيه * قوله (وانماسمى الداعى) هذا من مقول الكشـاف مراده دفع اشكال بان الداعى يسمى
(مصليا تشبيهاله فى تخشعه بالراكع والساجد) مع انه لايحرك الصلوين فلاعلاقة بين المعنيين اشار الى الجواب
بانه ان هذه التسمية باعتبار المعنى الثانى الذى اشتهر فالصلوة بمعنى الدعاء فرع الصلوة بمعـنى الاركان المعلومة
والمشابهـة بينهما فى التخشع والتذال اشار اليه بقوله فى تخشعه بالراكع والساجد اى بالمصلى مجازا وانما اختـاره
اذالتخشع والتذال اظهر فيهما من غيرهما من الاركان وفيه دليـل على جواز التجوز من المجاز كماسبق توضيحه
١١ * قوله (الرزق فى اللغة الحظ) اى النصيب هذه الجملة معطوفة على يقيمون والجامع خيالى لانهاشقيقتها
اوعقلى لانه يرفع التعدد اخره اذالاصل ام العبادات ٢ وما موصولة اوموصوفة وحملهـا على المصـدرية
ضعيف وغير ملايم لكلام المص وقيل فى اللغة العطاء وقيل الملك وما اختاره المصنف اوفق للمعنى الشرعى (قال
الله تعالى • وتجعلون رزقكم انكم تكذبون •) اى حظكم المعطى اذلامعنى لارادة المعنى المصدرى والاستشهاد
بالآية باحد وجهيه وهوعدم القول بالحذف لامطلقـا كذاقيـل ويخدشه ان المصنف فسرهذه الآية بتقدير
المضاف ٣ وهذابناء على الحمل على العرف حتى قال بعض المحشيين حمل الآية على اصل اللغة دون العرف كما حمله
غيره وفسرها بانكم تجعلون شكر رزقكم لان التقـدير خلاف الاصل ويعارضه ان العدول عن العرف ايضـا
كذلك انتهى وهذا التفسيرهو الذى اختـاره المصنف فى سورة الواقعـة الا ان يقال تمشى فى الموضعين عـلى
الاحتمالين ولايخفى بعده فى مثل هذا المقام ثم هذا القائل قال فى حل قول المص وكلا الوجهين حسن فى يؤمنون
بالغيب وابقاء النظم على اللغـة ماامكن اوفق لقوله تعالى • انا انزلناه قرأنا عربيا • وهنا يدعى ان العـدول عن
العرف خلاف الظاهر مع امكان اللغة والغرض مجرد الاستيناس واحتمال اللغة كاف فيه ولهـذا قال الراغب
فى تفسيرها تجعلون نصيبكم من النعم تحويل الكذب والمصنف تبعه هنا فيه * قوله (والعرف خصصه)
الظاهر من كلامه ان الرزق بالكسر اسم للحظ المعنى والتفسير (بتخصيص الشئ بالحيوان) يناسب المصـدر
الا ان يقال هذا من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اى الشئ المخصص ولكمال مدخلية التخصيص فسر به
يؤيده قوله للانتفاع به اذالانتفـاع لايكون الابالشئ المخصص لاالتخصيص وينصره قول شارح المواقف
الرزق كل ماانتفع به حي سواء كان بالتعدى او بغيره مباحا اوحراما انتهى والمراد بغيره المشروب والملبوس
والعبيد ولهذا قال تخصيص الشئ ولم يقـل تخصيص المال ونحوه ومعنى التخصيص قصر الشئ عليه بحيث
لايوجد فى غيره ولما كان المعنى اللغوى شاملا للغذاء وغيره وللامور المحسوسة والمعنوية وللحرام والحلال والاولاد
والازواج والعرف خصصه الخ والمعنى اللغوى عام والعرفى خاص ببعض افراد العام قوله (للانتفاع به) علة غائية
للتخصيص والانتفاع به كالاكل والشرب واللبس والركوب والسكنى ونحوهـا واحترز به عن تخصيص الشئ
بالحيوان لاللانتفاع بل للمضرة (وتمكينه منه) بالجراى ولتمكينه منه ٤ اى من الانتفاع به بحيث لايمنعه مانع منه بان
ساقه الله تعالى اليه واعطاه اياه لينتفع به وليس معنى التمكين اعطاء القدرة اذلاخلاف فى ان اصل القدرة من الله
تعالى وان القدرة المتعلقة بالفعل ليست منه تعالى وانما الخلاف هل يسوق الحرام الى العباد ويعطيهم اياه لينتفعوا به
ام لافعندنا الشق الاول مختار وعند المعتزلة الشق الثانى كما سيجئ * قوله (والمعتزلة لما استحالوا على الله تعالى)

٢ وما موصولة فالعائد محذوف تقديره رزقنا
هموه اورزقنـاهم اياه لما اختلف الضميران افرادا
وجمعا جاز اتصالهمـا وان اتحدا رتبة وايضا منع
ذلك ملفوظـا به لايستلزم منعه مقدرة لزوال القبح
اللفظى وانمـا جاز حذف المفصل انمـا يمنع لاجل
اللبس ولا لبس هنا منه
٣ اذالرزق لاينفق وتأويل المصدر بالمفعول راجع
الى كونها موصولة فيطول الكلام بلاطائل منه
٤ الواو بمعنى اوالفاصـلة اذ مراده الاشـارة الى
القولين الاول الانتفاع بالفعل معتبر والقول الثـانى
التمـكن من الانتفاع يكفى وان لم ينتفع بالفعل والمص
جمع بينهما فلوقال اوالتمكن لكان اولى منه
٢٦ من تلك الوجوه الاربعة حيث قال الاولى حمـل
الكلام على مايحصل معه الثناء العظيم وذلك لايحصل
الا اذا حملنا الاقامة على ادامة فعلها من غير خلل
فى اركانها وشرائطها قال الطيبى مااختاره الامام
اولى ممـا قاله القاضى لان الوجه الثـانى جامع لجميع
المعـانى المطلوبة فيها قال الراغب اقامة الصـلاة
توفية حدودها وادامتها وتخصيص الاقامة تنبيه
على انه لم يرد ايقاعها فقط ولهذا لم يؤمر ولم يمدح
بهـا الا بلفظ الاقامة نحو المقيمين الصلاة ولم يقل
المصلين الا فى المنـافقين حيث قال • فويل للمصلين
الذين هم عن صلاتهم ساهون • ومن ثم قيل المصلون
كثيروا المقيمون لها قليل كما قال عمر رضى الله عنه الحاج
قليل والراكب كثير وكثير من الافعال التى حث الله
على توفية حقه ذكره بلفظ الاقامة • واوانهم اقاموا
التورية والانجيل • ونحو قوله • واقيموا الوزن بالقسط •
قوله والصلاة فعلة بفتح الفاء والعين
قوله على لفـظ المفخم بكسر الخـاء المراد بالتفخيم
فى مخـارج الحروف ماهو ضد الترقيق قيل التفخيم
يستعمل على ثلاثة معان الاول ترك الامالة والثانى
اخراج اللام من اسفل اللسان كما فى اسم الله تعـالى
والثالث الامالة الى الواو كما فى اسم الصلاة جعل رحمه
الله الصلاة من صلى اذادعا فعلى هذا تكون الصلاة
حقيقة لغوية فى الدعاء مجازا لغويا فى الاركان المعلومة
وحقيقة اصطلاحية فيها عند اهل الشرع منقولة
من الدعاء وهذا هوالمشهور بين جمهور العلماء لكن
جعلها صاحب الكشاف حقيقة لغوية فى تحريك
الصلوين ومجـازا مرسلا فى الاركان المخصوصة
واستعارة فى الدعاء على ماعليه صريح كلامه حيث
قال وحقيقة صلى حرك الصلوين لان المصلى يفعل
ذلك فى ركوعه وسجوده ثم قال وقيل للداعى مصل
تشبيهاله فى تخشعه بالراكع والساجد الى هنا كلامه
هذا خلاف ما اشتهر بين الائمة على ان ما ذكره
مخالف لمذهبه فان المعتزلة على ان امثال هذه ٢٢

اى عدوا محالا فسين استفعل للعد (ان يمكن من الحرام لانه يمنع من الانتفاع به وامر بالزجر عنه) بناء على اصلهم الفاسد من ان التمكين من القبيح قبيح وخلقه ايضا قبيح فان مذهبهم ان الحسن والقبح يعرفان بالعقل والحاكم بهما العقل * قوله (قالوا الحرام ليس برزق) اى شرعا لان الاضافة الى الله تعالى مأخوذة فى مفهوم الرزق قال الله تعالى • ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين • وقد عرفت انه تعالى يستحيل منه ان يمكن من الحرام بمعنى ان يسوق الله تعالى الحرام الى العباد و يعطيهم اياه لينتفعوا به وهذا غير واقع من الله تعالى فى زعمهم لانه مأخوذ فى مفهومه ان لا يمنع من الانتفاع به شرعا وذلك لا يكون الا حلالا اذ الاذن فى التصرف الشرعى لا يكون فى الحرام و بهذا ظهر ضعف ما قيل ان استحالة تمكينه من الحرام تقتضى ان لا يكون سوق الحرام منه تعالى لا ان يكون رزقا لما مر من ان ذلك السوق غير واقع منه تعالى قيل ذهب بعض اهل السنة الى مذهب المعتزلة بناء على انه لا يمكنه لخبثه كما قاله النسفى وفى احكام القرآن للجصاص اطلاق اسم الرزق انما يتناول المباح دون المحظور ولانه لو كان رزقا جاز انفاقه والتقرب به اليه تعالى وجوابهم يظهر من جوابنا المعتزلة ثم اختلف فى عمل الخير بمال مغصوب فقال ابن عقيل لا ثواب للغاصب لانه آثم ولا لرب المال لانه لا نسبة له وانما يؤخذ من حسنات الغاصب بقدر ماله وقيل انه نفع حصل بماله كمن له ولد صالح يوجر به انتهى والقول الاول هو المعول عليه فان الاعمال بالنيات وتمثيله بالولد غير مفيد لان الاجر به لكونه سببا له ولا يجرى هنا مثله وايضا لو كان الامر كذلك لزم ان لا يؤاخذ الغاصب فى دار الجزاء ٢ * قوله (الا ترى انه تعالى اسند الرزق ههنا الى نفسه ايذانا بانهم ينفقون الحلال الطلق) تنوير لتقوية الدليل المذكور لا اثبات اصل المدعى فانه مثبت واثبات الثابت تحصيل الحاصل فلا وجه للاشكال بانه لا تنوير لاختصاص الرزق بالحلال لان استفادة الحل من الاسناد كيف يدل على اختصاص الرزق بالحلال يعنى ان الرزق فى نفسه يجوز ان يكون عاما للحرام ايضا واختصاصه بالحل هنا لاجل الاضافه اليه تعالى وتخصيص العام بقرينة شايع وجه الاندفاع هو ان اسناده تعالى الرزق الى ذاته مع ملاحظة انه تعالى لا يمكن من القبيح يؤيد اختصاص الرزق بالحلال بل يدل عليه بملاحظة تلك المقدمة والحاصل انه بذلك الاسناد يعرف اضافته اليه تعالى ولهم مقدمة ثابتة عندهم فبملاحظتها يتم المقصود وغرضه توضيح ما اجمله الكشاف و ينحل بذلك ايضا ما اورد على الكشاف حيث جعل الاسناد للاعلام بحل ما ينفقون ان التعبير عما ينفق بالمرزوق يغنى عن استفادته من الاسناد ولا حاجة الى جوابه قدس سره بانه لما كان الرزق فى اصل اللغة بمعنى الحظ وهو يشمل الحلال والحرام تمسك بالاسناد وجه الانحلال ظاهر مما تقدم على انه قدس سره اشار الى ان المعنى اللغوى للرزق مرادهنا وقد مر ان المعنى العرفى راجح والقول بان الجواب عنه ان التنوير باعتبار ان الاسناد للايذان بكمال الحل كما يرشد اليه وصف الحل بالطلق يرد عليه ان الكلام فى اثبات الحل وتنويره لا فى كماله فهو اجنبى عن المقام وان كان ٣ فى نفسه من تتمة المراد والطلق بكسر الطاء وسكون اللام وقاف الحلال كما فى النهاية اوالخالص صفة مشبهة بوزن ملح * قوله (فان انفاق الحرام لا يوجب المدح) الاولى فان انفاق الحرام موجب الذم اشارة الى غاية الايذان والفائدة المترتبة عليه قدمر البيان فى انفاقه هل يوجب الثواب لمالكه مع ان الغاصب لا يثاب عليه اتفاقا حتى قالوا لو تمنى الثواب يخشى عليه امر عظيم واما كون المنفق المال الذى لا يعرف صاحبه كاللقطة مثابا عليه فليس مما نحن فيه فانه باذن الشارع ودفع قيمته اذا عرف صاحبه وطلب ماله فلتصرفه مال الغير بغير اذنه كما بين فى محله * قوله (وذم المشركين على تحريم بعض ما رزقهم الله تعالى بقوله تعالى • قل ارأيتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا •) عطف على اسند ومن تتمة التنوير وجه الاستدلال على طريق التنوير ان المشركين انما ذموا بعد الحرام ورزقا فيشعر ان الحرام ليس برزق * قوله (واصحابنا) ردوا ذلك حيث (جعلوا الاسناد للتعظيم والتحريض على الانفاق) ومنعوا كون الاسناد للايذان المذكور بل لتعظيم الرزق بسند ان ما عظم قدره عنده تعالى واراد اظهار عظمته اضافه الى ذاته مثل بيت الله وناقة الله مع ان الاضافة الى ذاته تعالى يوذن بانه مخلوق له تعالى واما ايذان الحل فلا الا على اصلهم الفاسد وقد بينا فى موضعه ما فيه وما عليه و بسند ما تمسك اصحابنا كما يجئ ووجه التحريض على الانفاق انه اذا علم ان الرزق منه تعالى وله لا يناسب الامساك ونعم ما قيل الجود بالموجود ثقة بالمعبود ولذا قال عليه السلام * انفق بلالا ولا تخش من ذى العرش اقلالا * وقيل انه لتعظيم حق الانفاق بان يعرف انه معط من مال الله تعالى لعبيده

٢ ومن هذا قال الجصاص ولا خلاف بين المسلمين فى ان الغاصب محظور عليه الصدقة بما اغتصبه وفى الحديث لا يقبل الله تعالى صدقة من غلول ولم يلتفت الى هذا القول فمعنى قوله ولا خلاف لا خلاف معتد به منه

٣ ولو قيل انه قد ظهر منه ان اصل الحل معتبر فى مطلق الرزق والمسند منه الى الله تعالى حلال طلق يمكن الجواب بان الرزق مأخوذ فى مفهوم الاضافة الى الله تعالى ولا يوجد رزق طلق غير مسند اليه تعالى ولذا قال هذا القائل تأمل منه (عبد الرحمن الآمدى)

٢٢ الاصطلاحات من الصلاة والزكاة وغيرهما حقايق مخترعة شرعية لانها منقولات عن معان لغوية كما خالف مذهبهم فى الايمان حيث جعله منقولا من المعنى اللغوى الى المعنى الشرعى والحق ما عليه الجمهور فان ورود الصلاة بمعنى الدعاء فى كلام العرب قبل مشروعية الصلاة المصطلح عليها وفى كلام من لا يعرف الصلاة بالهيئة المخصوصة المشتملة على التخشع دليل على اصحية المعنى المشهور فيما بينهم وايضا الاشتقاق من الجامد قليل ذكر فى الاصول انه لا نزاع فى ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة فى غير معانيها اللغوية قد صارت حقايق فيها وانما النزاع فى ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها لما يدل على تلك المعانى بلا قرينة ليكون حقايق شرعية كما هو مذهبنا وتعيينها فى تلك المعانى فى لسانى اهل الشرع والشارع انما استعملها فيه مجازا لمعونة القرائن فيكون حقايق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضى ابى بكر واذا وقعت مجردة عن القرائن فى كلام اهل الكلام والفقه والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم يحمل على المعانى الشرعية وفاقا واما فى كلام الشارع فعندنا تحمل عليها وعند القاضى على معانيها اللغوية وهذا ملخص ما ذكر فى شرح مختصر ابن الحاجب من ان محل النزاع الالفاظ المتداولة شرعا وقد استعملت فى معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة فتكون منقولات اولا لمناسبة فتكون موضوعات مبتدأة اواستعملها فيها لمناسبتها لمعانيها اللغوية لقرينة من غير وضع مغن عن القرينة فتكون مجازا لغوية ثم غلبت فى المعانى الشرعية لكثرة دورانها على السن اهل الشرع لمس حاجتهم الى التعبير عنها دون المعانى اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى اذا وجدناها فى كلام الشارع مجردا عن القرينة محتملة للمعنى اللغوى والشرعى فعلى ايهما يحمل واما فى استعمال اهل الشرع فيحمل على المعنى الشرعى بلا خلاف ولم يذكر ٢٣

فلا يضيفه الى نفسه لانه امين يصرف ماله لمستحقه وهذا جيد لو لم يفهم انه تعالى ملكهم وجعل العبيد مالكين له ولك ان تقول وفيه زجر للمنفق عن المن على الفقراء و بيان ان المن له تعالى حيث رزقهم الله تعالى بيد غيرهم فلما اعطاهم رزقهم لا رزقه قال الله تعالى • فما الذين فضلوا برادى رزقهم على ما ملكت ايمانهم فهم فيه سواء • الآية ولا ريب ان حال الفقراء يفهم منه بطريق الدلالة هذا جواب الاول واما الجواب عن الثانى فما اشار اليه بقوله (والذم) اى ذم المشركين لا لعدهم الحرام رزقا كما زعموا بل (لتحريم ما لم يحرم) اى بل لحكمهم برأيهم تحريم ما لم يحرم اى الله مثل ما اشير اليه فى قوله تعالى • وقالوا ما فى بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا • الآية فانهم حكموا باختراعهم بلا استناد من الدليل فذمهم الله تعالى بوجهين جعل ما احل الله تعالى حراما واختراعهم التحريم بارائهم الفاسدة وهذا المعنى كالتصريح فى النظم الا ترى ان قوله تعالى • قل آلله اذن لكم • الآية يؤيد هذا واما تحريم المجتهد وتحليله فليس من هذا القبيل لانه لا خذه من النص الدال على المقيس مستندا الى الدليل لا الى الاختراع * قوله (واختصاص ما رزقناهم) جواب سؤال مقدر من طرف المعتزلة بان ما رزقناهم مخص (بالحلال) عندكم ايضا فثبت ان الاسناد للايذان المذكور فاجاب بان تخصيصنا (للقرينة) المشعرة بذلك الاختصاص وهى ان المقام مدح المتقين والاتصاف بالتقوى يدل على ان الانفاق من الحلال اذ التعاطى بالحرام يخل بالتقوى و كذا الاسناد اليه ينصرف عند الاطلاق الى ما هو افضل واكمل وهو الحل واما اذا انتفت القرينة ووجد المانع من الحمل الى ما هو اكمل فلا اختصاص اذ الاشياء كلها مسندة اليه تعالى واما المعتزلة فلا يجوزون اسناد الحرام اليه تعالى لتعاليه عن القبايح وزيف المصنف الوجهين من التنوير ولم يتعرض للجواب عن شبهتهم المشار اليها بقوله والمعتزلة لما احتجوا اطول ذيله ولشهرته فى علم الكلام وقد اشرنا اليه ولما ابطل شبهاتهم حاول بيان ادلة تدل على ان الحرام رزق فقال (وتمسكوا) اى اصحابنا عطف على جعلوا التمسك بمعنى الاخذ يقال تمسك به بمعنى اخذ به وتعلق ثم تجوز به عن الاستدلال ولا يستعمل الا فيما له قوة ووثاقة الا على سبيل التهكم (لشمول الرزق له بقوله صلى الله عليه وسلم) * قوله (فى حديث عمرو بن قرة) بضم القاف وتشديد الراء المفتوحة و بعدها تاء تأنيث قبل وهو فى سنن ابن ماجة عن صفوان ابن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذ جاء عمرو بن قرة فقال يا رسول الله ان الله كتب على الشقوة فلا ارانى ارزق الا من دفى وكفى فأذن لى فى الغناء من غير فاحشة فقال عليه الصلوة والسلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت يا عدو الله (لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله) وآخره اما انك لو قلت بعد هذه التوبة شيأ ضربتك ضربا وجيعا كما فى التفسير الكبير واللباب وجه الاستدلال ان المراد من قوله عليه السلام من رزقه من حرام بقرينة من حلاله لانه ذكر فى مقابله فقد اطلق الرزق على الحرام وايضا من رزقه بيان لما فى قوله ما حرم الله فقد اضاف الرزق الحرام اليه تعالى وفائدة عليك للزجر عنه والا فما اختاره حرام مطلقا لانه حرام فى نفسه نعم قد يحرم الشئ على شخص دون غيره لعدم حرمته فى ذاته كالمغصوب على الغاصب دون المالك ولمن اذن له المالك كان الحل كذلك كالميتة ولحم الخنزير للمضطر دون غيره و بهذا البيان ينحل ما قيل عليه انه لا يدل على انه رزق عليه لمن حرم فليكن رزقا لمن حل له ولذا استدل به المعتزلة على مذهبهم وجه الانحلال ان مراده الكسب بالغناء فهو حرام مطلقا فلا يحل لاحد قطعا غايته ان المخاطب لكونه سائلا قال عليه السلام ما حرم الله عليك ولفائدة ذكرناها آنفا فما معنى فليكن رزقا لمن حل له مع ان الكلام فى كسب الخبيث قوله عليه السلام يا عدو الله يشعر بانه كافر او منافق لكن نقل عن ابن حجر انه قال فى الاصابة انه ذكره غير واحد فى الصحابة واسندوا هذا الحديث له ولم يزد على ذلك فيه فعلى هذا يكون قوله عليه السلام يا عدو الله للزجر عن مثل هذا الخبيث وفيه دلالة على حرمة الكسب بالغناء واضافة الحديث الى عمرو بن قرة لكونه سببا لوروده اذ الراوى صفوان كما مر ثم تمسك اصحابنا بهذا الحديث كالمعارضة بالقلب لان المعتزلة استدلوا على مذهبهم بهذا الحديث كما صرح به فى التفسير الكبير واللباب * قوله (وبانه لو لم يكن رزقا) عطفا على قوله بقوله عليه السلام اى و بان الحرام لو لم يكن رزقا يلزم (لم يكن المتغذى به طول عمره) اى فى جميع عمره (مرزوقا وليس كذلك) وهذا باطل مخالف (لقوله تعالى • وما من دابة فى الارض • الا على الله رزقها) المتغذى من التغذى تفعل من الغذاء بالذال المعجمة مطلق الطعام واما بالدال المهملة فمختص بالطعام اول النهار هذا دليل

٢٣ فى الاحكام والمحصول سوى مذهبين كونها حقيقة شرعية ونسبه المعتزلة اونفيه ونسبه القاضى اى لم يذكر الآمدى الاحكام والامام فى المحصول سوى مذهبين اثبات كونها حقايق شرعية ونسبه كل منهما الى المعتزلة مع تصريح الآمدى بنسبة الى الفقهاء ايضا وثانيهما نفى ذلك ونسبه كل منهما الى القاضى والحق انه لا ثالث لهما

قوله وقيل اصل صلى حرك الصلى وفى الاساس ضرب الفرس صلويه بذنبه عن يمينه وشماله وقال ابو على الصلاة من الصلوين وذلك لان اول ما يشاهد من احوال الصلاة انما هو تحريك الصلوين للركوع واما القيام فلا يختص بالصلاة دون غيرها قال ابن جنى هو حسن فقوله رحمه الله لان المصلى يفعله فى ركوعه وسجوده بيان العلاقة بين المعنى الاصلى والمجازى

قوله واشتهار هذا اللفظ الخ هذا جواب عن سؤال الامام الرازى رحمه الله حيث قال هذا الاشتقاق يفضى الى الطعن فى كون القرآن حجة لان الصلاة من اشهر الالفاظ واشتقاقها من تحريك الصلوين من ابعد الاشياء معرفة ولو جوزنا ذلك ثم انه خفى واندرس بحيث لا يعرفه الا الاحاد لجاز مثله فى سائر الالفاظ ولو جاز لما قطعنا بان مراد الله من هذه الالفاظ ما يتبادر افهامنا اليه ولعل المراد تلك المعانى فى المندرسة الى هنا كلام الامام ولما كان قوله واشتقاقها من تحريك الصلوين من ابعد الاشياء معرفة مشعرا بان المشتهر لا ينقل من الخفى اجاب عنه القاضى رحمه الله بقوله واشتهار هذا اللفظ الخ

قوله وانما سمى الداعى مصليا الخ هذا الكلام متعلق من حيث المعنى بالوجه الاخير وهو ان يكون الصلاة من تحريك الصلوين فكانه قيل اذا كان اشتقاق الصلوة من تحريك الصلوين فما وجه استعمالها فى الداعى فبين بان وجه استعمالها فيه انه سلك فيه طريق الاستعارة حيث شبه الداعى فى تخشعه بالمصلى فاستعير لفظ المصلى للداعى بهذا الجامع وحاصله ان الصلاة نقلت اولا من تحريك الصلوين الى الاركان المعلومة واشتهرت فيها فصارت حقيقة شرعية فيها ثم استعيرت منها للدعاء بجامع التخشع وهذا اى جعل الصلوة من تحريك الصلوين لا من الدعاء خلاف ما عليه اهل اللغة فانهم جعلوا اصل صلى دعا لا حرك الصلوين يدل على ان قوله وانما سمى متعلق بالوجه الاخير انه ان جعل من دعا لا يحتاج الى تصحيح التسمية لان ذلك يكون معناه الموضوع له حينئذ فان قلت على تقدير ان يكون اصلها من صلى بمعنى دعا ثم نقله اهل الشرع منه الى الاركان المعلومة يكون استعماله ٢٢

عقلى تمسك به اصحابنا بعد الدليل النقلى قدم النقلى لوثاقته واما الدليل العقلى فيرد من طرفهم عليه انه قدساقه الله تعالى اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره وبانه منقود بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فاهو جوابكم فهو جوابنا والجواب انه لابد من تحقق مادة النقض ومثل هذا الشخص لانسلم تحققه اذ هو مرزوق فى بطن الام بالدم وقد صرح به الفقهاء والمفسرون قال الشيخ البيضاوى فى قوله تعالى • وان لكم فى الانعام لعبرة • الآية فيندفع الزائد اولا الى الرحم لاجل الجنين انتهى والقول بانا نفرض ذلك الشخص انه مات فى بطن امه اذا نفخ فيه الروح بلا تغذى اصلا مدفوع بانه لانسلم تحققه فلا بد من اثبات مادة النقض للناقض ودون اثباتها خرط القتاد ونحن فى وراء المنع فيكفينا الجواز فان قيل انه يرد عليكم مثل ما اورد عليهم من ان وجود من لم يتغذ طول عمره بحلال غير مسلم فالملازمة فى قولكم بانه اولم يكن الحرام رزقا لم يكن المتغذ به مرزوقا ممنوعة (فالجواب ان وجود ذلك الشخص فى غاية الظهور خصوصا فى زماننا الايرى ان الصبيان الذين من الزوانى والبغايا واهل الهواء الذين لاشغل لهم دون كسب الحرام كثيرا ما يموتون قبل ان يصلوا الى صلاحية الكسب فيتحقق وجود شخص اغتذوا فى جميع العمر بالحرام والبان امهاتهم لكونها متولدة من الغذاء الحرام لا يحكم بحله ومنع هذا مكابرة واما قولهم انه قدساقه الله تعالى اليه كثيرا من المباحات فمدفوع بان الكلام فى رزق ساقه الله تعالى اليه ليأكله قال قدس سره فى شرح قول صاحب المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى الغير فاكله الخ ليس ماذكره تحديدا للرزق بل هو نفى لما ادعى من تخصيصه بالحلال انتهى فالم يؤكل ولوسلم ذلك فدليلنا النقلى سالم عن هذه المناقشة وقيل اقول الجواب عن الاول هو ان المفروض مرزوقا هو الصبى قبل البلوغ وقبل ان يكون اهلا للاكتساب ولوكان بالغا قادرا بفرض انه تعالى لم يسق اليه شيئا من المباح فان قيل فحينئذ يكون مضطرا فيباح له ذلك قلنا قد تقرر فى الاصول ان المحرم والحرمة باقيان فى صورة الاضطرار واما عن الثانى فهو ان معنى الآية والله اعلم وما من دابة تتصف بالمرزوقية الا على الله رزقها كما قالوا معنى قولهم كل حيوان يذبح بالسكين كل حيوان يتصف بالمذبوحية ليندفع السمك انتهى ولا يخفى عليك ان هذا المعنى لايناسب جزالة النظم الجليل اذ تخصيص العام اما باللفظ المستقل او الغير المستقل واما بغير اللفظ كالعقل والعرف والعادة والكل منتف هنا واما المثال المذكور فمخصص بالعادة والوجه ما قدمناه * **قوله** (وانفق الشئ وانفذه اخوان) خلا ان فى الثانى معنى الاذهاب بالكلية دون الاول والمراد بالاخوة توافقهما فى الاشتقاق الاكبر وهو الاشتراك فى اصل المعنى واكثر الحروف مع التناسب فى الباقى فى المخرج والى هذا اشار بقوله (ولواستقربت الالفاظ) حيث اقتصر على الفاء والعين (وجدت كل ما فاؤه نونا وعينه فاء) نفد ونفذ ونفر ونفس ونفث ونفح ونفخ ونفى ونفض ونفل دالا على معنى الذهاب وان لم يكن الذهاب بالكلية وكذا الخروج والانفاق يذهب بسببه بعض المال * **قوله** (والظاهر من انفاق ما رزقهم الله تعالى صرف المال) اذ ابقاء المطلق على اطلاقه ما لم يتحقق ما يوجب التقييد هو الظاهر بل بمنزلة الواجب وهنا كذلك وانما قال صرف المال مع ان الظاهر صرف الرزق تنبيها على ان الرزق هنا كما اشار اليه فى تفسيره مطلق المال لا بمعنى ما ساقه الله تعالى الى الحيوان ليأكله وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق لكونه بصدده الا على معنى الذهاب والخراج والظاهر من انفاق ما رزقهم الله صرف المال (فى سبيل الخير) ووقع فى بعض النسخ فى سبيل الله بدله ومعناه جهة القربة والطاعة وسيجئ الاشارة اليه من المصنف (من الفرض) كالزكوة ونفقة الزوجات والاقارب والانفاق على النفس (والنفل) اى المندوب (ومن فسره بالزكوة) لايريد التخصيص لانه خلاف الظاهر بل (ذكر افضل انواعه) واكمله (والاصل فيه) اى فى الانفاق وكونها اصلا فيه بالنسبة الى الانفاق على نفسه وعلى من تجب نفقته محل تأمل الا ان يقال مراده بالنظر الى النفل او تعميم الزكوة (اوخصصه بها) اى اراد التخصيص ولم يجعله عاما (لاقترانه بما هو شقيقها) اى اختها ونظيرها فحينئذ لاتظهر نكتة العدول من يؤتون الزكوة او الزكوة يؤتون واحتمال الاول ارجح اما اولا فلحمل المطلق على اطلاقه واما ثانيا فلان مقام المدح يناسبه العموم ودخول الزكوة تحت العموم كاف فى الاقتران بما هو شقيقها والمراد بها الصلوة من حيث ان كلا منهما ام العبادات اما الصلوة فام العبادات البدنية واما الزكوة فام العبادات المالية وافضلها ومن حيث استتباعهما لغيرهما * **قوله** (وتقديم المفعول) اى المفعول به بواسطة الجر وهو ما ينفقون لا مجموع الجار والمجرور بتأويل بعض ما رزقناهم لان قوله وادخال

٢٢ فى الدعاء مجازا ايضا فيحتاج حينئذ ايضا الى بيان العلاقة بين المعنى الشرعى واللغوى فلم لايجوز ان يكون قوله وانما سمى الخ بيان العلاقة بينهما على الوجه الاول قلنا العلاقة على هذا كون المعنى الشرعى مشتملا على الدعاء فيكون مجازا مرسلا من باب ذكر الكل وارادة الجزء ولا يكون استعارة وماذكره فى وجه التسمية انما هو بيان وجه الاستعارة فحمله على الاستعارة دون المجاز المرسل يدل على انه تصحيح للتسمية على الوجه الاخير اذ لو كان المراد تصحيحها على الاول لكان الانسب ان يحمله على المجاز المرسل **قوله** الرزق فى اللغة الحظ قال الراغب الرزق لفظ مشترك للحظ الجارى تارة وللنصيب تارة ولما يصل الى المخلوق ويتغذى به ومما رزقناهم ينفقون محمول على المباح لانه حث على الانفاق ومدح لفاعله ولانه مضاف الى الله عزوجل والانفاق كما يكون من المال والنعم الظاهرة يكون من النعم الباطنة كالعلم والقوة والجاه والجود التام بذل العلم ومتاع الدنيا عرض زائل قال بعض المحققين فى الآية ومما خصصناهم من انوار المعرفة يفيضون

قوله والمعتزلة لما استحالوا من الله الخ هذا رد على صاحب الكشاف فيما فسر به هذه الآية الشريفة موافقا لمذهبه حيث قال واسناد الرزق الى نفسه للاعلام بانهم ينفقون الحلال المطلق الذى يستأهل ان يضاف الى الله تعالى ويسمى رزقا منه فان فى قوله يستأهل ان يضاف الى الله ويسمى رزقا منه ان الحرام لا يستأهل ان يسند الى الله تعالى وان يسمى رزقا منه بناء على ما ذهبوا اليه من ان القبايح لاينبغى ان تسند وتضاف الى الله عزوجل لانزاع بيننا وبين المعتزلة فى ان المراد بما رزقناهم الحلال وانما النزاع فى ان صرفه الى الحلال لاى سبب فعند المعتزلة انه من جهة ان الحرام ليس برزق عندهم فان الاسناد الى الله تعالى يكون للاشعار بانه لايكون الا حلالا لان القبايح لا تسند الى الله تعالى وعندنا من جهة ان المدح والاتصال بالتقوى انما يكون فى الانفاق من الحلال خصوصا عند التصريح بالاسناد الى الله تعالى فانه ينصرف الى الافضل الاكمل ففائدة الاسناد الايذان بانهم ينفقون من الحلال ما هو من عظايم العطايا وعند اهل السنة الرزق اعم يتناول الحلال والحرام وتمسكوا بقوله • قل كل من عند الله • وفسره صاحب الكشاف بكل من الخصب والجدب النازلين بهم ثم الاتفاق على انه من فضل الله عليهم كالتفضل بالايجاد وسائر اسباب التمكين قال صاحب الكشف فليس عدم الاسناد لكونه ليس من فعله تعالى كما توهم بعضهم بل كانوا يقولون لا يحسن ان يسند اليه تعظيما ولان فيه شوبا من فعل العباد ٢٢

من التبعيضية عليه يأباه لكن المنفق بعض المرزوق لا نفس المرزوق ومن هذا قال قدس سره الجار والمجرور مفعول للفعل على الاطلاق تنبيها على انه بحسب المعنى مفعول به اى بعض ما رزقناهم وان كان بحسب اللفظ صفة مفعول مقدر اى شيئا مما رزقناهم وفى مثل هذا لاتسامح فى قولهم الجار والمجرور مفعول به فتدبر فمعنى قوله (وادخال من التبعيضية عليه) اى على المجرور من المفعول تسامح ولو ترك لفظ عليه لكان خاليا عن المسامحة (للاهتمام به) والمراد الاهتمام العارض بحسب اعتناء المتكلم او السامع بشانه واهتمامه بحاله لغرض من الاغراض وهو كونه نصب عين المنفق فى حال الانفاق لشرفه المكتسب من اسناده اليه تعالى فلا اشكال بان مجرد الاهمية لايكون نكتة فى التقديم ما لم يتبين وجه الاهمية ثم المراد مجرد الاهمية بلا اعتبار الحصر والتخصيص كما هو الظاهر او الاهتمام والتخصيص معا اذ يحتمل ان يكون المنفق البعض الذى هو متحقق فى ضمن انفاق الكل ولدفع هذا الاحتمال قدم للتخصيص اولدفع احتمال انفاق بعض ما رزقهم غيره تعالى لعدم وجوده وامتناعه والمعنى وينفقون بعض ما رزقناهم فقط لا كله لعدم مشروعيته او ينفقون بعض ما رزقناهم لابعض ما رزقهم غيرنا لامتناعه وهذا الاحتمال الاخير وان يرى خلاف الظاهر لكنه ادخل فى التحريض على الانفاق والترغيب فيه ٢ وقيل تقديمه لان المكتسب مقدم على الانفاق انتهى قال تعالى • وانفقوا مما رزقناكم • ونظائره كثيرة فى القرآن * **قوله** (وللمحافظة على رؤس الآى) بالمدجمع آية اى لمحافظة الفواصل ويسمى سجعا فى غير كلام الله تعالى وفى القرآن يسمى فاصلة ولا يقال فى القرآن اسجاع للتأدب قيل وقال البقاعى فى كتاب مصاعد النظر اختلف فيه السلف فقال ابو بكر الباقلانى فى كتاب الاعجاز ذهب اصحابنا الاشاعرة كلهم الى نفى السجع فى القرآن كما ذكره ابو الحسن الاشعرى فى غير موضع من كتبه وذهب كثير ممن خالفهم الى اثباته انتهى ولا يعرف للانكار وجه لان مثل ما يطلق على غير كلام الله تعالى من السجع بانواعه وهى مطرف وترصيع ومتواز متحقق فى كلام الله تعالى ايضا ونفيه من كلامه تعالى مع اثباته فى غير كلامه تعالى ظاهره تحكم بحت وما قاله ابو حيان فى قوله تعالى • ولا الظل ولا الحرور • انه لا يقال فى القرآن قدم وآخر كذا للسجع لان الاعجاز ليس فى مجرد اللفظ بل فيه وفى المعنى مع مخالفة ما قرره فى والصافات من ان التعبير بما ارد دون مريد للفاصلة مدفوع بان القرآن معجز من جهة النظم كما انه معجز من جهة المعنى قال البيضاوى فى قوله تعالى (• وجعلنا على قلوبهم اكنة •) الآية ولما كان القرآن معجزا من حيث اللفظ والمعنى اثبت لمنكريه ما يمنع عن فهم المعنى وادراك اللفظ وفى مرآة الاصول فى بحث شرط الراوى بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المعتبر فى حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة نعم ان البلاغة ليست صفة اللفظ من حيث انه لفظ وصوت بل من حيث افادته المعنى المصوغ له الكلام ولاشك فى افادة المعنى حال رعاية الفاصلة قوله ومتى حول اللفظ لاجل السجع عما كان لايتم به المعنى بدون سجع نقص المعنى ضعيف فانه يرد فى كل وجه ذكر فى التقديم والتأخير وبعضهم حاول التوفيق فقال والحق انه وقع فى القرآن من غير التزام فمن نفاه نفى التزامه ومن اثبته اراد وروده بلا التزام انتهى ملخصا وبهذا حصل التوفيق بين ما ورد فى الحديث الشريف من السجع ومن الشعر وبين نهيه عليه السلام عن ذلك * **قوله** (كالكف عن الاسراف المنهى عنه) وانما قال كالكف لان الكف ليس بصريح ولما كان عند المصنف كون المراد صرف المال فى سبيل الخير عاما للفرض والنفل راجحا اكتفى بهذه النكتة اذ الاسراف انما يتصور فى النفل اذ الزكوة لاتكون بجميع المال واما على تقدير تخصيصه بالفرض فلان الفرض البعض فلا تنبيه على ذلك ادخل من التبعيضية ثم ان هذا مختص بمن لم يصبر على الفاقة واما من صبر بتوفيق الهى فانفاق الكل محمود كما روى ان ابا بكر الصديق فعل ذلك وانت خبير بان الكف عن الاسراف فى النظم الجليل مطلق وايضا قال الله تعالى خطابا لنبيه ولاتبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا فمن يعادل الرسول عليه السلام فى الصبر المذكور فاذا منع عليه السلام عن ذلك فمنع الغير يكون بالطريق الاحرى والقول بان الكف عن الاسراف فى معلل بعدم الصبر والسؤال من الناس فاذا انتفت العلة انتفى الحكم يخدشه منع النبى عليه السلام عن ذلك الاسراف المنهى عنه (ويحتمل ان يراد به الانفاق من جميع المعاون) * **قوله** (المعاون) بوزن المساجد جمع معونة وهى ما يستعان به من العون وهو المظاهرة يقال استعانه واستعان به والاسم منه المعونة وزنها مفعلة بضم العين فجمعه على معاون على خلاف القياس وبعضهم جعل الميم اصلية ووزنها فعولة وجمعها على معاون على القياس والعون

٢ والحاصل ان التخصيص ان اعتبر بالنظر الى المضاف فقط فهو قصر بعض ما هو رزقهم وان لوحظ المضاف مع المضاف اليه فيتحقق الاحتمال الثانى

مه

٢٢ لانه كسبوه على وصف الحرمة فنقول التعظيم فى اسناده الى الله تعالى لئلا يوهم ايجاد العبد ما لا يستقل به اتفاقا واما وصف الحرمة فلو سلم انه بايجاده لم يفدكم كيف وقد ثبت بدليلى العقل والنقل ان الكل منه وبه واليه نعم لا يوصف الفعل بالصفات الخمس الا من حيث قيامه بالمكلف واما من حيث صدوره عنه تعالى فلا الى هنا كلامه قال القطب اعلم انه لا خلاف بين اهل السنة والمعتزلة فى ان قوله ومما رزقناهم ينفقون لا يتناول الا الحلال وان اختلفوا فى ان الحرام رزق ام لا وذلك لانه تعالى مدحهم بالانفاق من الرزق والمدح بالانفاق لايكون الا اذا كان من الحلال وايضا اسند الرزق الى نفسه واذا اضيفت الافعال الى الله تعالى فانما يختص بالافضل فالافضل وان قيل الافعال كلها مستندة الى الله تعالى فقوله واسناد الرزق الى نفسه للاعلام لايدل على مذهب المعتزلة فانه مشترك بين المذهبين نعم مجرد الرزق بدون الاسناد يدل عندهم على الحلال اقول هب ان قوله واسناد الرزق الى نفسه للاعلام بانهم ينفقون الحلال المطلق الذى يستأهل ان يضاف الى الله تعالى لا يدل على مذهب المعتزلة لاشتراك ذلك بين المذهبين لكن فى قوله ويسمى رزقا منه دلالة على مذهبهم لافادته ان الحرام لايسمى رزقا فان قلت المنفى استحقاق الحرام لان يكون منه تعالى قلت ذلك قد استفيد من قوله لايستأهل ان يضاف الى الله تعالى فان قلت المراد تقرير ما فهم من الاول قلت لو كان غرضه ذلك لكان يكفى ان يقال ويكون منه بدل ويسمى رزقا منه وعدوله من هذه العبارة الى التعبير بلفظ التسمية يدل على ان مراده نفى اصل التسمية مع قيدانه منه تعالى وقال القطب ثم الانفاق بالنظر العامى انما هو من المال ومن النظر الخاصى فمن المال والكمال قال حكيم الجود التام بذل العلم فمتاع الدنيا عرض زايل ينقصه الانفاق والعلم بالضد وقال الامام الرزق فى كلام العرب هو الحظ قال الله تعالى • وتجعلون رزقكم انكم تكذبون • اى حظكم من هذا الامر والحظ هو نصيب الرجل وما هو خاص له دون غيره واما فى عرف الشرع فقد اختلفوا فيه فقال ابو الحسين البصرى الرزق التمكين من الانتفاع بالشئ بحيث لايكون لغيره منعه من الانتفاع به وعلى هذا لايكون الحرام رزقا الى هنا كلامه اقول فعلى هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة فى هذه المسئلة لفظى راجع الى تفسير الرزق ٢٣

اعم من النصرة كما سيجئ من المصنف بيانه وفى بعض النسخ المعادن بالدال المهملة جمع معدن بكسر الدال والنسخة الاولى هى الاولى قوله (التى آتاهم الله تعالى) اشارة الى ان الرزق بمعنى الاعطاء مجاز بعلاقة الاطلاق والتقييد اوالعموم والخصوص وكذا الانفاق مجاز للايصال بطريق استعمال المقيد فى المطلق فيدخل فيه المعنى الحقيقى والمجازى واستعمال اللفظ فى المعنى المجازى الشامل للمعنى الحقيقى والمعنى المجازى جائز بالاتفاق مثل استعمال لااضع قدمى فى دار فلان فى الدخول حافيا الذى هو من معناه الحقيقى والدخول متنعلا وراكبا الذى هو معناه المجازى بعموم المجاز وهو الدخول مطلقا الشامل للدخول حافيا وراكبا ومتنعلا لابطريق الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى الارادة وما نحن فيه استعمل الرزق والانفاق فى الاعطاء والايصال مجازا الذى هو شامل للرزق الحقيقى والانفاق الحقيقى والمجازى منهما * **قوله** (من النعم الظاهرة) كالاموال (والباطنة) كالعلم وبذله وتعليمه انفاق * **قوله** (ويؤيده قوله عليه السلام ان علما لايقال به) وهو الصحيح وفى نسخة يفاد وفى نسخة لايقال فيه وهذا حديث اخرجه ابن عساكر فى تاريخه عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما مرفوعا ومعنى لايقال به لايحدث به فى محل ينبغى ان يحدث فيه فانفاق العلم تعليمه وانفاق ذى الجاه شفاعته الحسنة وذى القدرة نصر العاجزين وجه التأييد هو انه يتضمن تشبيه علم لايقال به ويحدثه بكنز لاينفق منه فيصح تعميم الانفاق الى انفاق المال وغيره * **قوله** (ككنز لاينفق منه واليه) اى الى هذا الاحتمال الذى يراد به الانفاق من جميع المعاون (ذهب من قال ومما خصصناهم من انوار المعرفة يفيضون) التعبير بالتخصيص لرعاية اصل معنى الرزق وفائدة التبعيض حينئذ الاشارة الى ماورد من انه كلموا الناس على قدر عقولهم لاعلى قدر عقولكم فالاحتراز عن الاسراف بل عن التبذير واجب هنا ايضا لكن لاضر يعود الى المنفق بكسر الفاء كما فى انفاق المال بل لضر يعود الى المنفق بفتح الفاء وجه الترقى ان التبذير صرف المال فى غير محله وهو حرام ولو فلسا وكذا تعليم العلم وتحديثه لغير اهله ممنوع كما ان الاسراف وهو البذل متجاوز الحد حرام وممنوع فيهما والرزق على هذا الاحتمال وان كان عاما لكن الذاهب خص انوار المعرفة بالذكر لشرفها وللاشارة الى ان الانفاق التام والجود الكامل بذل الحكمة والعلم فان متاع الدنيا عرض زائل وينقصه الانفاق واما العلم فيزيد بالانفاق والتعليم ولايضره عدم تحقق معنى الذهاب لانه معنى مجازى وهذا لذاهب لم يدع ان هذا مختص بانفاق المعرفة اذ لم يذهب اليه احد بل مراده التعميم لكنه اظهر لمخفى واعرض عما ظهر فلا اشكال بان المص قال (والى هذا التعميم ذهب من قال) الخ معناه لم يذهب اليه بل الى تخصيص انفاق المعرفة فاضافة الانوار من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه ويحتمل ان يكون استعارة مكنية وتخييلية بتشبيه المعرفة بالنيرين ويفيضون استعارة تبعية من فاض الماء فيضا وفيضوضة اذا كثر حتى سال عن جانب الوادى والفيض فى الاصطلاح انما يطلق على فعل فاعل يفعل دائما لالعوض ولالغرض كذا فى حاشية المطالع فاختيار يفيضون حاو على اشارات بارعة ورموز فائقة منها التنبيه على مداومة التعليم ومنها التحديث بلاعوض ولاغرض من الاغراض الفانية وتوضيح الاستعارة مفوض الى السليقة المستقيمة ١١ * **قوله** (هم مؤمنوا اهل الكتاب) ذكر فى توجيه العطف اربعة اوجه قدم هذا الوجه لرجحانه اما اولا فلانه مأثور عن الصحابة كابن عباس وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم واما ثانيا فلان التغاير فى العطف هو الاصل مع قربه والمراد باهل الكتاب اليهود والنصارى وتوحيد الكتاب لكونه جنسا وخص بعضهم النصارى وبعضهم اليهود والصحيح ماذكرناه لان العموم ظاهر ولاقرينة للتخصيص (كعبدالله بن سلام رضى الله عنه) بتخفيف اللام وهى مشددة فى غيره من الاعلام صحابى انصارى ٢ وهو من يهود بنى اسرائيل من بنى قينقاع بفتح القاف وسكون الياء وفتح النون قبله من اليهود من ولد يوسف عليه السلام فكان اسمه الحصين فسماه النبى عليه السلام عبدالله وقد شهد له النبى عليه السلام بالجنة واختلف فى زمان اسلامه ٣ وانه توفى بالمدينة سنة ثلث واربعين من الهجرة النبوية (والاضراب) جمع ضرب بفتح الضاد وكسرها والزمخشرى رجح الثانى وقيل جمع ضريب على وزن شريف واشراف مأخوذ من يضرب بالقداح اى قداح الميسر ثم تجوز به عن كل نظير وشبيه فاضرابه امثاله قال قدس سره الجمهور على انه جمع ضرب بالفتح وعند المص رحمه الله بكسرها فعل بمعنى المفعول كالطحن وهو الذى يضرب به المثل ولابد ان يكون مماثلا للمضروب فيه ويعضده مثل وشبه ولعل هذا معنى عرفى له والا فهو مخالف لماثبت فى اللغة وفى بعض النسخ

٢ روى عنه ابو هريرة رضى الله تعالى عنه منه
٣ قيل اسلم اول ماقدم النبى عليه السلام المدينة وقيل تأخر اسلامه الى سنة ثمانية منه

٢٣ فان من فسر بتخصيص الشئ بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به يجعله اعم من الحلال والحرام ومن فسره بما قاله ابو الحسين يجعله مختصا بالحلال

قوله ابذانا بانهم ينفقون الحلال الطلق اى الحلال الصرف الخالص عن شوب الحرام قال الجوهرى والطلق بالكسر الحلال يقال هو لك طلقا

قوله واسحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم معناه ان الرزق وان كان كله من الله لكن من شرط مايضاف اليه تعالى من الافعال ان يكون الافضل فالافضل كما قال ابراهيم عليه السلام واذا مرضت فهو يشفين وقوله تعالى • انعمت عليهم •

قوله وانفق الشئ وانفده اخوان اى هما يتناسبان فى المعنى فبينهما اشتقاق اكبر فان بينهما تناسبا فى التركيب اى فى اكثر حروفه والمعنى لان كل واحد منهما مشتمل على معنى الذهاب والخروج وكذا كل ما فاؤه نون وعينه فاء مثل نفث ونفر ونفس ونفل ونفع ونفى

قوله والظاهر من هذا الانفاق صرف المال الى آخره اى صرف المال فى سبل الخير مطلقا من غير تخصيصه بالانفاق الواجب وجه ظهور معنى الاطلاق انسب للمدح من التقييد لافادته انهم ينفقون من كل جنس مايحمد به فان المقام المدح ومن اراد به الزكاة المفروضة نظر الى انها هى التى تقترن بمطلق الصلاة نحو قوله تعالى • اقيموا الصلاة واتوا الزكاة • وقولهم باب الصلاة وباب الزكاة فان اقتران ذكر الزكاة بذكر الصلاة فى مواضع كثيرة قرينة لكون المراد به ههنا الزكاة المفروضة لوقوعه فى قرآن الصلاة وهو المعنى بقوله اوخصصه بها لاقترانه بما هو شقيقها اونظرا الى ان الزكاة افضل انواع الانفاق والاصل فيه فان مرتبة قرب الفرائض اعلى واسنى من مرتبة قرب النوافل وما يحصل به زيادة القرب من العبادات فهو افضل من سائرها وهو الاصل فيها قال صاحب الكشاف وجائز ان يراد به الزكاة المفروضة لاقترانه باخت الزكاة وشقيقتها وهى الصلاة وان تراد هى وغيرها من النفقات فى سبل الخير لمجيئه مطلقا يصلح ان يتناول كل منفق

قوله وتقديم المفعول للاهتمام به وجه الاهتمام التخصيص اعنى حصر الانفاق فى بعض المال الحلال فان من تبعيضية فالمعنى بعض ما رزقناهم ينفقون لاكله سواء اريد به الزكاة المفروضة اومطلق ماانفق فى سبل الخير اما تخصيص البعض على ان يراد به الزكاة بالذكر فظاهر لان الزكاة ٢٢

(اصحابه) اى الذين صاحبوه فى الايمان مع كونهم من اهل الكتاب سواء كانوا من اهل التورية اواهل الانجيل * **قوله** (واضرابه معطوفون) وفى بعض النسخ معطوف والجمع باعتبار المؤمنين والافراد باعتبار لفظ الذين (على الذين يؤمنون بالغيب) لم يكتف بالذين مع عدم الالتباس التنبيه على ان كون الموصول معطوفا عليه ومعطوفا باعتبار ملاحظة الصلة الاترى قال معطوفون اى مؤمنوا اهل الكتاب سواء كان منقطعا عن المتقين اوموصولا به (داخلون معهم فى جملة المتقين) اما على تقدير كونه موصولا بالمتقين فظاهر واما على تقدير كونه منقطعا عن المتقين فلانه وان لم يكن جاريا عليه حقيقة لكنه كالجارى عليه فيكونون داخلين فى جملة المتقين وقدم التوضيح هناك وجعل مؤمنى اهل الكتاب تابعين لهم لسبقهم فى الايمان اذ المراد كما سيصرح به الذين آمنوا عن الشرك ولاريب فى سبقهم قوله داخلون خبر ثالث للفظ هم كما ان معطوفون خبر ثان وتعدد الخبر بلاعطف جائز ومذهب البعض والمختار عند المص (دخول اخصين تحت اعم) مفعول مطلق واخصين بفتح الصاد مثنى اخص وجوز كسر الصاد على انه جمع مذكر سالم لاخص باعتبار المعنى وهو تكلف وغير شايع الاستعمال (اذ المراد باولئك) يعنى الذين يؤمنون بالغيب (الذين آمنوا عن الشرك) اى ايمانا متباعدا عن الشرك (والانكار) جزم كون المراد اولئك وان كان عاما بحسب المفهوم لاولئك ولهؤلاء لاقترانهم فى الذكر باهل الكتاب كما قال تعالى (• لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين •) الآية ولقول ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وهذا كاف فى ايراد الكلام فى صورة الجزم توهينا لما عداه من الاحتمال فاتضح كون اولئك اخص من المتقين واما اخصية هؤلاء فلان المراد بهم لايتناول الطائفة الاولى اذ المراد بالايمان بما انزل من قبلك الايمان تفصيلا وهو مختص باهل الكتاب اذ وجوب الايمان بذلك على من عدا اهل الكتاب اجمالا دون تفصيل كما سيصرح به المصنف فى آخر الدرس فظهر ايضا اخصية هؤلاء ايضا وثبت ايضا تباين المتعاطفين فقوله اذ المراد دليل للاخصية ظاهر اومثبت للتباين ايضا والمراد بالشرك عبادة الاصنام ونحوها فلا يدخل فيهم اهل الكتاب فانهم وان كانوا مشركين لقولهم عزير ابن الله ولقولهم المسيح ابن الله لكنهم ليسوا عابدين الاصنام ولامشركين بهذا المعنى وايضا يزعمون انهم موحدون ومن هذا يحل ذبائحهم وتزوج نسائهم كما صرح به ائمة الفقهاء والمراد بالانكار انكار النبى عليه السلام واما اهل الكتاب فلاينكرونه بل يعرفونه قال الله تعالى • الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه • الآية وان لم تكن تلك المعرفة ايمانا مالم يصدقوه باختيارهم وبهذا البيان ظهر وجه قوله (وهؤلاء مقابلوهم) اذ بين الشرك والتوحيد وبين الانكار والمعرفة تقابل وقد يطلق على المحل والموصوف به كما هو المراد هنا * **قوله** (فكانت الآية تفصيلا للمتقين) سواء كان الموصول الاول موصولا به اومفصولا عنه * **قوله** (وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما) قيل اخرجه ابن جرير مسندا * **قوله** (اوعلى المتقين) هذا الوجه الثانى من الوجوه الاربعة وفى هذا الوجه ايضا العطف عطف المباين على المباين كما فى الاول وماذكره فيه معتبر هنا ايضا خلا ان الآية الاولى بيان للمتقين بخلاف الآية الثانية فى هذا الوجه وعلى تقدير ان يكون الذين يؤمنون بالغيب موصولا بالمتقين ائلا يلزم الفصل بالاجنبى بين المبتداء والخبر وبين المعطوف والمعطوف عليه وبهذا يظهر وجه تقديمه على مابعده واما تأخيره عن الاول فلبعده عن المعطوف عليه * **قوله** (فكانه قال هدى للمتقين عن الشرك) اى فقط اوعن جميع الكبائر اومع التبتل اليه تعالى بشراشره فتنتظم الاوجه الثلثة والذين آمنوا اى (و) هدى (للذين آمنوا من اهل الكتاب) بالقرآن بعد الايمان بالكتب المنزلة قيل وهم وان كانوا متقين ومن افرادهم لكنهم ليسوا متقين عن الشرك بالمعنى المذكور وبهذا الاعتبار تصح المقابلة فلا اشكال بانهم من جملة المتقين كما صرح به اولا فكيف تصح المقابلة والنكتة فى هذا التخصيص الايذان بتنزههم عن حالتهم الاولى بالمرة لمافيها من كمال الخروج عن الشرايع باسرها المستدعية الاتقاء عن تلك الحالة الشنيعة بخلاف اهل الكتاب فانهم متمسكون باصول الشرايع وان حرفوا بعضها عن موضعه وموحدون على زعمهم فلا يخرجون عنها بالكلية فلايليق الايذان بانهم تنزهوا عن حالتهم الاولى بالمرة وهذه نكتة مصححة لاموجبة فلا تغفل وانما قال فكانه قال هدى الخ لعدم الجزم بهذا المعنى وانما قلنا ايمان اهل الكتاب بالكتب المنزلة قبل الايمان بالقرآن لان ايمانهم بما انزل قبل القرآن ايمان قديم ليس بحادث ومثابون عليه كما قال الله تعالى • اولئك يؤتون اجرهم مرتين • الآية قال المصنف هناك مرة على ايمانهم بكتابهم ومرة على

٢٢ انما تكون بعض المال واما على ان يراد به مطلق الانفاق فللحث على الاقتصاد الذى هو وسط بين الاسراف والاقتار ففيه مع الاهتمام بشان المنفق ورعاية الفاصلة تضمين المدح باجتناب عن رذيلة السرف ايضا فعلى تقدير ان يخص البعض المفروض يوهم التقديم نفى مقابله الذى هو الانفاق المقطوع عنه وهذا لايناسب مقام المدح فالوجه ان يراعى التقابل حينئذ فيما بين مفهومى البعض والكل لابين مفهومى الوجب وغير الواجب

قوله وادخال من التبعيضية عليه للكف عن الاسراف المنهى عنه هذا مبنى على ان يراد بالانفاق مطلق صرف المال فى سبل الخير لاعلى ان يراد به الزكاة

قوله ويحتمل ان يراد به الانفاق من جميع المعاون الخ اخذ هذا المعنى العام وان كان اعانه عليه لفظ ما الابهامية لكن لايساعده لفظ الانفاق الابتكلف ارتكاب المجاز فى البعض كالعلم وماشبهه وايضا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ ينفقون والرجوع الى عموم المجاز خلاف الظاهر

قوله هم مؤمنوا اهل الكتاب بقرينة وما انزل من قبلك قوله اذ المراد باولئك تعليل لتغاير المعطوفين ذاتا وكان عليه ان لايقطع به بل يقول على ان المراد بدل اذ المراد لاحتمال ان يكونوا عين الاول والعطف لتغاير الصفات كما ذكر بعده بقوله ويحتمل ان يراد به الاولون بل هذا الاحتمال وهو احتمال ان يكونوا عين الاولين هو الراجح لان امتياز مؤمنى اهل الكتاب عن المؤمنين بالغيب بهذه الصفات غير لايح لان سائر المؤمنين يشاركونهم فى هذه الصفات فتخصيص كل بطائفة تحكم وما قيل من ان ايمان من امن فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم بالكتاب المنزل من قبل من غير اهل الكتاب انما هو فى ضمن ايمانهم بالمنزل على النبى صلى الله عليه وسلم بخلاف ايمان اهل الكتاب فان ايمانهم بما انزل قبل القرآن ليس فى ضمن ايمانهم بالقرآن فبذلك قد تمايزوا وانفرادا مرفوع بان ذلك الامتياز انما حصل بما يخص كلا من الايمانين والمقصود انما يتم اذا حصل التمايز بين مفهومى المعطوف والمعطوف عليه وهذا لم يحصل من مفهوميهما اذ قد قلنا ان سائر المؤمنين يشاركونهم فى هذه الصفات التى يشتمل عليها مفهوم المعطوف ويمكن ان يقال فى الامتياز ان المراد بالمعطوف عليهم هم الذين حصل لهم اليقين من طرف ادلة العقل وبالمعطوف عليهم من حصل له ذلك من طرف ادلة النقل وذكر النقل فى الثانى تخصيص الاول بالعقل وتقييده به للمقابلة مع كونه عام المعنى على نحو ماقالوا فى بيان قول الزمخشرى الحمد لله الذى انزل ٢٢

ايمانهم بالقرأن قال المصنف فى اواخر سورة الحديد ولايبعد ان يثابوا على دينهم السابق وان كان منسوخا ببركة الاسلام اذايمانهم السابق بكتابهم كان معتدابه بسبب ايمانهم بالقرأن كمان اعمال الكفار الصالحات يكون معتدابها بعدالايمان بالقرأن صرح به على القارى فى شرح حديث لاهل الكتاب اجران ولذهول ابن الكمال عن هذه الدقيقة اللطيفة قال ان ايمانهم بماانزل من قبله ايمان حادث لا ايمان ثابت لان ايمانهم السابق انكارله فى الحقيقة لاتصديق به وقد انطق الله الحق فى تفسيرالآية المذكورة فقال مرةالخ على ايمانهم بكتابهم ومرة على ايمانهم بالقرأن * **قوله** (ويحتمل ان يرادبهم الاولون) فتعريف الموصولين للجنس وزيفه بالتعبير بالاحتمال لانتفاء ماهو الاصل فى العطف وهوتباين المتعاطفين واما عدم كونه مأثور افتشترك بين هذا وبين الوجه الثانى والمراد بالاولين هم الذين آمنوا عن الشرك والانكار وهذا ضعيف بل المراد بهم جميع المتقين سواء كانوا من اهل الشرك اومن اهل الكتاب فيجعل كلا الموصولين عبارة عن الكل مندرجا تحت المتقين واندراج ايمان الكتب المنزلة فى الايمان بالغيب لايضر لانه للاعتناء بشانه ذكر بعده على ان الاندراج غيرظاهر كما سيجئ التوضيح من المص (باعيانهم) والاعيان جمع عين بمعنى الذات اى ماصدقت عليه الاسماء الموصولة فى النظم متحد بحسب الذات متغاير بحسب المفهوم والصفات وذكر اعيانهم للتنبيه على ذلك اى ان المراد الاولون لكن من جهة الذات واما من جهة الصفات فلاوالى هذا اشار بقوله ووسط العاطف الخ * **قوله** (ووسط العاطف) جواب سؤال نشاء من بيان اتحاد الموصولين المتعاطفين مع ان العطف يقتضى التغاير فحاول بيان صحة ذلك العطف وبين ان التغاير بحسب الصفات كاف فى العطف ونبه بايراد تعدد الشواهد على كثرته وفصاحته لكن تلك الشواهد بمنزلة الدليل الانى الذى يفيد العلم واماسببه الخارجى فهوفى الحقيقة عطف الصفة على الصفة وذكر الذوات لتعيين الموصوف * **قوله** (كماوسط فى قوله •الى الملك القرم وابن الهمام• وليث الكتيبة فى المزدحم•) البيت من قصيدة من المتقارب القرم بفتح القاف وسكون الراء الفحل المكرم الذى لايحمل عليه هذا اصله ثم قيل للسيد المكرم بين قومه استعارة والهمام بضم الهاء عظيم الهمة من اسماء الملوك لعظم هممهم اولانهم يفعلون مايهمون به والكتيبة الجيش والليث بمعنى اسد تشبيه بليغ لااستعارة ومأوول بالشجاع اللازم له اذالكلام فى توسيط العاطف بين الصفات والمزدحم اسم مكان من الازدحام اى موضع الازدحام اى معركة القتال بقرينة ان المقام مقام المدح * **قوله** (ويالهف زيابة للحارث الصابح فالغانم) اللهف كلمة تحسرنزلت منزلة العقلاءفناداه اى تعال فان هذااوانك وزيابة بفتح الزاى وتشديدالياء تحتانية المثناة وبعد الالف موحدة اسم ام شاعراواسم ابيه اجاب ابن زيابة التيمى عن شعرقاله الحارث بن همام الشيبانى توعده بالقتل فى شعره فقال ياابن زيابة ان تلقنى لاتلقنى فى النعم العازب وتلقنى يشدنى اجرد متقدم البركة كالراكب يعنى ياابن زيابة انت ان تجدنى لاتجدنى راعى الانعام فى المراعى البعيدة مثلك بل تجدنى بخلافه والعازب من عزبت الابل اذابعدت فى المرعى فاجاب يالهف زيابة الخ اى ياحسرة ابى اوامى من اجل ذلك الرجل من الصفات فانه صابح اى مغيرصباحا وغانم وآيب راجع سالم قيل ذلك حقيقة على تقديرحصول تلك الصفات للحارث وتهكم على تقدير عدم حصولها اذالحارث توعد لابن زيابة بالقتل ثم نكص عن حرابه ولماكانت الغنيمة تعقب الغارة والاياب يعقبها عطف بالفاء ففهم منه ان العطف بتغاير الصفات يكون بالفاء كالواو ونحوه * **قوله** (على معنى انهم) متعلق بقوله وسط الخ لما ادعى اولاان العطف بتغاير الصفات والظاهر انه لاتغايرهنا فى الصفات فان متعلق التصديق فى كلا المقامين واحد حتى قال بعضهم فظهر ان مافصل بقوله •بماانزل اليك• الآية بعينه ماعبر عنه اجمالا بقوله تعالى •بالغيب• الآية حاول مغايرته لماقبله فقال على معنى انهم الخ فبين ان متعلق التصديق فى الاول مايدركه العقل جملة وفى المعطوف متعلقه مالاطريق اليه غيرالسمع فهذه الصفة تغاير تلك الصفة وعداه بعلى للاشارة الى ماوقع التوسيط عليه من الوجه المخصوص به كما قال بنيت الدار على طبقتين فيعدى بعلى لاسلوبه الخاص كذاقيل نقلا عن المحقق الدوانى (الجامعون بين الايمان بمايدركه العقل جملة) كتوحيد الله تعالى وسائرصفاته العلية (والاتيان بمايصدقه) عطف على الايمان والضميراليه تصديق الفرع بالاصل فان العبادة فرع الايمان بوجوده تعالى لكنها امارة على وجود التصديق دالة عليه وهذا معنى تصديق العبادة للايمان والايمان مصدق لها بمعنى ان الايمان سبب لصحتها ووجودها شرعا فلامحذور ولايخفى ان الاتيان بمايصدقه

٢٢ القرأن كلاما مؤلفا منظما ونزله بحسب المصالح منجماان المراد بالانزال هنا انزاله جملة واحدة بقرينة وقوعه فى مقابلة التنزيل المنبئ عن التفصيل والتوزيع وان كان الانزال بحسب اللغة اعم ممانزل جملة وموزعا
قوله اوعلى المتقين اقول كان الاولى عليه ان يذكره بعد الاحتمال الثانى لئلا يقع الفصل بين الرديفين بالاجنبى فان هذين الاحتمالين انماهماعلى ان يعطف الذين يؤمنون بما انزل اليك على الذين يؤمنون بالغيب وذكر العطف على المتقين بين هذين الاحتمالين المتصلين بحسب المعنى ليس كماينبغى فلعل توسيطه بين هذين الوجهين لكونه مناسبا للوجه الاول فى كونه تفضيلا للمتقين بخلاف الوجه الثانى
قوله ووسط العاطف كماوسط فى قوله الى الملك القرم لمااقتضى العطف تغايرالمعطوفين والمعطوفون فى هذا الاحتمال عين المعطوف عليهم ذاتا بين معنى التغاير بان حمله على تغاير معانى الصفات ومثل ذلك يجرى فى العطف بالواو والعطف بالفاء واستشهد على جريانه فى الحرفين بالبيتين القرم الفحل المكرم الذى لايحمل عليه ثم سمى به السيد والهمام اسم من اسماء الملوك الذين عظمت همتهم واذا هموابامر فعلوه لايقدرعلى منع ماهموابه العدو والكتيبة الجيش والمزدحم موضع الازدحام من ازدحم القوم اذاوقع بعضهم على بعض ومنه قيل للمعركة مزدحم لانها موضع المزاحمة ومعنى البيت الى الملك الجامع للسيادة والكمال فى النسب والشجاعة
قوله يالهف زيابة البيت اللهف كلمة استغاثة يتحسر بهاعلى مافات والزيابة اسم ابى الشاعر القائل لهذا الشعرقاله فى جواب حارث ابن همام حين قال الحارث ياابن زيابة ان تلقنى لاتلقنى فى النعم العازب وبعده وتلقنى يشدنى اجرد متقدم البركة كالراكب يعنى ياابن زيابة انت ان تجدنى لاتجدنى راعيا الانعام فى المراعى البعيدة مثلك والعازب من عزبت الابل اى بعدت فى المرعى وبعدهذا البيت وتلقنى يشدنى اجرد متقدم البركة كالراكب
قوله وتلقنى عطف على جواب الشرط فى البيت السابق ويشد من الشد بمعنى العد واجرد فرس قصيرالشعر والبركة بكسرالباء صدر الابل وكذا البرك بالفتح يقال ما احسن بركة هذه الناقة يعنى وتجدنى تعد وعلى فرس قصيرالشعر بتقدم الصدر مشرف اشراف كاشراف الراكب كاشراف المركب فقال ابن زيابة فى جوابه يالهف زيابة البيت اى ياحسرة لابى من اجل الحارث فيمايحصل له من المراد والاتصاف بهذه الاوصاف التى وقعت بعضها عقيب بعض من الصبح والغنيمة والاياب الصابح الاغارة صباحااى الذى صبح فغنم فآب ٢٢

فرع الايمان بمالاطريق اليه غيرالسمع وهواحرى بان يصدقه ذلك الاتيان ولايخفى عليك ان ذكر الشئ لاينافى ماعداه فالاتيان المذكور مصدق لهما وجه التخصيص بالاول لسبق ذكره وايضا ان الايمان بالغيب اهم واعظم لكون الثانى موقوفا عليه فان العقل مقدم على النقل فبيان مصدقه اولى وبهذا ظهر وجه الفصل بين الايتين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة (من العبادات البدنية) كالصلوة المفهومة من قوله ويقيمون الصلوة وفى ايراد الجمع اشارة الى ان المراد باقامة الصلوة اداه (و) جميع العبادات البدنية والزكوة المدلول عليها بقوله ويؤتون الزكوة وهى عبارة عن اتيان جميع العبادات (المالية) وقدسبق توضيحه (وبين الايمان بمالاطريق اليه غيرالسمع) وقد اشار الى تغاير المتعاطفين بوجهين بعد تغاير مفهومهما الاول مااشار اليه بقوله جملة اى اجمالا فى الاول وتفصيلا فى الثانى والاول عقلى والثانى نقلى وان كان الكل نقليا من جهة الاعتداد والاولى الاكتفاء بالثانى اذالتفصيل بالايمان الثانى فى مقام التفصيل واما فى مقام الاجمال فالايمان الاجمالى كاف فيه ايضاوجه كون الايمان اجمالا اذالعقل عاجز عن ادراك تفاصيله لكونه غائبا عرف بدلائله واماراته لاسيما اذا اعتبرفى الغيب المؤمن به اليوم الآخر واحواله على مامر من المصنف لكنه ضعيف بل انه داخل فيمالاطريق اليه غيرالسمع ولهذاقال البعض الظاهر ان الايمان بالآخرة داخل فى الايمان بالكتب المنزلة لامترتب عليه وانما ذكره بعده للتعريض بمن عداهم ومن هذا لم يقل هنا ومايترتب عليه من الايقان * **قوله** (وكرر الموصول) جواب سؤال مقدر بانه لم اعيد الموصول مع ان ذات الموصولين متحدة على هذا الاحتمال واما على الاحتمالين الاولين فذات الموصولين متغايرة فلاعادة الموصول وجه فالاولى الاكتفاء بعطف الصلة بعضها على بعض فاجاب بانها (تنبيها على تغاير القبيلتين وتباين السبيلين) اى قسمى الايمان من الايمان بمايدركه العقل والايمان بمالاطريق اليه غيرالسمع فبسبب تغايرهما كان الموصوف بالاخرى غيرالموصوف بالاولى فحسن اعادة الموصول للتنبيه المذكور والمراد بالسبيلين العقل والنقل وهما متباينان ووجه الدلالة على ذلك اشارة الى استقلال كل من الوصفين وتنزيل تغاير الوصفين منزلة تغاير الذاتين فكأن ذات الموصولين متغايرة تنزيلا وادعاء متحدة حقيقة قال قدس سره رجح هذا الاحتمال على الاول بان الايمان بالمنزلين مشترك بين المؤمنين قاطبة فلاوجه لتخصيصه باهل الكتاب ولادلالة فى الآية للافراد بالذكر على ان الايمان لكل منهما بطريق الاستقلال الاترى الى قوله تعالى •قولوا آمنا بالله ومانزل الينا ومانزل الى ابراهيم• الآية فقدافرد فيه الكتب المنزلة من قبل ولم يقتض الايمان بها على الانفراد اقول قوله بان الايمان بالمنزلين مشترك بين المؤمنين ضعيف اذالمراد بايمان اهل الكتاب بالكتب المنزلة قبل نزوله ايمان قديم ثابت قبل البعثة لا ايمان حادث فى ضمن ايمان القرأن بدليل قوله تعالى •اولئك يؤتون اجرهم مرتين• الآية وبقول الرسول عليه السلام لاهل الكتاب اجران وقدبين شراح الحديث بان ايمانهم السابق معتدبه بعدالايمان بالقرأن كمامر تفصيله فبمعونة هذه القرينة الرابية يدل الافراد فى الذكر على ان الايمان بكل منهما بطريق الاستقلال بخلاف قوله تعالى •قولوا آمنا بالله• الآية فانه لادلالة فيه على الاستقلال لعدم القرينة بل القرينة قائمة على عدم الاستقلال اذالخطاب لنا وشتان مابينهما الايرى انه لم يدع فى هذا الاحتمال الثالث استقلال الايمان بكل منهما فالنكات تختلف بالاعتبارات ثم قال وبان ماذكر فى تقديم الآخرة وبناء يوقنون على هم انمايقع موقعه اذاعم المؤمنين والافلاوهم نفيه عن الطائفة الاولى اقول ان المصنف دفع هذا الوهم بتعميم الغيب الآخرة واحوالها فالايمان بالغيب شامل للايمان بالآخرة فانه نصب عليها دليل سمعى فآمن بها الطائفة الاولى ودفع ايضا بانه تعريض بمن عداهم من اهل الكتاب على ان الايهام بطريق المفهوم فلا يعارض المنطوق ثم قال وبان اهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ماانزل من قبل فان اليهود لم يؤمنوا بالانجيل والنصارى لم يؤمنوا بالتورية ثم نقل الجواب عنه ورده ثانيا اقول المراد من اهل الكتاب هم الذين آمنوا بجميع الكتب المنزلة مطلقا سواء انزل عليهم وامروا بالعمل بمافيه اولا ثم ادركوا الاسلام وآمنوا بالقرأن لامطلق اهل الكتاب ومنهم الذين يقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض فان ايمانهم كلا ايمان وهم الكافرون حقا وقدمر مرارا ان ايمانهم الثابت قبل البعثة معتدبه اذا امنوا بالقرأن فذلك الايمان بجميع الكتب والى ماذكرنا اشار المص بقوله كعبدالله بن سلام واضرابه ولايظن انهم آمنوا بالتورية ولم يؤمنوا بالانجيل وسائر الكتب الالهية قبل البعثة حاشاهم عن ذلك وايضا اشار المصنف فى آخر البحث الى ان المراد

٢٢ فالعطف بالفاءللدلالة على الترتيب فى الاتصاف بهذه الاوصاف فعلى هذا يكون الكلام محمولا على الاستهزاء والتهكم لان الحارث توعدابن زيابة بالقتل ثم نكص عن جوابه وقيل الكلام محمول على ظاهره ليس صادرا على قصد التهكم هذا ولكون حمل معنى العطف على تغاير الذوات اظهر اخر رحمه الله هذا الوجه عن الوجه الاول وكون دلالة العطف بالواو على تغاير الذوات اظهر انماهو اذاتوسطت الواو بين الالفاظ الدالة على الذوات اوالدالة على الذوات الموصوفات بالصفات المتعددة واما اذا توسطت بين صفتين بدون اعادة لفظ دال على الذات كالموصول فالظاهر فيه تغاير الصفات نحوزيد كاتب وشاعر ومنجم بخلاف الذى هوشاعر والذى هومنجم فان الظاهر فى امثاله تغاير الذوات ويحتمل ان يحمل على تغاير الصفات فيما يصلح فيه الحمل على الامرين احتمالا مرجوحا كمافى هذا المقام الااذاقامت قرينة على استرجاح تغاير الصفات
قوله على معنى انهم جامعون بين الايمان بمايدركه العقل جملة الخ يعنى ان معنى الجمع المستفاد من الواو المتوسطة بين المعطوف راجع الى جمع معانى الصفات التى تضمنها مفهوماهما وهى فى طرف المعطوف عليهم الايمان بالغيب وفعل مايصدق ذلك من اقامة الصلاة والانفاق وفى طرف المعطوف التصديق بما انزل الى النبى صلى الله عليه وسلم وبما انزل قبله الى الانبياء الماضين عليهم الصلاة والسلام وقوله جملة ناظر الى ان يكون بالغيب حالا ومفعولا يؤمنون محذوفا على قصد العموم
قوله وبين الايمان بمالاطريق اليه غيرالسمع انه هنابطريق الحصر دون الاول لان الاول يجوز ان يدرك بالسمع ايضا بخلاف الثانى
قوله وكررالموصول تنبيها على تغاير القبيلتين وتباين السبيلين اى تباين طريقى ادراك العقل والنقل وجه افادة التكرير هذا المعنى هو دلالته على الاستبدال والاستقلال فكانهمابلغا فى التباين وصفاجدا نزل فيه منزلة التباين ذاتا
قوله اوطائفة منهم عطف على الاولون اى ويحتمل ان يرادبهم طائفة من الاولين لاكلهم وهم مؤمنوا اهل الكتاب على ان يكون الاولون عاما شاملا لهم ولمن امنوا من الشرك فذكرهم ثانيا مع دخولهم فى الاولين تشريفالهم وتعظيما حيث جمعوا الايمانين اعنى الايمان بالقرأن والايمان بالكتب الالهية المتقدمة بخلاف من آمن بالقرأن من اهل الشرك فانه ايمانه بالكتاب المقدم عليه اصالة بل انما هوفى ضمن ايمانه بالقرأن المصدق لماتقدمه وترغيبا ٢٢

بما انزل من قبلك التورية والانجيل وسائر الكتب السابقة ولامساس لهذا المقام كون التورية منسوخة بالانجيل اوغير منسوخة به لما مر من ان المراد اعتقاد انها كتب الهية سواء امروا بالعمل بمافيه اولا و بحثه سيجئ ان شاء الله تعالى فى سورة آل عمران فى قوله تعالى • ومصدقا لما بين يدى من التورية • الآية وهذا كله ظاهر من المصنف لكن قدس سره تبع فى ذلك غيره وترك الاهم فان حب الشئ يعمى و يصمى * **قوله** (اوطائفة منهم) عطف على قوله الاولين وهذا وجه رابع لان حاصل كلامه ان المعطوف اما ان يكون مباينا للمعطوف عليه بالذات اولا وعلى الاول اما ان يكون المعطوف عليه الذين يؤمنون بالغيب وهوالوجه الاول اوالمتقين وهو الوجه الثانى وعلى الثانى اما ان يكون متحدا بالمعطوف عليه بالذات وهوالوجه الثالث اوطائفة منه وهو الرابع فعلى هذا تعريف الموصول للجنس فى الاول وفى الثانى للعهد اذ المراد من الاول مطلق من آمن بالغيب سواء كان عن شرك وانكار اولا فيدخل فيهم (وهم مؤمنوا اهل الكتاب) فيكون عطف الموصول الثانى على الاول عطف الخاص على العام والنكتة الشايعة فيه متحققة والى ذلك اشار بقوله (ذكرهم مخصصين) بفتح الصاد الاولى (عن الجملة) وفى هذا الوجه يدخل فى الايمان بالغيب ايمان ما يدركه العقل وايمان مالاطريق اليه غيرالسمع فلا يرام فيه تغاير الصفات بل يطلب تغاير الذوات تأويلا وادعاء كما اشار اليه (كذكر جبرائيل وميكائيل بعد الملائكة) فانهما لكمال قربهما ورفعة منزلتهما عند ذى العرش كانهما نوع آخر مغاير لجنس الملائكة واعلى منه كذلك مؤمنوا اهل الكتاب لاحرازهم الايمانين والاجرين عليهما كانهم مغايرون لجنس سائر المؤمنين بالغيب واعلى منهم من هذه الجهة فحسن العطف بهذا التغاير الاعتبارى فلا يلزم التفضيل على الخلفاء الراشدين وسائر عظماء الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لما سبق من ان المفضول قد يكون له فضل لم يوجد فى الفاضل كفضل الغائبين بالايمان بالغيب كما مر من حديث ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فلا اشكال قطعا (قوله تعظيما لشانهم) اى من هذا الوجه لامن كل وجه وهذا يؤيد ماذكرنا من ان المراد اهل الكتاب ادركوا الاسلام وآمنوا بالنبى عليه السلام وكان ايمانهم السابق معتدابه بسببه (وترغيبا لامثالهم) اى من الذين آمنوا بالكتب السابقة ولم يؤمنوا بالقرآن فى الايمان به حتى احرزوا بهذا الشرف كما مدح به السلف * **قوله** (والانزال) الفرق بين التنزيل والانزال ان الاول (تحريك الشئ من علو الى سفل) على سبيل التدريج اذ صيغة التفعيل تدل على الكثرة والكثرة هنا فى الفعل وذلك لايكون الابالتدريج بخلاف الانزال فانه اعم من ان يكون تدريجا كقوله تعالى • انا انزلنا اليك الكتاب بالحق • الآية اودفعة كقوله تعالى • انا نزلنا التورية • الآية لكن فى اللغة لم يفرق بينهما واستعمال التنزيل فى قوله تعالى • وقالوا لولا نزل عليه القرآن • جملة واحدة اما على معنى اللغة او المجازى واختير هنا الانزال فى الموضعين لعموم التدريج وغيره * **قوله** (وهو انما يلحق بالمعانى) المعانى هنا مقابل للذات اى القائم بالغير والذات القائم بنفسه دون المقابل بالالفاظ (بتوسط لحوقه الذات) اذالحركة لاتقع وصفا بالذات الاللمتحيز بالذات من الجواهر والاجسام فان الحركة الكون الاول فى مكان ثان كما ان السكون كون ثان فى مكان اول وهذا اولى من القول بان الحركة كون الشئ فى آنين فى مكانين والسكون كون الشئ فى آنين فى مكان واحد ولاشك فى كونها وصفا للمتحيز بالذات والمراد باللحوق التعلق لا لعرض اشاراليه بقوله (الحاملة لها) دون المعروضة لها والحامل واسطة فى عروض النزول للمعانى لكن لايقتضى التجوز مطلقا اذ لا استحالة فى حركة العرض بتبعية محله ٢ ثم ان القرآن المركب من الالفاظ والحروف كلام الله تعالى بمعنى انه ليس من مخترعات البشر لانه صفة تلقنه جبريل عليه السلام فنزله على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاذا اعتبرت النسبة الى الله تعالى لايتصور فيه النزول لابالذات ولابالواسطة واذا اعتبرت نسبته الى جبرئيل عليه السلام الذى حمله وقيل انزل الله القرآن فان اريد بانزال القرآن تحريكه بتحريك جبرائيل عليه السلام من حيث انه محل وهو قائم به بالفعل لم يحتج الى التجوز بل غاية الامر ان يصار الى الحذف ويجعل التقدير نزل الفرقان بتنزيل محله والااحتيج الى التجوز امافى النسبة بان يجعل تنزيل جبريل عليه السلام من حيث كونه محلا فى الجملة ولو عند الاداء الى المنزل عليه تنزيلا له مجازا كما وصف الكتاب بوصف صاحبه نحو الكتاب الحكيم اصله هو حكيم فى اسلوبه وكتابه فيكون مبنى للفاعل واسند الى المفعول بواسطة حرف كما فى المطول ومانحن فيه اسند الفعل الى الحال لملابسته المحل الذى ايقاع الفعل عليه حقيقة ٣ واما فى المفرد بان يكون التنزيل مجازا عن الايجاد فى قلب الرسول عليه

٢ ذهب النحرير التفتازانى الى ان المحال حركة العرض بمعنى زواله عن محله وحصوله فى جوهر آخر على ماعرف فى موضعه لاحركة العرض بتبعية المحل لانه لايستلزم الانتقال المحال واعترض عليه بعض تلامذته بانه انمايتم لوكانت علة الاستحالة وهى استلزامها الانتقال المذكور فقط وهوممنوع لجواز ان يقال بعدم التحيز العرض وماذكر من حركة العرض بتبعية المحل فالظاهر انها ليست حركة الا بالمجاز اذا العرض لم ينتقل عن محله الذى هوالجرهر اصلا قال مثلا خسرو المخطئ مخطئ لانه ان اراد بعدم تحيز العرض عدم تحيزه بالذات فمسلم لكن لايلزم منه الاعدم حركته بالذات والكلام فى الحركة بالتبع وان اراد عدم تحيزه مطلقا فممنوع كيف والمذهب ان معنى قيامه به تبعيته فى التحيز فيكون نسبة الحركة بالتبع اليه نسبتها الى ماهى له خصوصا فى العرف فان الجسم مثلا اذا انتقل انتقل معه اللون بحسب الحس الظاهرى من اهل العرف ومدارا لحقيقة ماهوله عند المتكلم فى الظاهر ولايخفى ان ابطال مثل هذا السند ابطال المنع سعد

٣ حتى اذا لم يعتبر بهذه الحيثية لم تصح النسبة اصلا لاحقيقة ولامجازا لانتفاء المحلية كما اذا نسب الى ميكائيل مثلا فالحاصل انه اذا اعتبرت المحلية والقيام بالفعل كان حقيقة وان اعتبرت المحلية والقيام فى الجملة كان مجازا وان لم يعتبر هذا ولا ذاك لم تصح النسبة اصلا سعد

٢٢ لغيرهم ممن آمن بالكتب السابقة دون القرآن ان يؤمنوا بالقرآن ايضا كما آمن هؤلاء الكتابيون

قوله وهوانما يلحق المعانى بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها هذا جواب اتصافه بالنزول فكيف يصح تعلق الانزال به فتقرير الجواب انه جعل انزال المحل الذى يقوم به الكلام المسموع فى الجملة ولو عند الاداء انزالا للكلام مجازا فى التعلق لافى الكلمة فان الانزال حقيقة فى معناه وهذا كوصف الكلام بوصف صاحبه كما اذا قيل هذا كلام صادق اذا كان متكلمه اوحامله صادقا

قوله ولعل نزول الكتب الالهية على الرسل بان يتلقفه الملك من الله اى يتلقفه منه تعالى فعلى هذا معنى انزال الله الكلام تلقينه للملك سمى تلقينه للملك انزالا لما انه وصل من الاعلى الى الادنى فالمجاز على هذا انما هو فى الكلمة لا فى التعلق قال بعض الافاضل من شراح الكشاف والحكماء الاسلاميون قالوا ان نفوس الانبياء عليهم الصلاة السلام زكية نقية شديدة النقاء عن الشواغل الجسمانية وبذلك يقوى اتصالها بالملائكة العلوية العظام فينتقش بما فيها من صور الجزئيات الواقعة فى عالمنا فينتقل منها الى القوة المتخيلة ومنها الى الحس المشترك فيرى ٢٢

السلام دون الايجاد فى اللوح المحفوظ اذ الايجاد وان تحقق فى اللوح لكن قوله اليك يأبى عنه * **قوله** (ولعل نزول الكتب الالهية على الرسل بان يتلقفه الملك من الله تعالى تلقفا روحانيا) دفع اشكال يرد على قوله وهو انما يلحق المعانى بانه كيف حمله جبرائيل عليه السلام مع انه كلام ازلى قائم بذاته تعالى وان اعتبر اللفظ والمعنى جميعا كما هو الظاهر فكيف اخذه وحمله فاجاب اولا بان المراد بما انزل القرآن المركب من الالفاظ والحروف لكن امين الوحى جبرئيل عليه السلام ادركه بسرعة لانه تمثل لبس فى ذاته مركبا من حروف مقطعة يتوقف على تموجات متعاقبة فاذا كان ادراكه بطريق التمثيل والارتسام الدفعى يكون بسرعة وان كان كلاما طويلا مشتملا على اجزاء كثيرة بلا تقدم ولاتأخر بينها والموجب لبطؤ الادراك تموج الهواء المكيف بكيفية الحروف المقطعة الخارجة عن مخارجها لان ذلك الهواء المتموج يوصل تلك الكيفيات الى الصماخ متعاقبة حرفا بعد حرف فيحتاج ادراك بعضها الى انقضاء بعض وانصرامه على التعاقب فيلزم البطؤ هذا توضيح ما اشار اليه المصنف فى اوآخر سورة الشورى فمعنى قوله تلقفا روحانيا اى اخذا سريعا وقيل روحانيا اى معنويا غير مكتس بكسوة الحروف والاصوات فينزل و يلقيه الى الرسول عليه السلام * **قوله** (او يحفظه) هذا وجه آخر لكيفية انزال الملك بالكلام الالهى اى ويكون نزول الكلام على الرسول عليه السلام بان يخلق الله تعالى (من اللوح المحفوظ فينزل به فيبلغه الى الرسول) وصور الكلمات الدالة على الكلام النفسى ويخلق فى الملك علما ضروريا بانه هو العبارة المؤدية من ذلك الكلام النفسى القديم وهذا خلاصة ماقاله الامام فان قيل كيف يسمع جبريل عليه السلام كلام الله عزوجل وكلامه ليس من جنس الحروف والاصوات قلنا يحتمل ان الله تعالى يخلق له سماعا لكلامه يقدر على عبارة يعبر بها عن ذلك القديم فيسمع له كلام بلاصوت كما يرى بلا كم ولا كيف عند الاشعرى رحمه الله تعالى ٢ و يجوز ان يكون الله تعالى خلق فى اللوح المحفوظ كتابه بهذا النظم المخصوص انتهى فالمصنف اشار الى هذا بقوله ولعل وانما قال ولعل تأدبا لانه ليس بمأثور ولذا ذهب بعض السلف الى انه من المتشابهات اى نجزم بالنزول بلامعرفة لكيفيته لكن الاولين مؤيدان بالحديث الشريف روى الطبرانى من حديث النواس بن سمعان مرفوعا اذا تكلم الله بالوحى اخذت السماء رجفة شديدة من خوف الله تعالى فاذا سمع بذلك صعقوا وخروا له سجدا فيكون اولهم يرفع رأسه جبرئيل عليه السلام فيكلمه الله تعالى بما اراد من وحيه فينتهى به على الملائكة كلما مر بسماء سأل اهلها ماذا قال ربنا قال الحق فينتهى به حيث امر فلا وجه للقول بان التوقف هو الحق لاسيما انه منقول عن الشيخ الاشعرى واورد عليه انه غير صادق على ما نزل صحفا والواحا كما فى انزال التورية فانها قد انزلت على موسى عليه السلام مكتوبة فى اللوح والجواب انه بناء على الغالب * **قوله** (والمراد بما انزل اليك) تعرض لبيانه مع ظهوره للتنبيه على ان المراد (القرآن باسره) لا البعض الموجود منه كما يوهمه التعبير بالماضى قال المصنف فى تفسير قوله تعالى • فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا • الآية بزيادة العلم الحاصل فى تدبر السورة وانضمام الايمان بها و بما فيها الى ايمانهم انتهى ففهم منه ان الايمان الممدوح عليه هو الايمان بالموجود منه حتى روى عن امامنا رئيس المجتهدين ان زيادة الايمان محمولة على انهم آمنوا فى الجملة ثم يأتى فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون فرض خاص والقول بان مراده الايمان اجمالا ضعيف اما اولا فلان المراد حينئذ يكون ان الايمان بالموجود بكل منه واجب تفصيلا و بما سينزل واجب اجمالا وارادتهما فى اطلاق واحد مشكل واما ثانيا فلان هذا لايلايم بقوله والايمان بالاول دون الثانى تفصيلا فان مقتضى هذا كون الايمان بالقرآن تفصيلا واجبا وذا غير ممكن فيما لم ينزل بعد فظهر ضعف ماقيل من انه يلزم المؤمن ان يؤمن بما انزل وكل ماسينزل حق وان لم يجب تفصيله اذ المراد ليس الايمان بانه حق فقط بل مع التعدد بتفاصيله كما ظهر من كلامه الا يرى ان اصحاب الكتب المتقدمة لم يؤمروا بالايمان بما سينزل اذ لم يذكر ذلك فى كتبهم * **قوله** (باسره) اى بجملته والاسر ما يشد الاسير واذا اعطى الاسير قيده فقد اعطى بكليته ثم اريد به ذلك مطلقا لكونه لازماله (والشريعة عن اخرها) بمعنى الى آخرها وقد مر التوضيح فيه فلو كان من عند غير الله لما عجزوا عن آخرها فان القرآن فيه تبيان لكل شئ من امور الدين على التفصيل اوالاجمال بالاحالة على السنة والقياس واما القول بان الانزال يعم الوحى الظاهر والخفى فيعم الشريعة كلها فضعيف (وانما عبر عنه بلفظ الماضى وان كان بعضه مترقبا) * **قوله** (تغليبا للموجود) لشرافته وان كان قليلا (على مالم يوجد) وباب التغليب كله من قبيل المجاز كما صرح به فى شرح التلخيص فهنا

٢٢ كالمشاهد المحسوس وهو الوحى وربمايعلو ويشتد الاتصال فيسمع كلاما منظوما من مشاهد يخاطبه و يشبه ان يكون نزول الكتب من هذا الوجه ثم قال واقول جعل الانزال من المتشابهات فى الكيف اسلم كما فى الرؤية فان الدليل يدل على كونه منزلا لاقوله تعالى • انا انزلناه وقوله انزل الفرقان وغير ذلك مما فيه كثرة واما كيفية ذلك فمفوض علمه الى الله تعالى

قوله وانما عبر عنه بلفظ المضى الخ يعنى اذا كان المراد بما انزل اليك القرآن باسره والشريعة عن اخرها وهذا ماكان منزلا كذلك احتيج فى التعبير عن نزوله بلفظ المعنى الى تأويل وتأويله انه لما كان بعضه نازلا وبعضه مترقبا النزول غلب ما انزل منه على مالم ينزل فكان كأنه كله قد انزل وفى الكشاف المراد المنزل كله وانما عبر عنه بلفظ المضى وان كان بعضه مترقبا تغليبا للموجود على مالم يوجد كما يغلب المتكلم على المخاطب والمخاطب على الغائب فيقال انا وانت فعلنا وانت و زيد تفعلان ولانه اذا كان بعضه نازلا وبعضه منتظرا للنزول جعل كأنه كله قد نزل وانتهى نزوله يعنى ان الوجه فى التعبير عن الماضى والآتى معا بلفظ الماضى اما تغليب ما حصل له الوجود على مالم يحصل واما جعل المترقب بمنزلة المتحقق فالاول مجاز باعتبار تسمية الكل باسم الجزء والثانى استعارة باعتبار تشبيه غير الموجود فى تحقق وجوده بما هو موجود كائن وانما حمل ما انزل اليك على الجميع مع ان اللفظ يحتمل الصرف الى البعض النازل الموجود لان المقام مقام مدح للمتقين والمدح انما يكمل ويتم فى الايمان بالجمع بما هو ماض ومترقب ولدلالة تنكير هدى وحصر الكمال عليه فى جملتى اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون وافادة لفظ يؤمنون معنى الاستمرار الدال على عدم اقتصار ايمانهم على ما تحقق نزوله ومضى كانه قيل يجددون ايمان بما نزل شيئا فشيئا ماضيه ومترقب على حسب تجدد الانزال

قوله لان وجوبه على كل احد يوجب الحرج وفساد المعاش وذلك لان الايمان بكل حكم شرعى فى القرآن وبالقصص والاخبار والامثال الواقعة فيها على التفصيل يحتاج الى التحصيل والاجتهاد والتعلم فى ازمنة متطاولة وهو لايمكن الابترك الاشتغال بامر التعيش فيؤدى ذلك الى الاخلال بالمعاش وفساده فعلم بما قرره ان الايمان بالثانى تفصيلا ليس فرض عين ولا فرض كفاية

٢ وماروى عن بعض خواص عباد الله تعالى انه تلا فى مقدار لمحة الف ختمة فانما يكون ذلك بهذا الطريق سعد

يكون مجازا من قبيل تسمية الكل باسم جزئه وتحقيقه ان انزال جميع القرأن معنى واحد يشمل ماهو حقه صيغة الماضى وماحقه الاستقبال فعبر عنهما معا بالماضى ولم يعكس تغليبا للوجود على مالم يوجد فهو من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل اواطلاق اسم الجزئى على الكلى والمراد بالوجود الخارجى واما بحسب الوجود العلمى فكلها موجودة والمراد بالوجود ليس ماهو حقيقته الموجودة فى الخارج فانه كلام نفسى قائم بذاته تعالى فالانزال غير متصور فيه وهو ظاهر بل المراد الالفاظ المنطوقة المسموعة الموجودة فى التلفظ واو متعاقبا الدالة على الكلام النفسى دلالة عقلية الموجود فى الاعيان وارادة النقوش بعيدة هنا اذ تلقف الملك ليس الا الالفاظ وانما اوضحناه مع ظهوره اذ المتبادر الموجود فى الاعيان وهو الكلام النفسى وارادته هنا متعذرة * **قوله** (اوتنزيلا للمنتظر منزلة الواقع ونظيره) اى شبه مجموع المنزل بشئ نزل فى تحقق النزول لان بعضه منزل و بعضه منتظر سينزل قطعا فيصير انزال مجموعه مشبها بانزال ذلك الشئ الذى نزل فيستعار صيغة المضى من انزاله لانزال المجموع فلا اشكال يتوهم لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى كلا الوجهين اما فى التغليب فلانه اريد به معنى واحد يتركب من الحقيقى والمجازى يعمهما ولم يستعمل اللفظ فى كل واحد منهما بل فى المجموع ومثل هذا الجمع جائز بالاتفاق وقدمر توضيحه فانزل استعمل فى انزال جميع القرأن مجازا وهو معنى واحد يشمل ماحقه صيغة الماضى وهو معنى حقيقى له ويشمل ايضا ماحقه صيغة المستقبل وهو معنى مجازى له لكن لم يستعمل انزل فيهما لما عرفت واما فى الاستعارة فلانه استعمل فى مجموع مانزل وماسينزل لفظ انزل الذى هو موضوع للمشبه به وهو معنى نزل ولم يستعمل فى مانزل وماسينزل حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز على ان هذه العناية انما يحتاج اليها فى كلام الشيخ الزمخشرى لانه حنفى المذهب واما فى كلام الامام البيضاوى فلانه يجوز عنده ذلك الجمع لكونه شافعيا واعترض ايضا بان وجوب اشتمال الايمان على السالف والمترقب لاينافى الاخبار عنهم فى ذلك الوقت بانهم يؤمنون بالفعل بالسالف اذ الايمان بالمترقب انما يكون عند تحققه وان اريد الايمان بان كل مانزل فهو حق فهذا حاصل الآن من غير حاجة الى اعتبار تحقق نزوله واجيب بانه لماوجب ذلك وجب فى مقام الاخبار عنهم بانهم يؤمنون بكل مايجب الايمان به ان يتعرض لذلك سيما ولفظ يؤمنون المضارع مبنى على الاستمرار بلا اقتصار على المضى وهذا ظاهر اذا اريد بالمؤمنين مطلق المؤمنين واما اذا اريد الذين آمنوا فلا يخلو عن تكلف ولايخفى ان الفرق بين الاحتمالين تحكم لان المراد انه ان اهل الكتاب من آمن منهم الآن لايعرف مانزل حتى يتحقق عنده ويجب الايمان به يقينا اوالمراد به ان ايمان اهل الكتاب السالف قد تحقق من قبل فلا يظهر فيه الاستمرار وعدم المضى اووجه التكلف ان بعض المؤمنين من اهل الكتاب لم يدرك جميع القرأن بل بعضه فلا يحسن ان يحكم بانهم يؤمنون على الاستمرار التجددى بحسب تجدد المنزل عليه فكل ماذكر فى وجه التكلف جار فى مطلق المؤمنين لاسيما الاخير فان جميع المؤمنين لم يدركوا جميع القرأن اهل الكتاب وغيرهم بل المراد ان مطلقهم يدركه كمطلق المؤمنين على الاطلاق وان اعتبر الاستغراق فلا يصح ذلك فى الفريقين فالوجه ماقررناه اول البحث والمضارع اما محمول على بقاء الايمان لحظة فلحظة واما محمول على حكاية الحال الماضية ثم قولهم انه من اطلاق الجزء على الكل فيه خدشة اذ اطلاق الجزء على الكل المعدوم غير متعارف ليس له نظير ولوسلم ان اطلاق الجزء على الكل المعدوم فلا يرد ما اورده البعض من قلة التدبر من ان المحقق صرح فى التلويح انه لايصح ان يقال لاتقتل الاسد ويراد الرجل والاسد فان مانحن فيه ليس كذلك فان القرأن مركب من المنزل وماسينزل كالانسان المركب من الاعضاء تركيبا حقيقيا وفى التلويح ان القرأن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذى لايختلف باختلاف المتلفظين انتهى فثبت التركيب وليس هذا من قبيل لاتقتل الاسد ويراد به الرجل والاسد فى كونه اعتباريا محضا ومعلوم بالبديهة ان هذا الكل اى القرأن لازم للجزء لزوما عربيا بمعنى انتقال الذهن من الجزء من حيث انه جزء اليه واللزوم العقلى منتف فى سائر الاجزاء قال فى شرح التلخيص واللزوم اما ذهنى محض كاطلاق البصر على الاعمى او منضم الى لزوم خارجى بحسب العادة او بحسب الواقع وح اما ان يكون احدهما جزأ للاخر كالقرأن للبعض الخ وايضا هو لازم بمعنى اذا انتفى الجزء انتفى الكل فثبت صحة اسم الجزء على الكل لتحقق شرطه ولا اضطراب فيماذكر باسره وانما الاشتباه فى اطلاق الكل على المعدوم كمامر واما الاشكال بانه ان القول بالاستعارة يفضى الى احداث قسم للاستعارة ثالث اذ لاشك انه ليس استعارة اصلية وهو ظاهر ولاتبعية لجريانها

قوله اى يوقنون ايقانا زال معه ماكانوا عليه الخ هذا على ان يكون المراد بالذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك مؤمنى اهل الكتاب لا الاولين

قوله واختلافهم فى نعيم الجنة فان منهم من قال ان حالهم فى التلذذ بالمطاعم والمشارب والمناكح على حسب احوالهم فى الدنيا ومنهم من زعم ان ذلك انما احتيج اليه فى هذه الدار لاجل نماء الاجسام وللتوالد والتناسل واهل الجنة مستغنون عن ذلك فلا يتلذذون الا بالنسيم والروائح العبقة والسماع اللذيذ والفرح والسرور واختلفوا ايضا فى دوام نعيم الجنة وانقطاعه

قوله وفى تقديم الصلة وبناء يوقنون على هم تعريض لمن عداهم الخ حاصله ان هنا حصرين الحصر الاول مستفاد من تقديم الصلة اعنى بالآخرة على متعلقه الذى هو يوقنون والثانى من تقديم الفاعل المعنوى اعنى هم على الفعل وكل من هذين الحصرين افاد من معنى التعريض غير ما افاده الحصر الآخر فالحصر الاول تعريض لهم بان اعتقادهم بالآخرة غير مطابق والثانى تعريض بان اعتقادهم ذلك ليس صادرا عن ايقان فقوله غير مطابق ولا صادر عن ايقان نشر على ترتيب اللف

قوله واليقين ايقان العلم بنفى الشك والشبهة عنه بالاستدلال ولذلك لم يوصف به علم البارى تعالى ولا العلم الضرورى قال الامام يقال تيقنت ان السماء فوقى ويقال تيقنت ما اردته بكلامك وقال الراغب اليقين من صفة العلم فوق المعرفة والدراية واخواتهما يقال علم يقين ولا يقال معرفة يقين وهو سكون النفس مع ثبات الحكم يقال استيقن وايقن اقول قول المص هذا يناقض ماذكره فى سورة التكاثر قال هناك فان علم المشاهدة اعلى مراتب اليقين فانه تصريح بان المشاهدات من اليقينيات وهى علوم ضرورية وقد قال هنا اليقين لم يوصف به العلم الضرورى ولعل ماذكره هناك بناء على مافصله حجة الاسلام وفى الاحياء من ان اليقين لفظ مشترك يطلقه فريقان لمعنيين مختلفين اما النظار والمتكلمون فيعنون به عدم الشك ثم قال وكل علم حصل على هذا الوجه يسمى يقينا سواء حصل بنظر او حصل بحس او بغريزة العقل كالعلم باستحالة حادث بلا سبب او بتواتر كالعلم بوجود مكة او بتجربة كالعلم بان المطبوخ مسهل او بدليل ذكرناه فشرط اطلاق الاسم عندهم عدم الشك فكل علم لاشك فيه يسمى يقينا عند هؤلاء وعلى هذا لا يوصف اليقين بالضعف اذ لاتفاوت فى نفى الشك ثم قال الاصطلاح الثانى للفقهاء والمتصوفة واكثر العلماء وهو ان لا يلتفت فيه الى اعتبار التجويز والشك بل ٢٢

فى المشتقات باعتبار المشتق منه وهنا ليس كذلك اذ الاستعارة هنا باعتبار الهيئة لاباعتبار المادة وهذا الاشكال وارد فى مثل ٠ ونادى اصحاب الجنة ٠ الآية قوله تعالى ٠ وسيق الذين اتقوا ٠ الآية وغير ذلك فجوابه ان الاستعارة هنا اعتبرت اولا فى الانزال بان شبه اولا الانزال فيماسينزل ومانزل اى المجموع المركب منهما بالانزال المحقق فى الماضى فى تحقق الوقوع فاعتبرت الاستعارة اولا فى الانزال المقيد بالماضى للانزال المعتبر فى المستقبل ثم اعتبر بواسطة ذلك فى انزل فيكون استعارة تبعية هكذا حقق فى فن البيان وان اختلف فيه العلماء الاعيان والقول بانه لم يعهد تشبيه الجزء بالكل لما يلزم عليه من تشبيه الشئ بنفسه مدفوع بان المجموع من حيث المجموع مغاير للجزء وان المشبه به ليس هو الجزء المنزل بالفعل فى الماضى بل الامر المنزل فى الماضى غير الجزء كالتورية مثلا على انه لايجب ان يكون المشبه به امرا محققا بل يكفى كونه موجودا فرضا كما حقق فى قوله تعالى ٠ وسع كرسيه السموات والارض ٠ الآية والعجب من هؤلاء الفحول كيف ذهلوا عن ذلك التحقيق مع ان ذلك كله مسطور فى كلام الثقاة وفى الكتب المعتبرات * **قوله** (ونظيره قوله تعالى) حكاية عن الجن (اناسمعنا كتابا انزل من بعد موسى) النظير يستعمل فى معنى المثال وفيما كان مثلا للشئ فى الاعتبارات فى غير تلك المادة وهذا هو المتعارف والظاهر انه مراد المصنف اذ سمعنا كتابا وانزل كتابا كلاهما يحتاج الى احد التوجهين المذكورين اما التغليب اوالتنزيل والى ذلك اشار بقوله (فان الجن لم يسمعوا جميعه ولم يكن الكتاب كله منزلا حينئذ) ولاريب فى ان المجموع ليس عين مامر بل نظيره على ان كونه مثالا لامعنى له اذ الجزئى لايكون مثالا للجزئى فتعين ماذكرناه والقول بانه لايخفى ان المتبادر من سمعنا كتابا سمعنا بعض كتاب لظهور ان ليس المقصود سمعنا بعض كتاب ونسمع بعضا آخر لانه غير معلوم بخلاف الانزال فانه معلوم انه ينزل بعضا آخر تدقيق خارج عن تحقيق اما اولا فمن اين يعلم انهم لم يسمعوا بعده وعدم العلم بذلك لايستلزم العدم مع انهم آمنوا به فلابد من سماع البعض الآخر لتعبدهم به فان الجن مكلف بشرعنا اتفاقا واما ثانيا فلانه لافرق بين سمعنا كتابا وانزل كتابا بان المتبادر من الاول البعض والثالث انزال الكل بل هما سيان فى ان المتبادر من كل منهما ماهو المتبادر من الآخر بل يمكن ان يقال الامر بالعكس اذ بشهادة الايمان يعلم انه يجب عليهم سمع البعض الآخر المنزل واما انزال بعض آخر فمن اين يعلم مالم ينزل بعد فالتعبير بصيغة المضى فى سمعنا وانزل اما للتغليب اوللتنزيل اذ الكتاب كالقرأن يراد به المجموع لاسيما وقد قيد بكونه من بعد موسى فهو كله لابعضه ولا القدر المشترك بينه وبين كله لكن يرد عليه ايضا مارد على ذلك فلا تغفل * **قوله** (وبما انزل من قبلك التورية والانجيل) لاالتورية فقط ولا الانجيل فقط كما ذهب اليه البعض فالاولى التنبيه على مؤمنى اصحاب الانجيل بعد قوله كعبدالله بن سلام وتعميم الاضراب اليهم ضعيف اذ المتبادر امثال عبدالله بن سلام من اهل التورية وفيه دليل على ماذكرناه من ان المراد بالايمان بذلك الايمان بانه كلام الله تعالى سواء كانوا مأمورين بما فى ذلك الكتب اولا وظهر بطلان ماقيل من اهل ان التورية آمنوا بالتورية ولم يؤمنوا بغيرها واصحاب الانجيل آمنوا ولم يؤمنوا بالتورية وقد نبهنا عليه فيمامضى (وسائر الكتب السابقة) * **قوله** (والايمان بهما) اى بما انزل اليه عليه السلام وما انزل من قبله (جملة) اى اجمالا (فرض عين) على كل احد من الخواص والعوام والرجال والنساء وسائر الانام (وبالاول) اى القرأن (دون الثانى) وهو الكتب المتقدمة (تفصيلا) اى الايمان بما فيه من الاحكام والقصص والمواعظ وغير ذلك تفصيلا فرض كفاية اى لابد فى مسافة القصر من شخص يعلم ذلك ويحصل به الكفاية والا لكان كل من قدر على تعلمه ولم يتعلم كان آثما فاذا تحقق ذلك بعض شخص سقط عن الباقين والا فأثموا كلهم اذ الفرض الكفاية فرض على الكل كالعين الا اذا قام به البعض سقط على من عداهم بخلاف فرض العين قيل انه لابد من شخص كذلك فى كل اقليم وهو الصحيح وقيل يكفى وجوده فى جميع البلاد المعمورة الاسلامية المعاش بفتح الميم مكسب الناس الذين يعيشون به اى يبقون فى الحيات لانه من العيش وهو الحياة وهو فى الاصل مصدر كالمعيشة ثم سمى به مابه المعاش والحياة (من حيث انا متعبدون بتفاصيله فرض ولكن على الكفاية لان وجوبه على كل احد يوجب الحرج وفساد المعاش) * **قوله** (متعبدون) بفتح الباء وكسرها وهو والظاهر اى مكلفون وفيه دليل على ماذكرناه سابقا من ان الايمان بالقرأن المراد منه ليس الايمان بانه حق فقط بل معه الايمان بما فيه تفصيلا للعمل بما فيه ١٢ * **قوله** (اى يوقنون ايقانا) اى ليس المراد الايقان المشترك بين مؤمنى اهل الكتاب وبين من عداهم بل الايقان المقيد بهذا القيد وهذا بناء على مامر ذكره من ان المراد من الموصول

٢٢ الى استيلائه وغلبته على القلب حتى يقال فلان ضعيف اليقين بالموت مع انه لايشك فيه ويقال قوى اليقين فى اتيان الرزق مع انه قد يجوز انه لا يأتيه فمهما مالت النفس الى التصديق بشئ وغلب ذلك على القلب واستولى حتى صار هو المحكم والمتصرف فى النفس بالتحريض والمنع سمى ذلك يقينا ولاشك ان الناس مشتركون فى القطع بالموت والانفكاك عن الشك ولكن فيهم من لايلتفت اليه والى الاستعداد له وكانه غير موقن به وفيهم من استولى ذلك على قلبه حتى استغرق همه بالاستعداد له ولم يغادر فيه متسعا لغير فيعبر عن مثل هذه الحالة بقوة اليقين ولذلك قال بعضهم ما رأيت يقينا لاشك فيه اشبه بشك لايقين فيه من الموت وعلى هذا الاصطلاح يوصف اليقين بالضعف والقوة

قوله فغلبت الى غلب استعمالها اسما للدار لا مطلقا بل من حيث اتصافها بالاخروية وكذا لفظ الدنيا فانه فى الاصل موضوع للصفة لكن غلب استعماله اسما للدار من حيث انها متصفة بالدنو وفى الكشاف وهى من الصفات الغالبة قال فى المفصل الغلبة تكون فى الاسماء كالبيت على الكعبة والكتاب على كتاب سيبويه وقد تكون فى الصفات كالرحمن والرب دون اضافته الى البارى عزوجل وقد تكون فى المعانى كالخوض على الشروع فى الباطل خاصة تريدان الغلبة هنا فى الصفات وكذا الدنيا ثم انهما مع الغلبة المذكورة جريا مجرى الاسماء لما حذف موصوفهما ولم يستعمل بهما كما قيل فى سعى الدنيا طالما قد مدت اقول المعتبر فى مفهوم الصفات سواء كانت غالبة ولاشئ له صفة لاذات مخصوصة مع صفة والمراد هنا دار لها صفة فالوجه ان يكونا من قبيل الصفات الغالبة فى الاسمية ولايضر فى اسميتها اعتبار معنى الصفة فيهما فان اسماء الزمان والمكان والآلة من قبيل الاسماء مع ان فيها معانى الصفات كالمسجد والمفتاح كذا هذان اللفظان غلبا فى نفس الدار مع اعتبار صفة الدنو والتأخر ولذا لم يذكر معهما الموصوف فى الاستعمال الاقليلا نحو السماء الدنيا وتلك الدار الاخرة حين استعمال الموصوف معهما يكون المراد بهما معنى الصفة على الاصل فهما فى كونهما من الصفات الغالبة المستعملة اسما مثل الصعق والعيوق والاخر نقيض الاول لان معناه الاخير من اخر بمعنى تأخر وان لم يستعمل اخر كما ان الآخر بفتح الخاء افعل منه والاول افعل اصله اوال فقلبت الهمزة واوا فادغمت فيه الواو الاولى

الثانى مؤمنوا اهل الكتاب وهو المختار عنده وغرضه بذلك دفع ماعسى ان يورد على قوله وبالآخرة الآية انه لوكان المراد بالموصول الثانى مؤمنى اهل الكتاب لذكر فيه مايختص بهم وليس كذلك اذ الايقان بالآخرة عام لهم ولغيرهم فاشار الى الجواب بان الايقان مختص بهم اذ المراد الايقان المقيد والقرينة على ذلك القيد كون السوق شرحا لحالهم المختص بهم الا يرى ان الايمان بما انزل من قبله استقلالا مختص بهم وكذا الايقان اوقوعه فى جنبه فلا تعريض لمؤمنى اهل الشرك اصلا كما مر توضيحه سابقا قوله (زال معه ما كانوا عليه) اى مع ذلك اليقين ولقد اجاد فى قوله معه هذا الوصف بمنزلة التعريف له اذ الايقان كما سيجئ اتقان العلم بنفى الشك والشبهة عنه بالاستدلال وهو فى شانهم ذلك المذكور فانهم آمنوا بالآخرة ايمانا غير معتد به لقولهم (من ان الجنة لايدخلها الا من كان هودا اونصارى وان النار لم تمسهم الا اياما معدودة) لكنهم قاطعون بذلك لاشاكون فيه الا ان ينزل قطعهم وجزمهم منزلة الشك ومعنى اليقين فى حق غيرهم اتقان العلم بحيث يزول معه ما كانوا عليه من الانكار او التردد فيه * **قوله** (واختلافهم) مجرور معطوف على قوله ان الجنة اى ومن اختلافهم (فى نعيم الجنة اهو من جنس نعيم الدنيا اوغيره وفى دوامه وانقطاعه) منهم من قال انهم لايتناكحون ولايأكلون ولايشربون وانما يتلذذون بالروايح الطيبة والاصوات الحسنة والسرور فان غيره لاجل النماء والبقاء وهم فى غنية عنه ومنهم من قال انهم يأكلون ويشربون ويتناكحون على حسب مجراها فى الدنيا وفى هذا البيان تصريح بان اليهود والنصارى معترفون بالمعاد الجسمانى والظاهر انه مذكور فى التورية والانجيل ٢ فلا يعرف وجه ماقيل من ان الكتب السالفة لم تتعرض لتفصيل احوال الآخرة فلذا ظن اهلها ظنونا فارغة بخلاف القرآن الناطق بتفصيلها وبيانها وفى شرح الطوالع ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد الجسمانى ولم يذكر فى التورية وانما ذكر فى كتب حزقيل وشعيا والمذكور فى الانجيل انما هو المعاد الروحانى فتدبر انتهى فاذا لم يذكر المعاد الجسمانى فى التورية ولا فى الانجيل ولم يخبر بينهما فمن اين يعلم اليهود والنصارى ذلك مع انه تعالى حكى عنهم اختلافا فى الدار الآخرة ٣ وايضا انه باى طريق يعلم ان المعاد الجسمانى لم يذكر فيهما ولم يذكر بينهما فالبيان الشافى مطلوب من موضعه ولا اعتماد فيهما على مافى ايدى اليهود والنصارى للتحريف والتغيير ومثل هذا شبهة تورث فتنة وقد قال تعالى • وكتبنا له فى الالواح من كل شئ موعظة وتفصيلا لكل شئ • الآية اى كل من المصالح الدينية والدنيوية واعظم المصالح الدينية بيان الآخرة واحوالها * **قوله** (وفى تقديم الصلة) يعنى بالآخرة على عامله وهو يوقنون (وبناء يوقنون على هم تعريض بمن عداهم من اهل الكتاب) اى جعله خبراله وحاصله وتقديم المسند اليه وهو هم على الخبر الفعلى فههنا تقديمان ٤ يفيد ان الحصر بمعونة المقام وفحوى الكلام الاول يفيد ان ايقانهم مقصور على الاتصاف بكونه للآخرة لايتعداها الى الاتصاف بكونها لغيرها وهذا مقتضى القاعدة فيرد على ظاهره انهم يؤمنون بالآخرة ولايؤمنون بغيرها وهذا غير صحيح فضلا عن التعريض فاشار المصنف الى دفعه بان المراد بغير الآخرة المنفى عنهم ايمانهم بالآخرة التى يزعمها اهل الكتاب فمن قال اى ايقانهم مقصور على حقيقة الآخرة لايتعداها الى ماهو على خلاف حقيقتها اشار الى هذا الدفع فالحصر اضافى لاحقيقى فلا اشكال والقرينة عليه الاخبار اولا انهم يؤمنون بما انزل الآية فلاجرم ان المعنى ماذكر فحينئذ يكون فى ذلك تعريض بان ماعليه مقابلوهم واضدادهم ليس من حقيقة الآخرة فى شئ وحاصل المعنى انهم يوقنون بالآخرة على ماهى عليه لا بغيرها مثل من عداهم من اهل الكتاب والتقديم الثانى يفيد ان الايقان مقصور عليهم لايتعداهم الى غيرهم من اهل الكتاب فالقصر ايضا اضافى بدلالة ان من عداهم من غير اهل الكتاب ايقانهم بالآخرة وغيرها مبين فى الموصول الاول اذ الايمان بالغيب شامل للايمان بالآخرة فلا اشكال اصلا وقد نبهنا عليه فيما مر فقوله (وبان اعتقادهم فى امر الآخرة غير مطابق) اشارة الى خلاصة القصر الاول وقوله (ولاصادر عن ايقان) اشارة الى حاصل القصر الثانى وانه قصر الصفة على الموصوف والاول قصر الموصوف على الصفة كما اشرنا اليه فى اثناء التقرير ولغرض التعريض ذكر • وبالآخرة هم يوقنون • مع انه داخل فى عموم ما انزل والنكتة المشهورة فى عطف الخاص على العام هى ان الايمان بالآخرة سبب لايمان ماعداها قال الله تعالى • والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به • الآية فبهذه الحيثية يكون لها شان وفخامة ولايضره شرافة سائر المؤمن به عليها وغرض التعريض يؤيده * **قوله** (واليقين اتقان العلم) بالتاء المنقوطة المثناة من فوق وهو

٢ قال الله تعالى عن عيسى عليه السلام • والسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا • وهذه الآية على ان عيسى عليه السلام ذكر المعاد الجسمانى فى المهد صبيا فضلا عن ذكره بعد كونه نبيا وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ان لك موعدا قال المص اى الآخرة لن تخلفه لن يخلفك الله تعالى وينجزه لك فى الآخرة بعد ماعاقبك فى الدنيا قوله تعالى • ومن تكون له عاقبة الدار قوله تعالى • وقال موسى انى عذت بربى وربكم من كل متكبر لايؤمن بيوم الحساب • قوتعالى • ياقوم انما هذه الحيوة الدنيا متاع • وان الاخرة هى دار القرار قوله تعالى • وقلنا من بعده لبنى اسرائيل اسكنوا الارض فاذا جاء وعد الاخرة جئنا بكم لفيفا • فهذه الايات ناطقة بان موسى عليه السلام اخبر قومه بالمعاد الجسمانى كما يظهر لمن نظر الى التفاسير لاسيما البيضاوى فمن ادعى خلافه فليبين دليله حتى ننظر اليه ونتكلم عليه فالاكتفاء بمجرد الدعوى بلابيان بالبرهان الاقوى فى مثل هذه المسئلة العليا مما يتحير فيه العقول ويتوحش منه الفحول

٣ لاسيما اليهود فى زمن موسى عليه السلام فان معتقدهم فعل هو مغاير لمعتقدنا مع ان العلماء صرحوا كافة بانه لااختلاف فى الاعتقاديات فى جميع الشرايع

٤ ومثل هذا وهو قوله تعالى • وبالاخرة هم يوقنون مذكور فى اوائل سورة لقمان واعتبار القصرين هناك مشكل فلاتغفل

قوله لحب الموقدان الى موسى بالهمزة فى الموقدان وموسى البيت لجرير وموسى وجعدة ابناؤهما عطفا بيان لموقدان كانا يوقدان نار القرى قال صاحب الكشف اى ما احبهما الى حيث اشتهرا بالكرم وكنى عنه باضاءة الوقود واراد وقود نار القرى فانه المراد عند الاطلاق فى استعمالات العرب واستعمال الاضاءة شديد الطباق فى هذا المقام لتردها بين الحقيقة والمجاز واللام جواب قسم محذوف ولم يؤت بقد لاجرائه مجرى فعل المدح كما يقال والله لنعم الرجل زيد الى هنا كلامه يعنى اذا وقع الماضى المثبت جواب قسم يؤتى بكلمة قد وكان القياس ههنا ان يقال لقد حب الموقدان فتركها لجرى لحب الموقدان الى مجرى فعل المدح كما فى والله لنعم ٢٢

الصحيح وفى بعض النسخ بالياء المثناة من تحت فلا وجه له اذ فيه شائبة المصادرة (بنفى الشك والشبهة عنه بالاستدلال) وهذا مذهب البعض واختاره المصنف وبعضهم عرفوا بالاعتقاد الجازم الثابت بحيث لايزول بتشكيك مشكك المطابق وهو المشهور بين ائمة الاصول والكلام فيتناوله وغيره لكن لايتناول التصور وبعضهم اختاروا كالامام النسفى هو العلم الذى ٢ لايحتمل النقيض مطلقا فيتناول التصور ايضا وقال الامام القشيرى فى كتاب مقامات الصوفية اليقين علم لايتداخل صاحبه ريب على مطلق العرف ولايطلق فى وصف الحق سبحانه وتعالى لعدم التوقيف كذا قيل فعلى هذا عدم اطلاقه على الله تعالى لعدم السمع من الشارع وهذا وان كان مرادفا للعلم لكن لايثبت من اطلاق احد المترادفين صحة اطلاق المرادف الآخر واستوضح بالجواد والسخى فان الثانى لايصح اطلاقه على الله تعالى مع صحة الجواد الذى يرادفه لان الجواد مسموع من الشارع دون السخى فكذا هنا واما على ما اختاره المصنف فعدم اطلاقه لاشعار النقص اذ نفى الشك بالاستدلال معتبر فيه ولاريب فى عدم الصحة فلا وجه للاعتراض على المصنف بمذهب آخر قال فى الاحياء اليقين مشترك بين المعنيين الاول عدم الشك فيطلق على كل مالا شك فيه سواء حصل بنظر اوحس اوغريزة عقل اوبتواتر كوجود مكة او دليل وهذا لايتفاوت قوة وضعفا والثانى وهو ماصرح به الفقهاء والصوفية وكثير من العلماء وهو مالاينظر فيه الى التجويز والشك بل الى غلبته على القلب فكل ماغلب على القلب واستولى عليه فهو يقين وتفاوت هذا قوة وضعفا ظاهر انتهى وهذا المعنى الاخير عند العلماء غير متعارف اذ ظاهره يناسب الظن قوله واليقين اشارة الى ان الايقان واليقين متحدان لافرق بينهما فمن ٣ وهم الفرق فقد وهم ثم قوله ولذلك لايوصف به علم البارى فيه سوء ايهام فانه يوهم انه ان فسر اليقين بغير ماذكر يوصف علم البارى به وقد عرفت انه لايصح اطلاقه عليه تعالى باى معنى كان فالاولى الاكتفاء بالعلم الضرورى والمراد بالضرورى ان كان البديهى الاولى فانه قد يفسر به فيكون مراد فاله فلا يرد على المصنف انه فسر فى قوله تعالى • عين اليقين • بالرؤية التى هى نفس اليقين فان علم المشاهدة اعلى مراتب اليقين فجعل المشاهد المحسوس يقينيا وهو من الضرورى اذ المشاهد المذكور ليس من الضرورى المراد هنا فلا تناقض بين كلاميه وان اريد به مطلق الضرورى الشامل للاوليات والحدسيات والمتواترات وغيرها كما هو المشهور فكلامه هنا بناء على اصطلاح وكلامه هناك مبنى على اصطلاح آخر فلا تناقض ايضا واما الاعتراض بانه لاحاجة الى اعتبار الاستدلال فى الآية لانه لوحصل الايمان بالآخرة بالحس والمشاهدة كان فى اعلى مرتبة التقوى ولايتوقف على الاستدلال فضعيف جدا اذ الآخرة من الغيب الذى لايقتضيه بديهة العقل ولايدرك بالحس فهذه النشأة لايدرك فيها الآخرة بالحس ولوفرض وقوعه فى حال التكليف لايقبل واما الحس والمشاهدة لارباب التقوى من المرتبة العليا فمحمول على التشبيه لاعلى الحقيقة واجيب ايضا بان اعتبار الاستدلال لكون الكلام فى مدح الكتاب وكونه دليلا للايمان وامر الآخرة نعم قد لايتوقف التقوى على الاستدلال بل قد يحصل بالالهام مثلا لكن الكلام مبنى على الاغلب وهو حصوله بالاستدلال بالكتاب انتهى وفيه مافيه اذ الالهام ليس من اسباب العلم لغير الانبياء عليهم السلام ٤ (ولذلك لايوصف به علم البارى تعالى ولا العلوم الضرورية) * **قوله** (والآخرة تأنيث الآخر) اسم فاعل من آخر الثانى بمعنى تأخر وان لم يستعمل ولم يسمع من العرب كما ان الآخر بفتح الخاء اسم تفضيل منه صفة الدار اى فى الاصل (صفة الدار) اذ الآخرة على ماعرفت اسم فاعل وصفة فلا بدله من موصوف اما الدار بدليل مذكور اوالنشأة (بدليل قوله تعالى تلك الدار الآخرة) ثم الله ينشأ النشأة الآخرة وما اختاره المصنف اكثر وقوعا فى القرآن وهذا باعتبار وقوعها فى القرآن والا فموصوفها قد يكون غير الدار ايضا (فغلبت) بفتح اللام وتخفيفها (كالدنيا) فانها فى الاصل صفة بمعنى القربى من الدنو اى القرب اوالدنى من الدناءة وعلى المعنى الاول قوله تعالى • ولقد زينا السماء الدنيا • الآية وقوله تعالى • وما الحيوة الدنيا • يحتمل المعنيين اى الحيوة القربى اوالحيوة الدنية الفانية الفارغة ثم غلبت على هذه الدار الدنية الفانية فاذا لم يذكر معهما موصوفهما يراد بهما الدار الآخرة الباقية والدار العاجلة الزائلة مالم توجد قرينة على خلافه والغلبة تكون فى الاسماء كالبيت على الكعبة كما سيجئ وفى الصفات كالرحمن وفى المعانى كالخوض بمعنى مطلق الشروع غلب على الشروع فى الباطل خاصة وغلبة الوصف قد تكون على موصوف معين لكثرة جريه عليه وخرج بذلك عن الوصفية فى الجملة لابالكلية مثل اسم الزمان والمكان اذ اصل الصفة ان توضع لمعنى قائم لذات مبهمة

٢٢ الرجل زيد ولذا فسره صاحب الكشف بما احبهما الى على طريقة ما احسن زيد قال القطب واللام فى لحب للقسم اى اوقد نار الضيافة فاضاء وجوههما الوقود وهو بالفتح مايوقد به وبالضم المصدر وصح عن صاحب الكشاف هنا بالضم وقال الطيبى رحمه الله قوله اذا اضاءهما بدل اشتمال من موسى وجعدة لجد فعلهما اوشكر صنيعهما المعنى حب الله الى وقت اضاءة وقودها اياهما ونحوه فى البدل قوله تعالى • واذكر فى الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا • اى اذكر وقت انتباذها تقلب الواو فى الموقدان وموسى همزة لحب يروى بضم الحاء وفتحها قال الجوهرى يقال احبه فهو محب وحبه يحبه بالكسر فهو محبوب ولقد حببت اى صرت حبيبا ثم كلامه الرواية بالفتح مبنية على اسكان الباء الاولى عند ارادة الادغام وبالضم على نقل ضمة الباء الى الحاء لانه من باب حسن يحسن فان اصل حب حبب كشرف وبصر

٢ اذ المراد العلم الذى من شانه ان يتطرق اليه الشك والشبهه اذا انتفيا عنه كان ايقانا ولاريب ان علمه تعالى ليس من شانه ان يتطرق اليه الشك

٣ قال الفاضل عبد الرحمن الآمدى اليقين المعرف ههنا بمعنى الايقان يؤيد ذلك ان صاحب الكشاف قال والايقان اتقان العلم اى لااليقين بمعنى الاعتقاد وايضا الواقع فى التنزيل المحتاج الى التعريف انما هو الايقان فيكون الايقان تحصيل اليقين بالدليل واليقين يكون عاما فلا يرد شئ على القاضى انتهى وكأن الفاضل لم ينظر الى قول المصنف ولذلك لايوصف به علم البارى فانه صريح فى الايقان واليقين كلاهما بمعنى الاعتقاد فاضافة الاتقان الى العلم اضافة الصفة الى الموصوف اى العلم المتقن

٤ قال البغوى الايقان العلم وقيل العلم بالاستدلال وفى اللباب ايقن بمعنى استيقن الايقان هو العلم وماذكره الآمدى غير متعارف

غيرمعينة واسماء الزمان والمكان موضوعان لذات معينة فى الجملة وهوالزمان والمكان وقدتكون تلك الغلبة على موصوف غيرمعين بحيث خرج عن الوصفية بالكلية كالابطح فلايجرى على الموصوف اصلا و يحمل على هذاقول الرضى الغلبة تخصيص اللفظ ببعض ماوضع له فلايخرج بها عن مطلق الوصف بل عن الوصف العام فلايطلق على كل ماوضع له ولايتبع الموصوف فلايقال قيدادهم و بين سره قدس سره فى حواشيه عليه ان خصوصية الموصوف صارت بالغلبة داخلة فى مفهوم الوصف مع ملاحظة اتصافه بمفهوم المشتق منه فلايصح على غيره ولاعلى عينه ايضا اذيصير معنى ادهم قيدفيه دهمة والحاصل ان بالغلبة ان كانت بمنزلة الاسماء الجامدة بسبب قوة الغلبة يمتنع اجراؤها على الموصوف والافلايمتنع ومانحن فيه من قبيل الثانى لصحة اجرائها على الموصوف كامر مثاله وهذا اولى مماقيل ان السيد السند جوزهنا ذكرالموصوف مع كون الكلمة مترقية الى الاسمية فينا فى ماذكره فى تلك الحاشية ويمكن التفصى عنه بان الترقى الى الاسمية لاينافى استعماله على وجه الوصفية احيانا انتهى اذ كون الوصف مترقبا الى الاسمية يعلم باستعماله بلاموصوف مثل الاسماء الجامدة واما اذااستعمل مع اجرائه على الموصوف ولوا حيانا يكون من قبيل الوصف الذى هولايخرج بالغلبة عن الوصفية الى الاسمية بالكلية لامن الوصف الذى هوصار بالغلبة بمنزلة الاسم و بهذا هو الانسب لامتيازاحد الوصفين الغالبين عن الآخر ولوصرح بصحة ذكر الموصوف مع الوصف الغالب المترقى بالغلبة الى كونه بمنزلة الاسم الجامد لكان الحمل على انه المبالغة فى كون الغلبة قوية كاد الوصف بها ان يكون بمنزلة الاسم الجامد اولى من القول بان الترقى الى الاسمية لاينافى استعماله على وجه الوصفية احيانا فانه حينئذ باى طريق يمتاز احد الوصفين الغالبين عن الآخر وقلة الاستعمال وكثرته لايجدى نفعا فى الفرق لانتفاء الاستقراء التام * **قوله** (وعن نافع انه خففها بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام) التخفيف هنا نقل حركة الهمزة الى الساكن قبلها واسقاطها وهونوع من انواع تخفيف الهمزة والمفردة وهولغة لبعض العرب والتفصيل فى الشافية وشروحها وهذه رواية عن ورش ولعل المصنف ظفر بروايته عن نافع * **قوله** (وقرئ يؤقنون بقلب الواو همزة لضم ماقبلها اجراء لها مجرى المضمومة) الواو اذاضمت ضمة غيرعارضة يجوز ابدالها همزة مطردة كما (فى وجوه ووقتت) جمع وجه ابدلت الواو همزة فقيل اجوه فالواو هنا ليس بمضموم فالوجه فى ابدالها همزة لمجاورتها المضموم اعطيت حكمه وهومن احكام الجوار وهذا كثيرمثل كسر الدال فى الحمدلله وضم اللام فى لله كمانقل عن ابن جنى فى كتاب الخصائص * **قوله** (ونظيره) اى نظيراجراء الواو وماقبلها مجرى الواو المضمومة نفسها الحكم الجوار قول الشاعر وهو جرير يمدح بها موسى وجعدة ابناء بالكرم الاشتهار به وقيل البيت لابى حية النميرى قوله (لحب) اصله حبب من الباب الخامس فادغم فصار حب بضم الحاء اذنقل حركة العين اليه او بفتح الحاء بدون نقلها اى صار محبوبا واللام جواب قسم مقدر ولم يؤت بقد مع ان اتيانه فى مثله واجب لاجرائه مجرى فعل المدح مثل والله لنعم الرجل زيد اذالمعنى مااحبه الى فانه يقال حب الى فلان و بفلان على زيادة الباء اى مااحبه الى فهو فى حكم نعم كذا قالوا لكن لفظ حب بمعنى مااحبه فيه نظر ظاهر قولهم يقال حب الى فلان بمعنى مااحبه ظاهره انه مصنوع والافلابد من استناده الى احد من ائمة العربية واوقيل حذف قد لضرورة الشعر لكان حسنا (المؤقدان) ابناجرير فاعل لحب (الى) بالياء المتكلم (مؤسى وجعدة) عطف بيان لموقدان او بدل كل منه (اذاضاءهما الوقود) بضم الواو مصدر وبالفتح مايوقد به وصف الشاعر ابنيه بالكرم والاشتهار بحيث يتضمن وصف نفسه به ايضا على احتمال فكنى عن الاول بايقاد نار القرى فانه ينتقل منه الى الجود والكرم ولو بوسائط وعن الثانى باضاءة الوقود امامهما فان اضاءته يستلزم الاشتهار فعلم ان المؤقدان كناية اواستعارة اذقد عرفت ان الايقاد حقيقة ليس بمرادهنا وعلم ايضا ان اذاضاء هما بدل من موسى وجعدة بدل اشتمال لكن الاولى كونه علة للمحبة اوظرفا له ١٢ * **قوله** (الجملة فى محل الرفع ان جعل احدالموصولين مفصولا) اى ان جعل الذين يؤمنون بالغيب مفصولا (عن المتقين) وجعل مبتدأ فجملة اولئك خبره كماصرح به هناك وانمااعاده هنا ليظهر صحة قوله والا فاستيناف لانه لولم يضم اليه الموصول الثانى لاحتاج الى التأويل فى قوله والا فاستيناف كعبارة الكشاف والمعنى ان جعل احد الموصولين مفصولا سواء كان الموصولان مفصولا بان يجعل الاول مفصولا ومبتدأ فانه يستلزم كون الموصول الثانى مفصولا اذلاقائل بخلافه فانه يستلزم الفصل بين الاول وخبره

قوله ان جعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين فان جعل الموصول الاول مفصولا عنهم يكون هومبتدأ والموصول الثانى معطوفا على الاول وجملة اولئك على هدى خبر المبتدأ وان جعل الموصول الثانى مقطوعا عن المتقين يكون هو مبتدأ وجملة اولئك على هدى خبره والموصول الاول متصلا بالمتقين على انه صفة لهم اومدح و يكون هذه الجملة الكبرى المنتظمة من المبتدأ والخبر على الاول استينافا لبيان علة اختصاص المتقين بكون القرآن هدى لهم وعلى الثانى عطفا على الجمل الاربع المسوقة لمدح الكتاب لكن يشترط على هذا الوجه ان ملاحظ معنى التعريض لمن ليسوا على صفتهم ليكون درجا للمعطوف فى سلك المعطوف فى الغرض المسوق له الكلام وهو وصف الكتاب بصفة الكمال اذلولااعتبار معنى التعريض يكون بين المعطوفين تباين فى الغرض فلا يحسن العطف

قوله والا اى وان لم يكن لعد الموصولين مفصولا عن المتقين بل يكون الاول صفة للمتقين والثانى عطفا عليه يكون جملة اولئك على هدى جملة مستأنفة واردة ماثمرته واتجته الاحكام المتقدمة والصفات المذكورة والمراد من الاحكام المتقدمة ماتضمنه الجمل الاربع من الم الى هدى للمتقين ومن الصفات ماتضمنه الموصولات فيكون كونهم على هدى معللا بعلته التى هى الاحكام والصفات السالفة المدلول عليها بلفظ اولئك فانه بمنزلة اعادة من استونف منه الحديث بصفته واثبات الشئ بالشاهد وتنوير الدعوى بالبرهان بخلاف مااذا قيل هم على هدى من ربهم وهم المفلحون فان فى اسم الاشارة ملاحظة الذوات المذكورين مع صفاتهم المسوقة عليهم وليس فى الضمير هذه الملاحظة فانه موضوع لاحضار الذات فقط ولهذا قال اياك نعبد للعدول الى الخطاب المشعر بالتميز مالم يفده اياه نعبده على ماقرر فيما سبق نعم فى التعبير بالضمير فى مثل هذا التركيب دلالة على العلية مستفادة من ترتب الحكم على الوصف المناسب ايضا لكن هذه الدلالة فى التعبير بلفظ اسم الاشارة يحصل من طريقين الاول طريق وضع اللغة والثانى طريق ترتب الحكم على الوصف فالدال على المقصود بجهتين ابلغ وآكد من الدال لجهة واحدة

بالاجنبى اوالموصول الثانى مفصولا فقط بجعله مبتدأ معان الاول موصول بالمتقين وغرضه افادة هذا الموصول الثانى وانه اذاكان مفصولا فقط فالجملة ايضا خبر وقدسكت عنه صاحب الكشاف فاحتيج فى قوله والا فاستيناف الى التأويل قوله (خبرله) خبر بعد خبر للفظ الجملة * **قوله** (فكانه لماقيل هدى للمتقين الخ) وانماقال فكانه اذليس هناك سؤال محقق بل امر فرضى بظن ورود السؤال فكلمة كان فى مثل هذا الموضع للظن ولايخفى عليك ان هذا التقدير مختص بكون الموصولين جميعا مفصولا عن المتقين بان يكون الاول مبتدأ والثانى عطفا عليه واما اذا كان الثانى وحده مفصولا عنه بان يكون الاول موصولا به والثانى مبتدأ وجملة اولئك خبره والجملة معطوفة على جملة هدى للمتقين فلايصح هذا التقديرا ماولا فلان قوله فاجيب بقوله الذين يؤمنون ولم يقل اواجيب بقوله والذين يؤمنون يأبى عنه واماثانيا فلانه اذافصل الموصول الثانى فقط كان الموصول الثانى ابتداء كلام لاجوابا لسؤال وهوظاهر ولعل عدم تعرضه له لان فصل الثانى وحده ضعيف لان الموصول الثانى اما ان يتحد مع الاول اولا فان كان متحدا فحقه ان يجرى على ماجرى عليه الاول فان قطع عن ذلك وجعل مبتدأ فات لم يحصل الاختصاص الحاصل من تعليق الحكم بالوصف الذى يتضمنه المبتدأ تعريضا باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا ومع ذلك انهم يظنون انهم على هدى كماذكر فى الكشاف فقدقطع عن حقه واضيع فائدة الاستيناف بلاداع ظاهر معانه تكرار لماتقدمه وان جعل تعريضابه كان فائدة مطلوبة يرتكب لها خلاف الظاهر والوجه فى تصوير التعريض على ماقاله قدس سره انه لماعبر عن المؤمنين بانهم جامعون بين المنزلتين قابلهم بهذا الاعتبار من الانفراد باحدهما وهم كفار اهل الكتاب فعرض بان ظنهم انهم على الهدى ظن كاذب وطمعهم فى نيل الفلاح تخيل فارغ ومعنى الكلام ان الكتاب هدى للذين آمنوابه والذين لم يؤمنوابه ليسوا على هدى فالجملتان بحسب المعنى وان تقابلتا فى اثبات الايمان وسلبه فى الطرف ليسا على حد يحسن العطف بينهما فان الاول فى وصف الكتاب بكمال الهداية للمؤمنين به والثانية اسلب الاهتداء عن طائفة اخرى لم يؤمنوابه ولوقيل المعنى على التعريض ان الكتاب هدى للمتقين وليس هدى لمن عداهم لفساد استعدادهم وعدم تدبرهم فالجملتان تكونان متناسبتين غاية التناسب فان سلب كونه هدى لغير من صقل العقل واستعمله فى تدبر الدلائل صفة كمال للكتاب كما ان كونه هدى لمن هو صحيح المزاج وتام الاستعداد وطالب السداد صفة كمال قال الله تعالى فى شأن الكتاب ولايزيد الظالمين الا خسارا فى معرض مدح الكتاب لم يتوجه الاشكال المذكور بلاارتياب اذتفاوت احوال الشئ بحسب الحال من اوصاف الكمال وان كان الموصول الثانى مخالفا للاول كماهو المختار عند المصنف كان الاولى بالثانى ان يعطف على الاول تقسيما للمتقين فان جعل مبتدأ بلاتعريض فقدترك الاولى بلاسبب وفاتت نكتة السؤال المقدرة وكان التخصيص المستفاد من المعطوف منافيا فى الظاهر لما استفيد من المعطوف عليه وان قصد التعريض كان اظهر ولم يكن التخصيص مقصودا فى المعطوف بل وسيلة الى التعريض ويتعين ان يكون بالقياس الى المعرض بهم والحال فى العطف كما سلف و يمكن العناية التى ذكرناها فى كون العطف حسنا بها وجعل الواو اعتراضية وان امكن لكنه خلاف الظاهر ولك ان تقول هذا وان كان خلاف الظاهر لكنه سالم عن التكلف الذى يضطرب منه الاذهان وخروج الواو عن العطف شايع ذايع فالتكلف الذى ذكره شراح الكشاف ممالايناسب جزالة النظم الجليل فاشار المصنف الى ان قوله تعالى والذين يؤمنون ليس للعطف بل جملة ابتدائية مسوقة لبيان احوال مؤمنى اهل الكتاب تعريضا لمن عداهم ولضعف هذا لم يتعرض له فى ذيل قوله فكانه الخ ولم ينبه عليه فيماسبق ومن جملة اسباب ضعفه انه على هذا التقرير يوهم اختصاص كمال الفلاح بمؤمنى اهل الكتاب ولايحسن جعل القصر اضافيا هنا لما يجئ من المصنف من بيان تشبث الوعيدية ورده فانه نص فى العموم فجملة اولئك انقطاعها عن الموصول الاول وربطها بالموصول الثانى فى غاية من السخافة بل نهاية من الغباوة بل نقول ان المص لم يشر الى هذا اولا ايضا بان يقال ان الاحد فى قوله احد الموصولين اراد به الموصول الاول فقط بناء على الاضافة للعهد كماصرح به فى شرح المقاصد من ان احد الامرين قديستعمل فى طرف واحد فقط فحينئذ يوافق آخر كلامه اوله و يكون كلامه عين ماذكره الكشاف و يندفع الاشكال بحذافيره * **قوله** (قيل مابالهم خصوا بذلك) اى حالهم اذهو يجئ بمعنى القلب والخاطر والشان والحال والمناسب هنا هوالاخير خصوا مبنى للمفعول حال من ضمير بالهم فالسؤال المستفاد من ما الاستفهامية فى الحقيقة راجع اليها كانه قيل

قوله ونظيره احسنت الى زيد صديقك القديم حقيق بالاحسان فان صديقك القديم حقيق بالاحسان استيناف مشتمل على موجب الحكم وهوابلغ من زيد حقيق بالاحسان لعرائه عن ذكر الموجب واذا قلت احسنت الى صديقك القديم زيد ذلك حقيق بالاحسان يفيد لفظ ذلك لكونه بمنزلة اعادة من استونف عنه الحديث بصفته يعنى صديقك القديم ولافرق بين التعبير عن زيد بلفظ صديقك القديم وبين التعبير عنه بلفظ ذلك فى افادة ذلك المعنى غيران الاول نص والثانى اشارة قال الزمخشرى وفى اسم الاشارة الذى هو اولئك ايذان بان مايرد عقيبه فالمذكورون قبله اهل لاكتسابه من اجل الخصال التى عدت لهم كما قال حاتم ولله صعلوك ثم عدد له خصالا فاضلة ثم عقب تعديدها بقوله

* فذلك ان يهلك فحسنى ثناؤه *

* وان عاش لم يقعد ضعيفا مذمما *

والحاصل ان الاعادة باسم الاشارة من قبيل الاعادة بالصفة لانه اشارة الى الموصوف بالصفات لاالى نفس الذات فالاستيناف هنا سواء وقع على الذين يؤمنون اوعلى اولئك وارد على الوجه الاحسن

ماسبب تخصيصهم بذلك واختيارذلك للمبالغة بالاجمال اولا والتفصيل ثانيا والباء داخلة على المقصور اى ماوجه امتيازهم بذلك وهل هم مستحقون به والمراد بالاختصاص الارتباط والتعلق لا الحصرفانه مستفاد من اللام فهو يفيد الاختصاص فى الاثبات لافى الثبوت الذى هومعنى القصر فمن ذهب الى انه بمعنى القصر لم يصب ثم السؤال اما عن سبب الاستحقاق اوعن وجود الاستحقاق فالاول هو الظاهر لان لفظة ما تستعمل فى السؤال عن السبب مطلقا اوعن سبب خاص كما هو الغالب فيها ولان السؤال عن سبب الاستحقاق يتضمن السؤال عن وجود الاستحقاق اذ الشئ اذا تحقق بالاختيار تحقق بسببه فاذا خفى سببه خفى وجوده فيما لم يظهر وجوده بيقين وهنا كذلك ومن هذا ينتقل من انكار السبب الى انكار الوجود المختار فقوله قدس سره فآل السؤال الى انهم هل يستحقون فاثبت لهم من الاختصاص بيان حاصل المعنى لاجل المبنى الا يرى انه قال فى شرح المفتاح انه سؤال عن سبب الاستحقاق فلا منافاة بين كلاميه كما توهم ولما كان السؤال عن سبب مطلق استغنى عن التأكيد * **قوله** (فاجيب بقوله الذين يؤمنون) الآية وحاصل الجواب ان هؤلاء لاجل اتصافهم بالصفات المذكورة متمسكون على الهدى الكامل واستقرارهم عليه باختيارهم ذلك وصبرهم وتوفيق من ربهم بتحبيبه اليهم ذلك وانزال الكتاب الكامل فى الهداية ولما كان السبب مختصا بهم يكونون احقاء لاختصاص الهدى فالجواب مشتمل على الحكم المطلوب مع تلخيص موجبه اى سببه كانه قيل هم احقاء بما ثبت لهم من الاختصاص وسببه تلك الاوصاف من الايمان بالغيب الخ التى رتب عليها الحكم وهذا الاسلوب وان لم اشتهر لكنه اوفى بتأدية الغرض فانه من قبيل ارادة الحكم مع دليله ولا يخفى متانته ووثاقته والقول بان السبب فيه تلك الاوصاف التى رتب عليها الحكم فاستغنى عن تأكيد النسبة ببيان علتها مستغنى عنه بما ذكرناه من ان السؤال عن مطلق السبب ثم الظاهر ان المراد بالاوصاف المذكورة التى هى ثابتة للمتقين بالقوة والمشارفة اذ كون المراد بالمتقين المتقين باعتبار الغاية يقتضى ذلك والا فلا يحسن بل لا يصح اتصاف المتقين بالمشارفة بتلك الاوصاف بالفعل وان اريد بهم المتقون بالفعل يصح ذلك لكن المختار عند المصنف كونهم متقين بالمشارفة كما صرح به هناك * **قوله** (والا فاستيناف) اى وان لم يجعل احد الموصولين مفصولا بان يكون كلاهما موصولين بالمتقين بان يكون الاول صفة مثلا والثانى عطفا عليه اومعطوفا على المتقين لان لامه لكونه موصولا فى قوة الجملة فيكون عطف الموصول الثانى عطف الجملة على الجملة وفيه نوع ضعف فحينئذ قوله اولئك على هدى جملة مستأنفة بالاستيناف النحوى ولهذا قال (لامحل لها) على انها صفة كاشفة قوله (فكانه نتيجة الاحكام) اشارة الى وجه الفصل وترك العطف يعنى ان الفصل لكمال العناية بالاتصال المانع من العطف فان ماقبله سبب له فهو فى ضمنه حتى كانه نتيجته وانما قال كانه لانه ليس عين النتيجة بل هو بمنزلة اجمال بعد تفصيل وفذلكة لما سبق ومعنى كونه سببا له ان التفصيل سبب للاجمال فى الجملة كعكسه فلا اشكال بان النتيجة تقتضى ذكر الرابطة الدالة على التفريع والمراد بالاحكام الصفات المذكورة ولهذا جمع الاحكام وعبر عنها بالاحكام لانها جمل مشتملة على الحكم اى النسبة التامة الخبرية لا العلم بها (والصفات المتقدمة) اذ الصفات تشتمل على النسبة التامة بطريق الاشارة * **قوله** (اوجواب سائل) عطف على قوله كانه نتيجة وهذا اولى من القول بانه عطف على النتيجة وانما قال جواب سائل ولم يقل استيناف للفرق بين الوجهين وللتنبيه على ان المراد بالاستيناف النحوى لا المعانى بمعونة المقابلة وانت خبير بان النكات مبنية على الارادة والاعتبارات فلا يرد ان الاستيناف النحوى ليس بجواب سائل والاستيناف المعانى جواب سؤال فكيف يجتمعان فى مادة واحدة قوله (قال ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى) الاولى كانه قال ما للموصوفين اذ سبب اتيان كان فى قوله كأنه متحقق لما قيل هنا الان يقال انه اكتفى فى التنبيه بما سبق والاولى ان يقال انه بتقدير او كأنه جواب سائل يجعل عطفه على النتيجة لا على قوله كانه فقوله نتيجة مع ماعطف عليه من قوله اوجواب سائل تفصيل لكون جملة اولئك مستأنفة ولا يبعد ان يقال انه عطف على قوله استيناف اى والافهى مستأنفة بالمعنى اللغوى اوجواب سائل فحينئذ ترك كانه لما مر وانما اخره لضعفه لانه بعدما اجرى عليهم تلك الصفات المقتضية لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهرا لم يبق لهذا السؤال اتجاه الابان يغفل السائل عن اقتضائها الاختصاص وكان الجواب المذكور اعادة للدعوى تنبيها على ان التأمل فيها يغنى عن مؤنة السؤال الا انه غيرالنسبة بين الهدى والمتقين وزيد التصريح بنتيجة الهدى احترازا عن بشاعة التكرار كذا قرره قدس

سره ويمكن ان يقال ان السؤال هنا ليس عن سبب لمى فان الصفات المذكورة سبب لمى لذلك الاختصاص وليس للسائل الغفلة عن ذلك فان الظاهر ان السائل المؤمنون فانهم وان علموا انه تعالى لا يسئل عما يفعل لكنهم لارادة الاطلاع على الحكمة سألوا واسناد الغفلة اليهم غفلة جسيمة بل السؤال عن سبب حقيقى بعد الجواب عن سؤال سببه الظاهرى فان لكل حكم سببا ظاهريا وحقيقيا كما حققه ائمة الاصول والسبب الحقيقى هنا لكون الكتاب هدى لهم لا لغيرهم حكمه تعالى فى الازل وقضاؤه باهتدائهم بهداية الكتاب وتحبيبه اليهم الايمان وتزيينه فى قلوبهم الايقان بسبب علمه الازلى انهم يختارون باختيارهم الجزئى الاهتداء به والاذعان كانه قيل قد علمنا ان سبب الاختصاص المذكور الظاهرى تلك الصفات فاسببه الحقيقى فاجيب بقوله اولئك على هدى من ربهم اى الموصوفون بهذه الصفات مستقرون على هدى من الكتاب مقضى لهم باستقامة شكيتهم من ربهم من مالكهم الذى نواصى خلقه بيده يهدى من يشأ ويضل من يشاء لا معقب لحكمه فى شئ من الاشيأ وبهذا تم الجواب لاولى الالباب وذكروا اولئك هم المفلحون من قبيل الاطناب كانه فهم من السؤال ان السبب الحقيقى ماهو ومايترتب على ذلك الهدى فذكر السبب الحقيقى ومايترتب على الانتفاع بهداية الكتاب ليطابق الجواب الغرض الذى هوفهم من فحوى الخطاب والى مثل ذلك اشار المصنف فى قوله تعالى • قال هى عصاى اتوكأ عليها • الآية وانت خبير بان لفظ من ربهم ولفظة على فى على هدى كالتصريح فيما ذكرناه وقد غفل عن ذلك كثير من ارباب الحواشى واطالوا الكلام بلا طائل يضطرب عنه الاذهان لبعده عن منهج البيان * **قوله** (ونظيره احسنت الى زيد صديقك صديقك القديم حقيق بالاحسان) اى نظير الاستيناف الثانى يؤيده قوله (فان اسم الاشارة) وقيل ان نظير الاستيناف المقدم على الوجهين قوله فان اسم اشارة من قبيل تخصيص البيان بما يحتاج اليه فالاولى ان الاستيناف الاول لظهوره فى كونه باعادة الموصوف بالصفات المذكورة لم يتعرض له قد عرفت ان النظير ما كان مثلا للشئ فى الاعتبارات فى غير المادة وهنا كذلك لان هذا تعلق الحكم بالوصف ومانحن فيه كذلك لكن المادة متغايرة لان الاعادة باسم الاشارة من قبيل الاعادة بالصفة لانه اشارة الى الموصوف بالصفات لا الى الذات وحدها كما فى الضمائر والى هذا اشار بقوله فان اسم الاشارة (ههنا كاعادة الموصوف بصفاته المذكورة) وترك الكاف هنا احسن موقعا لكن المص نظر الى ان اعادة الموصوف بصفاته انما يكون بلفظ دال عليه مطابقة كما فى النظير فان الصديق يدل على الذات الموصوفة بالصداقة مطابقة وهنا ليس كذلك وفيه نظر * **قوله** (وهو ابلغ) من البلاغة اومن المبالغة بحذف الزوائد وجوازه مذهب البعض (من ان يستانف باعادة الاسم) كقولك احسنت الى زيد زيد حقيق بالاحسان (وحده) اى منفردا فى الاعادة بدون اعادته مع صفاته يعنى ان الاستيناف يجئ تارة باعادة اسم من استؤنف عنه الحديث كقولك قد احسنت الى زيد زيد حقيق بالاحسان وتارة اخرى باعادة صفته كقولك احسنت الى زيد صديقك القديم اهل لذلك هذا خلاصة ما فى الكشاف وتبعه السكاكى وغيره من علماء البيان واختاره المصنف لان الثانى ابلغ من الاول (لمافيه) اى فى الثانى (من بيان المقتضى) اى للحكم وهو الوصف فيما استؤنف باعادة الموصوف بصفة صريحا (وتلخيصه) اى تلخيص المقتضى فيما استؤنف باعادته باسم الاشارة فان فى اسم الاشارة تلخيص بيان المقتضى من غير تصريح به كما قال فيما سبق فان اسم الاشارة كاعادة الموصوف ٣ * **قوله** (فان ترتب الحكم على الوصف) اى الوصف المناسب الصالح للعلية (ايذان بانه) اى الوصف (الموجب له) اى الحكم ايجابا عاديا عندنا وايجابا عقليا بحيث يذم تاركه عند المعتزلة واحد المعنيين مراد والقرينة عليه اعتقاد قائله فلا اشكال بانه يلزم استعمال فى معنييه معا اوالجمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما مردود قوله بانه الموجب له الحصر المتفهم من تعريف الخبر بالنظر الى انه جواب عن سؤال الاختصاص اذ الظاهر ان السبب منحصر فيه ولو كان له سبب آخر فالحصر بالنظر الى الحكم المشخص فان سببه ما هو مذكور معه وان كان لنوعه سبب غيره ثم المراد باعادة الوصف ذكر الصفة فى الاستيناف وهو حاصل فى النظير واما الاعادة بالفعل فمثاله قولك اكرم الى زيد العالم العامل ذلك الموصوف حقيق بالاكرام كان وجه ذلك ان المراد باعادة اسمه وباعادة وصفه اعادة ذكر من استؤنف عنه الحديث اما باسمه او بصفته فلا اشكال بان المثال لا يناسب الممثل له اذ الموصوف لم يذكر فيه بصفاته حتى يعاد كذلك فالمناسب فى التمثيل ان يقال احسنت الى زيد الفاضل السخى ذلك الموصوف حقيق بالاحسان لما عرفت من ان المقصود ذكر الصفة فى الاستيناف وهو حاصل

٣ تقدير السؤال هل هو حقيق بالاحسان فان تقديره بانه ماسبب الاحسان واستحقاقه اياه يقتضى كونه طلب التصوير سبب مخصوص بعد العلم بان هناك سببا فى الجملة فلا يصح فى جوابه زيد حقيق بالاحسان اذ لم يذكر فيه سبب مخصوص ثم الظاهر ان تقدير السؤال من المخاطب باحسنت اى لمحسن اذ القائل لما قال خطابا له قد احسنت الى زيد كانه قال احسان هل وقع فى موقعه ام لا وهل هو حقيق بالاحسان وهذا كثير فى المحاورات والاشتباه من ضيق العطن فلا حاجة الى القول بالنسيان اوقصد الامتحان وفائدة الخبر فى قد احسنت بملاحظة قد اصبت فى احسانك فقال ما وجه اصابتى فى الاحسان فاجيب بانه حقيق به اوقصد المتكلم افادة لازم فائدة الخبر وهو علمه بذلك او الغرض بمثل توضيح ذلك المقصود فلا يناسب التعمق فى مثل ذلك فى تقرير السؤال وفى تعيين السائل اهو مخاطب اوسامع وكان هذا مراد من قال ان هذا السؤال يلوح به غرض الكلام من غير نظر الى سائل معين والنظر لمثله تكلف يجر الى تكلف اخرى عه

فى النظير نعم الاولى ما ذكرنا وتقدير السؤال فى مثل احسنت الى زيد كيف تصور فقيل يقدر بانه هل هو حقيق بالاحسان كما هو المختار وقيل يقدر بانه ماسبب الاحسان اليه واستحقاقه اياه وهو ضعيف لعدم مطابقة الجواب للسؤال وفائدة الخبر فى احسنت زيدا اما بملاحظة قد احسنت فى احسانك اليه او المراد افادة لازم فائدة الخبر وهو افادة المتكلم علمه بذلك وقد اوضحنا آنفا ثم تقدير السؤال فى الآية الكريمة يصح كونه من النبى عليه السلام او من اصحابه الكرام اذ القرآن المجيد لما نزل بلغة العرب وعلى وفق محاوراتهم حسن ان يقال هذا الكلام جواب سؤال كما صرح به المص وهذا ليس من باب السؤال عما يفعل قال الفاضل عبد الرحمن الآمدى فى تعليقاته على الحاشية للفاضل العصام فى اوائل سورة النباء الظاهر ان الوجه هنها اى فى مقام ورود الاستفهام فى كلام الملك العلام ان يقال ان القرآن على لسان العبد فيندفع الشبهة بلا خفاء انتهى ولا يخفى دلالته على ماقلنا فلا وجه لما قيل الاترى انما فى الآية لايصح ان يقدر السؤال فيها من رب الكلام وهو الله تعالى مسبب الاسباب العالم بجميع الخفيات ولا من الملقى اليه الكلام اولا وهو النبى عليه السلام والمؤمنين لعلمهم بانه لايسأل عما يفعل مع ظهور ذلك عندهم من عداهم لايسلم الهداية من اصلها فلا يسأل عن سببها انتهى وهذا عجيب منه اما اولا فلم عرفت من ان القرآن على لسان العرب فيصح تقدير السؤال من الملك العلام ايضا وقد روى انه تعالى قال سمع الله لمن حمده على لسان عبده واما ثانيا فلان السؤال هنا بمعنى الاستفسار والكشاف مشحون به فلا يكون من باب قوله تعالى • لايسأل عما يفعل • * **قوله** (ومعنى الاستعلاء فى على هدى) قال ومعنى الاستعلاء دون ومعنى على للتنبيه على ان الاستعارة فى الحروف انما تكون بتبعية متعلقاتها وهى ما يعبر بها عند التعبير عنها كمتعلق لفظة من الابتداء والى الانتهاء وعلى الاستعلاء وهو معنى كلى شامل لجميع افراد الابتداء والانتهاء وغيرهما وهو معنى مستقل بالمفهومية يصلح ان يكون مشبها ومشبها به واما الاستعلاء المستفاد من لفظة على فمعنى جزئى غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح ان يكون مشبها ومشبها به ففى قوله ومعنى الاستعلاء فى على هدى مسامحة اذ قد ظهر مما ذكرناه ان المستعار بالاصالة الاستعلاء الكلى المستقل بالمفهومية والاستعلاء الذى فى على هدى الاستعلاء الجزئى الا ان يقال مراده بيان ماهو مستعار بالتبع فحينئذ يفوت نكتة التعبير بمعنى الاستعلاء دون معنى على وحاصل كلامه ان فى هذا الكلام استعارة تبعية تمثيلية اما التبعية فلجريانها اولا فى متعلق معنى الحروف وتبعيتها فى الحرف واما التمثيل فلكون كل من طرفى التشبيه حالة منتزعة من امور عديدة كما ينادى عليه تعبير الشيخين حيث قال صاحب الكشاف ومعنى الاستعلاء فى قوله على هدى (تمثيل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه) وتمسكهم به شبهت حالهم (بحال من اعتلى الشئ وركبه) ونحوه هو على الحق وعلى الباطل انتهى والمصنف لخصه ونقحه كما ترا. وتشبيه الحال بالحال من تعبيرات التمثيل قال المصنف فى سورة النحل فى تفسير قوله تعالى • فلا تضربوا لله الامثال • الآية فان ضرب المثل تشبيه حال بحال والتمثيل ضرب المثل والاتيان بمثله فكلام الكشاف مثل لتمكنهم وقول البيضاوى تمثيل تمكنهم كالصريح فى انهما حملا الكلام على الاستعارة التمثيلية ومعلوم ان على ليس على ظاهرها بل محمول على الاستعارة وهذا مختار المحقق التفتازانى حيث ذهب الى جوازه متمسكا بما صرح به العلامة فى مواضع من كشافه كما صرح به هنا يريد بذلك ماقلنا من ان التعبير بتشبيه حال بحال يناسب الاستعارة التمثيلية بل من خواصه قبل (وقد صرح) بجواز اجتماعهما الفاضل اليمنى وصاحب البسيط والمحققون من شراح المفتاح وفهم من تقرير المفتاح والكشاف وذهب الطيبى ايضا وقال انه مسلك الشيخين الزمخشرى والسكاكى لكن صاحب الكشاف لم يرتضه واول مافى عبارتهم وتبعه فيه السيد قدس سره وقال فى حل كلام الكشاف يريد انه استعارة تبعية شبه فيها تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه فى التمكن والاستقرار فاستعيرله الحرف الموضوع للاستعلاء وقول الكشاف مثل اى تصور فان المقصود من استعارة تصور المشبه بصورة المشبه به ابراز وجه الشبه فيه بصورته فى المشبه به ثم انه قدم تصور وجه الشبه اعنى التمكن والاستقرار على تصوير المشبه الذى هو التمسك لانه المقصود الاعلى بالقياس اليه ومن الناس من زعم ان الاستعارة فى على تبعية تمثيلية وان كونها تبعية لجريانها فى متعلق معنى الحرف وكونها تمثيلية لكون كل من طرفى التشبيه حالة منتزعة من عدة امور فورد عليه ان انتزاع كل من طرفيه من عدة امور يستلزم تركيبه من معان متعددة ومن البين ان متعلق كلمة على وهو الاستعلاء معنى مفرد كالضرب فلا يكون مشبها به فى تشبيه تركب طرفيه وانضم اليه معنى آخر وجعل

قوله ومعنى الاستعلاء فى على هدى تمثيل لتمكنهم من الهدى الخ يريد ان استعمال كلمة على هنا انما هو على وجه الاستعارة التمثيلية التبعية اما التمثيل فلكون كل من طرفى التشبيه حالة منتزعة من امور متعددة حيث شبهت حالهم فى تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه بحال من اعتلى الشئ وركبه لوحظ فى طرف المشبه المتمكن والتمكن والهدى والاستقرار وفى طرف المشبه به الراكب والعلو والمركوب والركوب فوقع بدل كل امر فى طرف المشبه امر يناسبه فى طرف المشبه به فلكون كل من طرفى التشبيه المبنى عليه الاستعارة حالة منتزعة عن امور كانت الاستعارة من قبيل التمثيل واما كون الاستعارة هنا تبعية فلجريانها اولا فى متعلق على وتبعية جريانها فى المتعلق وقعت فيها لا يقال الاستعارة التبعية الجارية فى الحرف لا تكون تمثيلية لان كلا من المستعار منه والمستعار له فى الاستعارة التمثيلية يجب ان يكون مركبا من متعدد ومتعلق الحرف لا يكون الا مفرد الا انا نقول لا يجب ان يكون طرفا التمثيل مركبين بل التمثيل مبنى على تشبيه حالة بحالة بل على تشبيه وصف صورة منتزعة من عدة امور بوصف صورة اخرى مثلها وهذا يوجب الاعتبار التعدد فى الماخذ لا فيه نفسه والحاصل ان كلا من المشبه والمشبه به وصف وحدانى يمكن ان يعبر عنه بلفظ مفرد وان كان ذلك الوصف الوحدانى مأخوذا من اشياء متعددة وايضا لا ينافى التمثيل كون الاستعارة فى متعلق الحرف وسيمر عليك مرارا فى تفسير الكلام المجيد فى مواضع كثيرة جريان الاستعارة التمثيلية فى الحروف وان شئت فعليك بمطالعة كلام صاحب المفتاح فى استعارة لعل وتمام التحقيق فى الاستعارة التبعية الحرفية التمثيلية ان معنى الحرف فيها لما كان كالعنوان والاصل لساير المعانى الماخوذة والحاكم فى تسمية الكلام استعارة اذ الا وجود الحرف فيه لا يتسمى باسم الاستعارة كان لكونه آلة ملاحظة لجميع المعانى الماخوذة من كل واحد من الطرفين قد جمع وصير تلك الامور فى كل من الطرفين امرا واحدا مشبها ومشبها به ومراد التمثيل على جميع الامور التركب ومن امعن النظر فيما حققناه ايقن ان دفع من منع جريان التمثيل فى الاستعارة التبعية الحرفية دفع مدفوع

المجموع مشبها به ولم يكن معنى الاستعلاء مشبها به فى هذا التشبيه فكيف يسرى التشبيه والاستعارة الى معنى الحرف والحاصل ان كون استعارة على تبعية تستلزم كون الاستعلاء مشبها به وتركب الطرفين يستلزم ان لا يكون مشبها به فلا يجتمعان واجيب بان انتزاع كل من طرفيه من عدة امور لا يوجب تركبه بل يقتضى تعددا فى مأخذه كالحيوان الذى هو جزء للانسان فانه منتزع من امور متعددة وهى جسم نام حساس متحرك بالارادة ومع هذا مفرد بلا خفاء فلتكن الهيئة المنتزعة من الامور المتعددة كذلك والقول ٢ بانه بحث فلسفى لا يناسب المقام لان اهل المنطق يترددون بين الحدود والقضايا واهل البلاغة يخوضون فى الخواص والمزايا وشتان مابينهما خارج عن الانصاف وتمسك بالاعتساف فان اهل البلاغة يستمدون ايضا من المنطق لاسيما فى الحدود والقضايا فكيف لينكرون كون اجزا الحد مع كونه مفردا منتزعا من امور متعددة (فقد بان) صحة قوله ان انتزاع كل من طرفيه من امور عديدة لا يوجب تركيبه بل يقتضى تعددا فى مأخذه فيجوز ان يكون المدلول الحرفى لكونه امرا اضافيا كالاستعلاء والظرف ونحوهما حالة منتزعة من امور متعددة ولا يلزم كونه مركبا لان دلالة على مثلا على الاستعلاء مطابقية وعلى البواقى التزامية واللفظ لا يكون مركبا باعتبار المدلول الالتزامى الذى دل على اعتباره القرينة الخارجية فلجريان الاستعارة فى الحرف باعتبار المعنى المطابقى تكون تبعية ولكون كل من الطرفين حالة اضافية منتزعة من امور عديدة تكون تمثيلية ومن هذا قال صاحب الكشاف شبهت حالهم بحال من اعتلى وقد عرفت ان تشبيه حال بحال من تعبيرات التمثيل واشار الى الاستعارة التبعية بقوله (ومعنى الاستعلاء فى قوله على هدى) واما قوله قدس سره فهم المعتلى والمعتلى عليه من الاعتلاء انما يكون تبعا لا قصدا وذلك لا يكفى فى اعتبار الهيئة بل لابد ان يكون كل واحد منهما ملحوظا قصدا كالاعتلال لتعتبر هيئة مركبة منهما وهما من حيث انهما قصدا مدلولا لفظين آخرين فلابد ان يكونا مقدرين فى الارادة فيرد عليه انه ان اراد بعدم كفاية مفهومهما تبعا فى اعتبار الهيئة عدم كفايته فى نفسه فسلم لكن لا يضرنا فان المراد كفايته فى اعتبارها بالقرينة وان اراد بعدمها عدم كفايته مطلقا او بالقرينة فممنوع اذ قرينة اعتبار الهيئة هنا حيث مدح سبحانه وتعالى بانهم لكمال تمسكهم وتمكنهم على الهدى حالهم وهيئتهم مشابهة بحال من اعتلى الشئ واضحة كنار على علم فاذا قامت القرينة على الشئ يجب اعتباره وجعلهم استعارة المصادر كالضرب والقتل استعارة فى المفرد وعدم اعتبارهم فيها الهيئة مع ان كل واحد منهما يستلزم فاعلا ومفعولا مع حصول التركيب بهذا الوجه لعدم قيام القرينة على اعتبارهما وحصول التركيب بهما لا لعدم امكانها ولا ندعى تحقق التمثيل فى كل استعارة تبعية بل اذا قامت قرينة على اعتبار الهيئة المنتزعة من امور عديدة ولو بالتبعية كما فيما نحن فيه الا يرى ان المستعار بالكناية لمشبه به المرموز اليه بذكر لوازمه من غير تقدير فى عرض الكلام كما هو مذهب السلف فتكن الهيئة المرموز اليها بالقرينة الخارجية تمثيلية كذلك وينكشف منه انه لو قلنا ان تلك الهيئة ملحوظة قصدا بالقرينة الخارجية لا يقتضى كونها مدلولة للفظ مقدر فى الارادة كالمستعار بالكناية فلا يلزم التركيب ايضا اذ تبين من ذلك ان الملاحظة التى لا يقتضى كونه مدلولا للفظ مقدر فى الارادة وانتم بينات من هذا القبيل فانها مقصودة من الكلام مع انها لم يقدر لها الفاظ فى افادة المرام والهيئة المذكورة منتزعة من مجموع تلك الامور من حيث المجموع كالوحدة الاعتبارية فانها مأخوذة من مجموع الامور المتعددة مع انها لا تركيب فيها بداهة واتفاقا **قال** بعض الافاضل نعم لا يجرى الاستعارة التمثيلية بالمعنى المشهور فى الحرف فانها فى مجموع الكلام المركب من الفاظ متعددة مفصلة بلا تصرف فى الاجزاء كما فى انى اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى اذ يراد بمجموع اراك مترددا فى امرك وقد اعترف بذلك جدى سعد الدين التفتازانى انتهى فعلم منه انه لاخلاف فى ان التمثيل التفصيلى المعروف يستدعى تركب الطرفين حقيقة وان التمثيل الذى هو مختلف فيه هل يشترط فيه التركيب فى نفسه او يكفى التركيب فى مأخذه واختار المحقق التفتازانى الثانى اذ كلام الكشاف ظاهر فيه والسيد قدس سره ذهب الى انه يشترط فيه ان يكون اجزاؤه مرادة منوية فلا يكون ما اقتصر عليه من الحرف مثل على ولفظة فى عما هو عمدة المعنى المجازى مستعملا فى معنى مجازى بل حقيقة والا لكان مجازا مفردا لا تمثيلا وقد عرفت ان الحق ماذهب اليه المحقق التفتازانى فانه مع كونه منفهما من كلام الائمة فى فن البلاغة كالعلامة الزمخشرى وصاحب المفتاح مؤيد بما ذكرناه وقد صرح ارباب البيان بان الاستعارة التمثيلية اجزاؤها باقية على ماكانت عليه من كونها حقيقة

٢ والقول اشارة الى بحث جرى بين ابى السعود والحافظ التاشكندى حيث قال الحافظ انى اظن ان الحق فى جانب التفتازانى فى تجويز اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية وانى حققته فى حواشى على المطول على ما هو ظنى وقد صرح بجواز اجتماعهما الفاضل اليمنى اشار اليه القاضى البيضاوى فى مواضع عديدة وحكم به غير واحد من الفضلاء فلما احس صاحب الارشاد اعنى ابى السعود انكار ماحققه فى تفسيره وترجيحه جانب النحرير قال هذا مبنى على الغفول عن تحقيق المقام فان مبنى الاستعارة التبعية تشبيه المفرد بالمفرد ومبنى التمثيلية تشبيه المركب بالمركب فيتنافيان فقال الحافظ فما تقول فى الحيوان الذى هو جزء للانسان فانه منتزع من امور متعددة وهى جسم نا حساس متحرك بالارادة ومع هذا مفرد بلا خفاء فلتكن الهيئة المنتزعة من الامور المتعددة كذلك فقال صاحب الارشاد وهذا بحث فلسفى لا يناسب المقام لان اهل المنطق يترددون بين الحدود والقضايا وارباب البلاغة يخوضون فى الخواص والمزايا وشتان ما بينهما فمآل الامر الى التشاجر بينهما اقيم لصلوة العصر وكانت على شرف الفوات فانفصلا على ذلك كذا قاله محمد الامين ابن صدر الدين الشيرازى لا يخفى عليك ان فلما كان جواب ابى السعود بناء على التعصب والمكابرة اشرنا الى جوابه فى اصل الحاشية منه

قوله وقد صرحوا به الخ يعنى معنى الاعتلاء والركوب فى على هدى غير مصرح به بل هو مرموز اليه بكلمة وقد صرحوا به فى قولهم امتطى الجهل اى ركبه واتخذه مطية وكذا قولهم اقتعد غارب الهوا معناه ركب الهوى فان القعود فى غارب الدابة عين الركوب عليها والمثالان من باب الاستعارة المكنية حيث شبه الجهل والهوى بالمطية واثبت لازم المشبه به وهو الامطا والغارب للمشبه وذكر الاقتعاد فى المثال الثانى ترشيح الاستعارة وقيل هما من قبيل الاستعارة المصرحة التبعية حيث شبه الاتصاف بالجهل واستقراره عليه بامتطاء المطية فذكر المشبه به واريد المشبه ثم اعتبر ذلك فى الفعل الذى هو امتطى تبعا للمصدر وجعل المفعول وهو الجهل قرينة وكذا شبه تثبيت النفس على الهوى بالاقتعاد على غارب الدابة فاستعمل فى المشبه ما هو موضوع للمشبه به وهو الاقتعاد والقرينة تعلق الاقتعاد بالغارب المضاف الى الهوى ثم سرت الاستعارة الى الفعل فصارت تبعية الغارب ظهر الدابة مابين السنام والعنق ومنه حبلك على غاربك اى اذهبى حيث شئت وقيل امتطى الجهل من باب التشبيه البليغ لان معناه اتخذ الجهل مطية وهو فى حكم الجهل مطية فى انه من باب التشبيه نحو زيد اسد وهذا ليس بصحيح ٢٢

اومجازا ولا يشترط ان تكون حقيقة بل قدتكون مجازا ايضا فلفظة على هنا جاز ان يكون مجازا مستعارة فى التمسك بالهدى والمرموز اليها من الهيئة المنتزعة من امور عديدة وهى الراكب والمركوب واعتلائه عليه استعارة تمثيلية للهيئة المأخوذة من المتق والهدى وتمسكه به و يندفع به اشكاله قدس سره والحاصل ان كون على استعارة تمثيلية وتبعية يستلزم كون الاستعلاء مشبها به وان تركب الطرفين يستلزم ان لايكون مشبها به فلا يجتمعان وجه الدفع انه انما يتم هذا لو كان كون اجزاء التمثيل حقيقة واجبا فى التمثيل المذكور المشهور وليس كذلك كما عرفت فجاز ان يكون على مستعارة تبعا بالمعنى المطابقى وتمثيلا بالاعتبار المعنى الالتزامى لكون مأخذه مركبا فالحيثيتان متغايرتان فلا منافاة فى جمعهما وليس المراد ان الحرف استعارة تمثيلية باعتبار كونها استعارة تبعية اذلا يتصور ذلك من العاقل فضلا عن شيخ الافاضل بل المراد ماذكرناه من اعتبار الحيثيين واجتماع المتقابلات بالحيثيات شايع ذايع فى المحاورات واعلم ان على هدى يحتمل لوجوه ثلثة الاول تشبيه تمسكهم باعتلاء الراكب وهذا استعارة تبعية والثانى تشبيه هيئة منتزعة من المتق والهدى وتمسكه به بهيئة منتزعة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه فتكون تمثيلية لتركب كل من طرفيها لكنه لم يصرح به من الالفاظ التى بازاء المشبه به الابكلمة على فان مدلولها هو العمدة فى تلك الهيئة وماعداه تابع له يلاحظ فى ضمن الفاظ منوية وان لم يقدر فى نظم الكلام و بينهما فرق فليس فى على استعارة اصلا بل هى على حالها وصرح بتلك الالفاظ والثالث ان يشبه الهدى بالمركوب فهو مكنية على قرينة التخيلية هذا خلاصة ماذكره قدس سره هنا وماذكره فى الوجه الثانى فهو مأخوذ من كلام الكشاف فى قوله تعالى • ختم الله • الآية وهذا يخالف ايضا للتشبيه التمثيلى المشهور من ذكر الفاظ المشبه به كلها واكثرها فانه من الاستعارة المصرحة وهى ان يذكر عن المشبه به ويراد المشبه كما صرحوا برمتهم فذكر جزء من الالفاظ المشبه بها ولو كان عمدة وترك الباقى ولو كان مرادا منويا مخالف لتصريحهم لاسيما مع ذكر المشبه ولو بعضا فانه ينافى ظاهر قولهم ان الاستعارة المصرحة يجب فيه ترك المشبه فان مبنى الاستعارة تناسى التشبيه والعذر بان المشبه ههنا هو المجموع ولم يذكر كله حصل التناسى من اعجب العجايب اذ ماذكر من اجزاء المشبه يدل على مالم يذكر كدلالة جزء من اجزاء المشبه به على مابقى والا فالفرق تحكم فاعتباره قدس سره ذلك بناء على مافهم من كلام الكشاف وانه لامشاحة ٢ فى الاصطلاح دون مااختاره النحرير روح الله روحه مع انه مأخوذ من كلام الكشاف ايضا يكاد ان يكون تعصبا بحتا ومكابرة صريحة فالصواب ان النكات مبنية على الاعتبارات والارادات فاذا اريد فى الاستعارة التبعية التمثيل بالوجه الذى ذكرنا يكون فى غاية من الحسن والبهاء وارفق للمحاورات والفحوى واذا لم يعتبر التمثيل يكون استعارة تبعية فقط واذا لم تعتبر الاستعارة التبعية يكون تمثيلا فقط واذا اريد به التشبيه المضمر يكون استعارة مكنية وتخييلية فالاحتمالات هنا رفى مثله اربعة فتأمل وكن على بصيرة * **قوله** (بحال من اعتلى الشئ) فيه نوع تسامح اذتمكنهم ليس بمشبه بل المشبه حالهم والمعنى تمثيل حالهم فى تمكنهم واستقرارهم بحال من اعتلى وجه التسامح ماشار اليه قدس سره من ان تقديم وجه الشبه فى البيان لانه المقصود الاعلى بالقياس الى المشبه وفى قوله اعتلى تنبيه على ان سين الاستعلاء ليس للطلب عدل عن عبارة الكشاف وهى مثل لتمكنهم للتنبيه على ان مراده بالمثل هنا ليس بمعنى القول السائر المثل نضرب بمورده كما هو المتعارف بل بمعنى التمثيل والتشبيه بقرينة اضافته الى التمكن * **قوله** (وقد صرحوا به فى قولهم) اى وقد صرحوا به اى بتشبيه نحو الهدى بالمركوب فى قولهم (امتطى الجهل والغوى) اى ركبه واتخذه مطيا ان جعل بمنزلة ركب مطية الجهل كان استعارة بالكناية وان جعل فى قوة اتخذ الجهل مطية كان تشبيها ٣ وايا ما كان تشبيه الجهل والغواية بالمطية مقصودا منه وهو المراد بكونه مصرحا به ٤ فالتقدير الثانى اوفى بالمرام ومراده منه دفع استبعاد تشبيه الهدى ونحوه بالمركوب فانه لماذكر استعارة على للتمسك بالهدى لزم منه تشبيه الهدى بالمركوب وقد يتوهم استبعاده ازال ذلك الاستبعاد بان هذا التشبيه ضمنى غير مقصود من الكلام وقد صرحوا بامثاله وجعلوه مقصودا منه كما عرفته والمراد بالجهل هنا بمعنى البغى والتجاوز وهو اصله الشايع فى كلام الفصحاء وسره ان الجهل سبب للبغى فاطلق عليه مجازا والصارف عن الحقيقى كون المقام مقام الذم واللوم وذلك ادخل فيه ولو حمل على المعنى الحقيقى لم يبعد قيل وفى بعض النسخ والغوى معرفا بالالف واللام كانها تحريف لان الغوى كالهوى فساد الجوف فجعله بمعنى الغواية وان كان له وجه تكلف

(انتهى)

٢ ولامشاحة فى الاصطلاح يظهر ذلك فيما سيأتى فى قوله تعالى • والله محيط بالكافرين • من انه بعد ما اثبت فى الاحاطة التبعية اطلق عليها التمثيلية ايضا معللا بما فى طرفين من اعتبار التركيب فجعل مدار الامر الاعتبارى ثم صرح بانها ليست من قبيل اراك تقدم رجلا وتأخر اخرى لتكون اجزائها على حقيقتها وكانه قدس سره لم ينظر اليه اواوله بمثل ماقاله هنا من ان معنى قوله مثل اى تمثيل وتصوير فان المقصود من الاستعارة تصوير المشبه بصورة المشبه به ابرازا لوجه الشبه فيه بصورته فى المشبه به وهذا بعيد جدا فان من تتبع كلام البلغاء اطلع على انهم يعبرون الاستعارة فى المفرد بالاستعارة والاستعارة تمثيلية بالتمثيلية قال فى الكشاف فى قوله تعالى • ختم الله • الاية وهما اى الختم والتغشية الاستعارة والتمثيل اما الاستعارة فكذا واما التمثيل فكذا انتهى انظر كيف قابل التمثيل بالاستعارة وكذا العلامة البيضاوى قال اولا وسماه اى الاحداث المذكور على الاستعارة ختما وتغشية ثم قال ثانيا اومثل قلوبهم ومشاعرهم قيل نعم الظاهر مما نقل عن النحرير ههنا دعوى كونها تمثيلية مشهود كما لايخفى انتهى وقد عرفت ان الفاضل الحفيد نقل عن جده السعد انه اراد به التمثيل الغير المشهور منه

٣ اذ المعنى اتخذ الجهل كالمطية فيكون تشبيها بليغا منه

٤ اما فى الثانى فظاهر واما فى الاول فلانه شبه الجهل بالمطية واثبت له لازم المشبه به وهو الامتطاء اذ معناه الركوب فعلى هذا ينبغى ان يكون التقدير هكذا ركب الجهل لكن ارباب الحواشى اولوه تبعا له قدس سره بركب مطية الجهل فتشبيه الجهل بالمطية مصرح به بخلاف ما نحن فيه فان تشبيه الهدى بالمركوب ليس بمصرح به بل يلزم من تشبيه التمسك بالهدى بالاعتلاء على المركوب منه

٢٢ لان هذا المعنى ملزوم معنى امتطى الجهل لامعناه الموضوع له هوله واوضح بهذا التأويل جعل الكلام من قبيل التشبيه لصح ان يكون رايت فى الحمام اسدا من باب التشبيه لان اصل معناه رايت فى الحمام رجلا شجاعا مثل الاسد

قوله وذلك انما يحصل ذلك اشارة الى التمكن من الهدى والاستقرار عليه اى وذلك التمكن والاستقرار لايحصل الا باستكمال القوتين النظرية والعملية وذلك لايتم الا بتفريغ القلب عما سوى الحق واستعمال الروية وادامة النظر فى الحجج والعلامات الدالة عليه والملازمة على محاسبة النفس فى العمل

قوله ونكر هدى للتعظيم وفى الكشاف ومعنى هدى من ربهم اى منحوه من عنده واوتوه من قبله ٢٣

انتهى ولا يخفى ان الغوى مشتهر استعماله فى الغواية نعم نسخة غوى كنوى بمعنى ضل ماضيا اوضح فى افادة المرام ثم انه ان كان منشأ الاستبعاد كون الهدى ونحوه من المعانى وتشبيه المعانى والاوصاف بالمركوب الذى يعتلى عليه حقيقة مستبعد فازالته بذلك الغوى ونحوه واضح وان كان منشأه كون الهدى من الامور الشريفة فازالته بذلك محل نظر اذمن حسن تشبيه الجهل والغواية بالمطية لايفهم حسن تشبيه الهدى بالمركوب * **قوله** (واقتعد غارب الهوى) شبه الهوى بالمطية واثبت له الغارب تخييلا فالتشبيه ايضا مقصود مصرح به ولا يضره كون الاستعارة مطلقا مبنية على تناسى التشبيه فان التشبيه فيها مقصود مطلقا لكنه ادعى فيها تناسى التشبيه للمبالغة واقتعد بمعنى ركب فانه افتعال من القعود استعمل هنا فى الركوب فانه من افراد القعود فيكون ترشيحا للكناية كما ان الغارب وهو ما بين السنام والعنق قرينة لها وذهب النحرير الى ان امتطى استعارة تبعية شبه اتصافه بالجهل واستقراره عليه بامتطاء المطية واستعير لفظ المشبه به للمشبه فسرت الاستعارة الى الفعل وذكر المفعول قرينة واعترض قدس سره بانه لافرق حينئذ بينه وبين قوله على هدى فى ان تشبيه الهدى والجهل ليس مقصودا فيهما فكيف يجعل مصرحا به فى احدهما دون الآخر واجاب حفيد النحرير بان التصريح لايقتضى اصالة القصد بل مجرد الظهور دون الاستبعاد ولاشك ان تشبيه الجهل بالمطية والمركوب فى هذا المثال اظهر من تشبيه الهدى به بحيث لايخفى على احد سواء اعتبر فيه الاشعار بالكناية اوالتبعية اوالتشبيه ثم قال بل نقول انهم الاشارة فى قوله وقد صرحوا بذلك اشارة الى تشبيه حال المهتدى بحال الراكب فان ذلك ايضا خفى يحتاج الى التنظير والتوضيح ولا يخفى مافيه اما الاول فلان معنى الاستعلاء لكونه معنى حرفى يقتضى المتعلق فدلالته على تشبيه الهدى بالمركب اظهر من دلالة هذا المثال على تشبيه الجهل به لكن الالتفات الى تشبيه التمسك بالهدى باعتلاء الراكب دون تشبيه الهدى بالمركوب وان فهم التزاما فالمثالان سيان على كون امتطى استعارة تبعية فى ذلك المذكور والمراد بكونه مصرحا به الالتفات اليه وبعدمه عدم الالتفات اليه واما الثانى فلانه احتمال آخر فى حل العبارة لاتوجيه كلام جده النحرير العلامة على انه يرد عليه انه لايخرج به عن كونه استعارة فيعود المحذور وعدم الفرق المذكور * **قوله** (وذلك) اى التمكن والاستقرار المذكور لايحصل للعبد المؤمن الا باستكمال القوة النظرية اشار اليه بقوله (انما يحصل باستفراغ الفكر وادامة النظر فيما نصب) فانه يحصل بذلك العلم اليقين بما يجب الاعتقاد به لاسيما التوحيد الذى هو خلاصة العلم والمراد بما نصب (من الحجج) الآيات العقلية المنصوبة فى الآفاق وفى الانفس والآيات النقلية ايضا اذالاعتداد بالاعتقاد انما يكون بالاخذ من الشرع وقوله (والمواظبة على محاسبة النفس فى العمل) واشارة الى استكمال القوة العملية اذ بتلك المواظبة واظب على الطاعات والاجتناب عن جميع المنكرات وهو المسمى بالاستقامة التى هى منتهى العمل فذكره المصنف سبب السبب وفى قوله استفراغ الفكر رمز الى تشبيه الذهن بقليب يستسقى منه حتى لايبقى منه شئ وتشبيه مايفيده بماء عذب فرات سائغ فى ازالة الامر المضر وفى افادة روح الاكباد وشراح الفؤاد وايضا فيه تنبيه على كون ماافاده النكر على وجه اتم لحصوله بطريق اهم ثم نفس الهدى سبب لحصول استكمال القوتين واستكمالهما سبب لاستقرارهم وتمكنهم على الهدى فلادور * **قوله** (ونكر هدى للتعظيم) وجه افادة التنكير التعظيم هو انه يفيد الابهام وضعا والابهام قد يفيد فخامة اذالشئ اذاكان عظيما لايعرف كيفيته كما فى قوله تعالى • القارعة ماالقارعة • وقد يفيد الابهام التحقير اذالشئ مالم يلتفت يكون مجهولا مبهما او بيان انه بلغ مبلغا فى انحطاطه لايعرف قدره والتعيين موكول الى القرينة والجهة متغايرة فلا اشكال فقوله (فكأنه اريد به ضرب لايبلغ كنهه) اشارة الى ماقلناه وان افادته التحقير من وجه آخر مغاير له قوله (ولايقادر قدره) مجهول من قادره بالقاف وقدر بسكون الدال ويجوز فتحه اى لايعرف مقداره وفى الاساس قدرت الشئ قدره وهذا شئ لايقادر قدره وهو من قولهم تقادر الرجلان اذا طلب كل منهما مساواة الآخر فى المقدار وفى كلامه اشارة الى ان هذا الهدى غير الهدى المذكور كيف لا والمراد به هنا الاهتداء وهناك الهداية وقيل اى اعيد النكرة نكرة لافادة التعظيم مع عدم سبق الذهن الى غيره اذلا تعدد فى الهدى ولا يخفى ضعفه لما مر على انه ان اراد عدم تعدده فى نفسه فسلم لكن لايفيده وان اراد عدمه بحسب المراتب فغير مسلم والمستند ظاهر مماذكره المصنف فى سورة الفاتحة ٢ * **قوله** (ونظيره قول الهذلى) هو ابوخراش خويلد بن مرة يرثى به خالد بن زهير الهذلى وقد قتل وقامت

٢٣ وهو اللطف والتوفيق الذى اعتضلوا به على اعمال الخير والترقى الى الافضل فالافضل قال القطب جميع بين معنى واى وهو غير جد فى الظاهر ويمكن ان يقال معنى مبتدأ خبره منحوه واى التفسيرية مقحمة لمزيد البيان وقال صاحب الكشف ولك ان تقدر الخبر محذوفا اى واضح اولا يخفى بعد ماقيس معنى كونه منه وهذا اقرب ماخذا اقول توجيه القطب اقرب الى الذهن لان المتبادر من قوله اى منحوه من عنده معنى الخبرية فان السامع عند استماع هذا الكلام ياخذ منه ان معنى هدى من ربهم هدى منحوه من ربهم ولا يخفى منظر الى ان خبر المبتدأ بعده ما فالوجه ان يكون مجئ اى المفسرة بين المبتدأ والخبر لتأكيد الاتحاد بينهما كما توسط الواو بين الصفة والموصوف فى وثامنهم كلبهم لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف وبين مفعولى صبرلتأكيد الاتحاد بينهما كما فى قوله وصير فى هواك وبى لحينى يضرب المثل فان معناه وصيرنى هواك يضرب المثل فى لحينى والواو مزيدة لتأكيد اللصوق واقول يمكن ان يكون خبر المبتدأ قوله وهو اللطف والتوفيق توسط الواو بين المبتدأ والخبر لتأكيد اتحادهما وارتكاب زيادة الواو بين المبتدا والخبر اوفق للاستعمال من زيادة اى التفسيرية اذلم يعهد زيادة اى المفسرة بين المبتدا والخبر فى كلام العرب بخلاف الواو وما فى البيت من هذا القبيل لان مفعولى افعال القلوب مبتدأ وخبر فى الاصل على ان جعل الخبر قوله هو اللطف والتوفيق انسب لحال الزمخشرى فى ترويج مذهبه لان الاخبار به عنه مهتم بشانه عنده والمقصود من الجمل الخبرية افادة المتكلم لمخاطبه ما افادته له مقصودة عنده ومن المعلوم ان المشاغب يقصد اولا وبالذات ان يدرج فى اثناء كلام هو بصدده ما هو مطلوبه من المشاغبة فاقتضى ذلك هنا ان يكون قوله ومعنى مبتدأ ولفظة اى مع مابعده تفسير المبتدأ والخبر قوله هو اللطف والتوفيق مع ان فيه تكرر الاسناد المنبئ عن حد المتكلم فى افادة مضمونه وهو كما قال الحكيم الفلسفى فى جواب قول السنى العالم حادث العالم اى مايعلم به الصانع وهو قديم فان جعل خبر المبتدا مابعد الواو هنا اولى واحسن من جعله مابعد اى التفسيرية لان الاخبار عن العالم بانه قديم فى جواب قول السنى اهم عند الفلسفى من الاخبار عنه بانه هو مايعلم به الصانع بل ليس غرضه ومدعاه هذا وانما مدعاه ماينفى قول الخصم ويقابله والهدى عند اهل الحق خلق الاهتدا فى العبد وعند المعتزلة اللطف من الله ٢٤

٢ قوله لايبلغ بناء المجهول اى لايدرك والكنه الحقيقة والنهاية كما فى كتب اللغة اى لايصل احد الى حقيقته ونهايته ومثل هذا شايع فى كلامهم مرادهم اما المبالغة او ظاهر حقيقته منه

الطير عليه ولزمته وأكله وكان خالد رجلا عظيم القدر فاستعظم الشاعر لحمه ونكره وابوخراش كان من فرسان العرب وفصحاء شعرائهم وكانوا يعدوعلى قدميه فيسبق الخيل ثم اسلم وحسن اسلامه ومات فى زمن عمر رضى الله تعالى عنه من نهش حية كذا نقل * **قوله** (فلا وابى الطير) ولفظة لا رد للكلام السابق او رد لما يتوهم من تحقيره باكل الطيرله او كلمة لا زائدة كما فى قوله تعالى • لا اقسم • والواو فى وابى الطير للقسم وابى اما جمع اب اذا اصله ابين حذفت النون بالاضافة والمعنى اقسم بآباء الطير والغرض تعظيم الطير بحلف ابيها والمقصود منه تعظيم لحمه فتعظيم ابيها راجع الى تعظيم انفس الطير اذ لاشرف لابيها سوى كونه اباها وتعظيم انفس الطير راجع الى تعظيم اللحم اذ لاشرف لها سوى اكله وتعظيم اللحم راجع الى تعظيم خالد اولفظة الاب مقحم فالقسم حينئذ بالطير اومضاف الى ياء المتكلم فيكون الطير حينئذ مرفوعا على انه فاعل فعل مقدر مفسر بما بعده اى وقعت الطير او المراد بابى الطير نفس خالد اوقوعها عليه مرارا كما يقال ابوا التراب فيكون القسم بخالد نفسه هذا اذا قرئ الاب بلاياء وفيه ضعف لعدم ملايمته بما بعده لقدوقعت على لحم وايضا مثل هذه يقال لمن لازم الطير لالمن لازمه الطير قوله (المربة) اى الواقعة الملازمة من آرب بالمكان اذا اقام فيه ولازمه والباء فى (بالضحى) بمعنى فى متعلق بالمربة والتخصيص بالضحى وجهه ظاهر وكلمة على (فى على خالد) متعلق بالمربة ايضا بمعنى على لحم خالد كما قال (لقد وقعت) جواب قسم بكسر التاء المثناة خطابا بالطير على انه التفات وعلى تنزيلها منزلة العقلاء وقدروى وقعن وعلقن ايضا فلاالتفات حينئذ قوله (على لحم) اى نوع لحم لايعرف قدره ولايطلب مساواة مبلغه لعدم امكان معرفته وهذا محل الاستشهاد على كون تنكير هدى للتعظيم * **قوله** (واكد تعظيمه) اى تعظيم الهدى المستفاد من التنكير بالاضافة اليه تعالى حيث قيل من ربهم على انه من ابتدائية اى على هدى حاصلة من ربهم ومالكهم وما كان ابتداؤ منه تعالى لايكون الاعظيما فخيما اذ عطاء العظيم عظيم فاذا اريد اظهار فخامة ذلك الشئ اضيف اليه تعالى وان كان الكل من الله تعالى خلقا فلااشكال (بان) الهدى لايكون الامن (الله تعالى) فما فائدة قوله من ربهم والتعبير بارب للتنبيه على ان الهدى من آثار التربية وتعبير المص باللفظ الجليل لكونه مستجمعا لجميع الصفات والتربية المهابة وانما قال (مانحه) اى معطيه من المنحة بمعنى العطية تنبيها على انه تعالى لايجب عليه اللطف والتوفيق والمراد بالتوفيق هنا هو اللطف الداعى الى اعمال الخير كما ان العصمة هى اللطف المانع من اعمال الشر (والموفق له) * **قوله** (وقد ادغمت النون فى الراء بغنة) الغنة صوت يخرج من الخيشوم والنون اشد الحروف غنة والخيشوم اقصى الانف وبرهان الغنة فى سد الانف ولهذا لوامسكت الانف لم يمكن خروجها وقال القرأنه يجب ادغام النون الساكنة والتنوين فى اللام والراء بلاغنة عند الجمهور وعليه العمل واليه اشار المصنف بقوله (وبغير غنة) واوقدمه لكان فى اعلى ذروة وذهب كثير من اهل الاداء الى الادغام مع بقاء الغنة وروده عن نافع وابن كثير وابى عمرو وابن عامر وعاصم ويعقوب وقداظهر النون والتنوين عند الراء واللام ابوعون عن قالون وابوحاتم عن يعقوب واوجب غيرهم الادغام كما قاله الجعبرى ففيهما عند اهل الاداء ثلثة اوجه الادغام بغنة والادغام بلاغنة والاظهار ولم يتعرض المصنف الاخير لعدم ظهوره ٢٢ * **قوله** (كرر فيه اسم الاشارة) لفظة فيه موجودة فى بعض النسخ وفى بعضها غير موجودة وهو الظاهر الموافق لما فى الكشاف اذ التكرار وهو ذكر الشئ مرة بعد اخرى لايكون فى هذا القول * **قوله** (تنبيها على ان اتصافهم) اى المتقين (بتلك الصفات) وهى الايمان بالغيب واقامة الصلوة وايتاء الزكوة (يقتضى) اقتضاء عاديا (كل واحدة) على حيالها (من الاثرتين) وجه التنبيه ما عرفت من ان اعادة اسم الاشارة بمنزلة اعادة الصفة فترتب الحكم عليه مشعر بالعلية وتكرير العلة يشعر بتعدد المعلول ولو لم يعد اولئك لربما توهم ان الاستقلال بالمجموع من حيث المجموع لابكل واحدة من الصفتين مع انه المراد ههنا اذ مجرد العطف بدون التكرير انما يدل على اجتماعهما فيهم بدون تعرض كون الاستبداد بمجموع الصفتين او بكل واحدة منهما بل انفهام المراد انما هو بقرينة خارجية واما فى التكرار فمفهوم من حاق الكلام وقد بين فى موضعه ان المعلول لايتخلف عن العلة ولما كانت العلة وهى اتصافهم بتلك الصفات مختصة بهم كان المعلول وهو التمكن على الهدى والفلاح الكامل مختصا بهم فلاحاجة الى القول ان هذا الوجه انما يستقيم اذا افاد مجرد تعريف المسند اليه التخصيص ليحصل فى الجملة الاولى يعنى اولئك على هدى من ربهم وهو مختلف فيه ٢ نعم يرد

٢٤ والتوفيق واللطف عندهم ما يختار العبد المكلف عنده الطاعة بمعنى قوله واوتوه من قبله اوتوه بتوفيقه ولطفه والفاء فى قوله الافضل فالافضل مثل الفاء فى قوله صلى الله عليه وسلم الامثل فالامثل فهى للتعقيب على سبيل الاستمرار الى ما لانهاية المعنى اذا ساعدتهم الالطاف من ربهم وتداركهم التوفيق اقتدرا على عمل من الاعمال الصالحة وهذا العمل يستنزل لهم لطفا جديدا فيدعو ذلك اللطف الى عمل اخر اعلى من الاول فاللطف يدعو الى العمل والعمل يدعوا الى استجلاب اللطف فلايزال اللطف والعمل يتناوبان حتى يتمكنوا على الاعمال فيصير ذلك فيهم ملكة راسخة واليه ينظر من عمل بما علم ورثه الله علم مالم يعلم وروى عن الجنيد الحسنة بعد الحسنة ثواب الحسنة والذنب بعد الذنب عقوبة الذنب
قوله لايبلغ كهنه ولايقادر قدره فى الاساس سله عن كنه امر اى عن حقيقته وكيفيته واكتنه الامر بلغ كنهه وغايته وفى الاساس قدرت الشئ اقدره وهذا شئ ولايقادر قدره وقدرت ان فلانا يفعل كذا وفلانا يقادرنى يطلب مساواتى وتقادر الرجلان طلب كل واحد منهما مساواة الاخر
قوله فلا وابى الطير البيت نقل عن صاحب الكشاف انه كان يقول ما افصحك يابيت قال الطيبى كان خالد قد قتل والطير اقامت عليه تأكله فاستعظم الشاعر لحمه حيث نكره والتفت الى الخطاب له وبسبب تعظيم اللحم استعظم الطير الواقعة عليه حيث اقسم بهاثم ما اكتفى بالقسم بها بل اقسم بابى الطير وصدر القسم بلا كما فى لا اقسم وابى اى ابين سقطت نونه بالاضافة وارب بالمكان اذا اقام ولزم الى هنا كلامه قيل لاحاجة الى جعل ابى جمعا على الشذوذ فالوجه ان يكون مفردا وياؤه اصلى فان اصل اب ابو قال الطيبى كان خالد هذا رفيع الشان على القدر فاستعظم لحمه حيث نكره وبسبب تعظيم اللحم استعظم الطير الواقعة عليه حيث اقسم بابيها والاقسام بالشئ دليل تعظيمه وكذلك الكنى يدل على التعظيم ثم ان جعلت لازائدة كان جواب القسم لقد وقعت وفيه اشارة من حيث الالتفات الى التعظيم ومن حيث ان سبب الاقسام بها كونها واقعة على ذلك اللحم وفيه تعظيم الشئ بنفسه فيعود الى معنى قول الطائى (وثناياك انها اغريض) اى صافية نقية وقوله تعالى حم والكتاب المبين انا جعلناه قرانا عربيا • وان لم يجعل لازائدة ردا للكلام السابق يكون المعنى ليس الامر كما زعمت وحق ابى الطير المقول فى حقه ذلك
٢ فكانه تبع فيه صاحب الكشاف فانه قائل بالحصر فى نحو قوله • الله يبسط الرزق • الاية والله يستهزئ بهم الاية ونحو ذلك انتهى وظنى ان قوله بالحصر فى الامثلة المذكورة لتقديم المبتدأ على الخبر الفعلى لا لافادة مجرد تعريف المسند اليه التخصيص منه

عليه ان تعدد العلة التامة جائز بحسب النوع فاستلزام اختصاص العلة اختصاص المعلول محل نظر ويمكن دفعه بالتأمل فتأمل والاثرة بفتح الثاء المثلثة وراء مهملة وهاء لغة بمعنى الاستيثار والاستبداد وقيل اسم لمايستبد به ويتقدم على غيره ويتميز من قولهم استأثر بالشئ اى استبد به وتميز عن غيره بسببه ويجوز فيه الضم وسكون المثلثة والمراد بالاثرتين هنا تمكنهم من الهدى فى الدنيا والاستبداد بالفلاح فى العقبى * **قوله** (وان كلا منهما) فائدة ثانية لذلك التكرار فلولم يكرر لتوهم ان تميزهم بالمجموع لابكل واحدة منهما مع ان المقصود بيان ان كل واحدة منهما (كاف فى تميزهم بها عن غيرهم) وجه ذلك ماذكرناه فى الفائدة الاولى من ان مجرد العطف انمايدل على امتيازهم بهما بلاتعرض كون الامتياز بهما معا او بكل واحدة منهما واما التكرار فيفيد الامتياز بكل واحدة منهما * **قوله** (ووسط العاطف لاختلاف مفهوم الجملتين ههنا بخلاف قوله • اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون • فان التسجيل بالغفلة والتشبيه بالبهائم شئ واحد فكانت الجملة الثانية مقررة للاولى فلاتناسب العطف) جواب استفسار بان المقام مقام الفصل لتناسب الجملتين امافى المسند اليه فظاهر واما فى المسند فلان كون المتقين على هدى وكونهم مفلحين متناسبان اذ التسجيل على كونهم على هدى وكونهم مفلحين شئ واحد وان الهدى سبب للفلاح والفلاح نتيجته كما فى قوله تعالى • اولئك كالانعام • الاية والا فالفرق بينهما فاجاب طيب الله ثراه بان الخبرين هنا مع كونهما متناسبين مختلفان مفهوما ووجودا فان الهدى سواء كان بمعنى الاهتداء كما هو الظاهر او بمعنى الدلالة الموصلة فى دار التكليف والفلاح التام وهو الظفر الى المطلوب بلا شائبة المؤاخذة والمناقشة فى دار الجزاء واختلاف مفهوميهما واضح مع ان اثبات كل منهما امر مقصود فى نفسه اما الفلاح فظاهر واما الهدى فلانه فى نفسه امر يتلذذ به وتنشرح به الارواح ويتنافس فيه المتنافسون وان كان وسيلة وسببا للفلاح فالجملتان المشتملتان عليهما المستحدثان فى المخبر عنه بين كمال الاتصال وكمال الانقطاع فلذا عطفت احديهما على الاخرى بالواو التى تقتضى التناسب بين المتعاطفين والجامع بينهما ظاهر مما قررناه آنفا واما كالانعام والغافلون فهما وان اختلفا مفهوما فقد اتحدا مقصودا اذلا معنى للتشبيه بالانعام الاالمبالغة فى الغفلة فلم تفد الجملة الثانية الاما افادت الاولى فتكون مقررة للاولى ومؤكدة لها فلايناسب العطف فراده بقوله شئ واحد واحد بحسب المآل والمقصود لاواحد مفهوما وماذكرناه من كون الهدى مقصودا فى نفسه مع كونه وسيلة الى الفلاح لايمكن جريان مثله فى الغفلة وفى كونهم كالانعام مع ان مثل هذه النكتة امر يدور على تلك الارادة فلو نظر الى اختلاف مفهوميهما والى اختلاف الحيثيتين فعطفت احديهما على الاخرى لم يبعد ولعل العطف فى قوله تعالى • اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم واولئك هم الغافلون • بناء على ذلك والا فالتسجيل بالطبع والغفلة شئ واحد مآلا وان اختلفا مفهوما كما هنا على مالايخفى بقى هنا شئ وهو ان تكرير اسم الاشارة للتنبيه على ان اتصافهم بتلك الصفات اعنى عدم فقاهة قلوبهم وعدم سمع اذانهم وعدم ابصار اعينهم يقتضى كل واحدة من الخصلتين كونهم كالانعام وغافلين وان كلا منهما كاف فى تميزهم بها عن غيرهم بعين ماذكر فيما نحن فيه فكيف يجعل مآلهما واحدا والمقصود متحدا وماذكر فى اعادة اسم الاشارة من النكتة وترك العطف فى الآية المذكورة وماذكر من النكتة فجمعهما مشكل * **قوله** (وهم) اى لفظة هم له احتمالان (فصل) لامحل له من الاعراب بل ذهب اكثر النحاة ٢ الى انه حرف ورابطة فلذا قال اومبتدأ فلا اشكال بجعل الشئ قسيما لنفسه * **قوله** (يفصل الخبر عن الصفة) بيان وجه التسمية بالفصل اى فائدته انه يفصل ويدل على ان مابعده خبر لاصفة لاختصاصه بالوقوع بين المبتدأ والخبر دون الموصوف والصفة اذ الضمير لايوصف ولما رفع اللبس يسمى ضمير فصل لفصله بين ان يكون مابعده خبرا لانعتا فى بعض المواضع وهو ان يكون الخبر معرفة اوافعل من سواء دخل عليه عامل نحو كان زيد هو القائم اولا نحو زيد هو القائم واما تسميته ضميرا فلكونه حافظا لمابعده حتى يسقط عن الخبرية كالعماد فى البيت فانه حافظ للسقف عن السقوط * **قوله** (ويؤكد النسبة) هذه فائدته الثانية هذا بناء على مااختاره من انه فصل وضع للدلالة على النسبة التى بها يرتبط المحمول بالموضوع فاذا ذكر تكون القضية ثلاثية واذا حذف اتكالا على شعور الذهن بمعناه تكون القضية ثنائية فاذا ذكر كان تأكيدا للنسبة الحكمية لمافيه من زيادة الربط فانه كما عرفت رابطة فى صورة الاسم ٣ قال التحرير فى شرح الشمسية انه ليس بموضوع للربط فى العربية انتهى لكن الظاهر

٢ وقال بعض النحاة انه اسم لامحل له من الاعراب ورد بانه لانظير له فان الاسم لايخلو لفظا اوتقديرا او محلا منه
٣ لدلالته على معنى غير مستقل بالمفهومية وهو رفع اللبس فلا يكون معمولا اصلا منه
قوله واكد تعظيمه بان الله مانحه اى معطيه ومواليه معنى التأكيد مستفاد من وجعل من ربهم صفة هدى اى هدى كائن من ربهم على ان من ابتدائية
قوله وقد ادغمت النون فى الراء بغنة وبغير غنة وفى الكشاف والنون من ربهم ادغمت بغنة وبغير غنة فالكسائى وحمزة ويزيد وورش فى رواية والهاشمى عن ابن كثير لم يغنوها وقد اغنها الباقون الا ابا عمرو فقد روى عنه روايتان قال صاحب الكشف الذى ذكره الشيخ الشاطبى فى كلمته ان كل القراء ادغموا النون والتنوين بلاغنة فى اللام والراء ولذلك ذكره الشيخ ابن حاجب فى شرح المفصل قال فى بعض الشروح هذا الذى ذكرنا من ذهاب الغنة هو المشهور عند القراء المأخوذ به عن ائمة اهل الاداء قال النحويون اظهار الغنة هنا فى العربية جايز وقد روى الخياط فى كتابه الجامع اظهار الغنة عند اللام والراء عن نافع وابن كثير وعاصم وابن عامر ناصا عليه ولم يذكر عنهم غير ذلك وكذا روى ابو العلام الهمدانى فى الغاية عن هؤلاء غير هاشم فانه روى عنه حذف الغنة كالباقين ثم قال واهل العراق يحذفون الغنة فى اللام والراء عند الاداء لجميع القراء والنص ماذكرنا قال الشارح والذى رواه المشهور رما تقدم يعنى فى الكلمة والحاصل ان المشهور عند القراء ان لا غنة مع اللام والراء لكن وردت عنهم الغنة معا فى بعض الروايات ولكن لانزاع فى جوازها بحسب العربية
قوله كرر فيه اسم الاشارة الخ قال صاحب الكشاف وفى تكرير اولئك تنبيه على انهم كما ثبتت لهم الاثرة بالهدى فهى ثابتة لهم بالفلاح فجعلت كل واحدة من الاثرتين فى تميزهم بها بالمثابة التى لو انفردت كفت مميزة على حالها الاثرة بفتح الهمزة والثاء التقدم والاستبداد اى تنبيه على انهم كما تقدموا واستبداد بسبب اتصافهم بالاوصاف السابقة بالهدى كذلك تقدموا واستبدوا بها بالفلاح وان كلا منهما كاف فى تميزهم به وهذا المعنى انما يحصل باعادة لفظ اولئك فى الثانى بخلاف ما اذا قيل اولئك على هدى من ربهم وهم المفلحون فانه حينئذ يفوت معنى التنبيه على الاستبداد والاختصاص بكل واحد منهما والاشارة الى حصول التميز به ومعنى التنبيه المذكور مستفاد من وضع المظهر اعنى لفظ اولئك موضع المضمر مع مافيه من الاشارة الى الاوصاف المذكورة فيوهم ان المحكوم عليه بالفلاح كانوا كانهم غير المحكوم عليهم بالهدى فجاء منه معنى الاستبداد والاستقلال

من كلام المص هنا انه مشى على اصطلاح المنطقيين من انه موضوع للدلالة على النسبة حتى قال النحرير فى تأكيد كونه مؤكدا للحكم قال الحكيم ابو نصر الفارابى ان معنى قولنا زيد هو العادل زيد است كه عادلست ومعنى التأكيد هنا ليس كمعنى تأكيد لفظة ان ونحوها للنسبة بل بمعنى زيادة الربط بسبب ذكره * قوله (ويفيد اختصاص المسند بالمسند اليه) اما ابتداء كما اذا كان الخبر منكرا او معرفا بلام العهد او تأكيدا فيما اذا كان الخبر معرفا بلام الجنس فان القصر مستفاد من لام الجنس وضمير الفصل يؤكد ذلك القصر وافادة الاختصاص اعم من ان يكون ابتداء او تأكيدا وان كان الظاهر هو الاول هذا ما اختاره المحقق التفتازانى فى شرح التلخيص وقيل وتعريف العهد الخارجى ايضا يفيد القصر على ما اختاره قدس سره فى حواشى المطول فلا فرق بين الصورتين فى معنى افادته التخصيص فى المعرف بلام العهد تأكيده ايضا فقول البعض ويمكن ان يقال ارادته للقصر على تقدير كون اللام لتعريف العهد بناء على ما اختاره التفتازانى وفى المطول تفصيل وتوضيح فى افادة ضمير الفصل القصر ومن رام الاطلاع فليرجع اليه * قوله (او مبتدأ) عطف على قوله فصل والظ من جعله قسيما له انه اذا كان مبتدأ لا يطلق عليه الفصل بل هو اسم مرفوع المحل على كونه مبتدأ لكن جعل الشيخ ابن الحاجب كونه مبتدأ مذهب بعض فى الفصل على خلاف مذهب الاكثر من جعل الفصل حرفا لا محل له من الاعراب ويمكن حمل كلام المص ٢ عليه بالعناية فعلى هذا يكون الفصل تأكيدا للمحكوم عليه لكونه عبارة عنه وراجعا اليه ولذا التزم مطابقته له تذكيرا وتأنيثا وغير ذلك والقصر مستفاد من تعريف الخبر اذ الظ انه للجنس وتأكيد النسبة مفهوم من كون الخبر جملة فالتأكيد فى الاحتمال الثانى اقوى منه فى الاحتمال الاول لتحقق تأكيد المحكوم عليه والحكم معا بخلاف الاول (والمفلحون خبره والجملة) اى جملة هم المفلحون وهى جملة صغرى (خبر اولئك) نقل عن الطيبى انه قال فعلى هذا تكون الجملة من باب تقوى الحكم او من باب التخصيص على نحو هو عارف انتهى والظاهر هو الاول اذ القصر مستفاد من تعريف الخبر وهنا خدشة وهى ان المبتدأ الاول لكونه اسم اشارة عبارة عن الذات والصفات والضمير عبارة عن الذات فكيف يكون مبتدأ ثانيا راجعا الى ما اريد باسم الاشارة ودفعها ان الضمير يدل على الذات ولا تعرض للصفات لا اثباتا ولا نفيا فيجوز ان يراد به الذات مع الصفات بقرينة خارجية ولعل لهذا رجح المص الاول فتأمل ٣ (والمفلح بالحاء) وهو المشهور المتعارف (وبالجيم الفائز بالمطلوب) يريد انهما مترادفان لغة لا انهما وقع القراءة بهما اذ القراءة بالحاء المهملة ولم يقرأ بالجيم ولو فى الشواذ كما قيل وهذا المعنى هو العرفى المعروف فى الاستعمال وما سيجئ من معنى الشق والفتح معناه الحقيقى اللغوى قوله (كأنه الذى انفتحت) بيان للمناسبة بينهما ولم يذكر الشق بان يقال كأنه انفتحت وانشقت (له) الوجوه اما للاكتفاء او لاشتمال الفتح على الشق او للتنبيه على كثرة استعماله فى الفتح لكن لو قدم عليه بيان دلالته على الفتح والشق لكان احسن سبكا واتم انتظاما ولو قال كأنه فتحت له (وجوه الظفر) لكان اولى والمراد بالوجه النوع ظاهره لا يتناول انفتاح وجه ظفر واحد (وهذا التركيب) اى تركيب فلح (وما يشاركه فى الفاء والعين نحو فلق وفلذ وفلى) هذا بناء على ما عليه قدماء اهل اللغة من ان المشاركة فى اكثر الحروف اشتقاقا يدور عليه معنى المادة فيتحد اصل معناها ويتغاير بعض الوجوه كما يعرفه من طالع التهذيب والمعين ونحوهما من كتب اللغة القديمة وكذا اعتبر وافق الترتيب الاول وما يليه ولم ينظروا الى الآخر كما فعله الجوهرى كذا قيل وما قاله المصنف فى قوله تعالى • ومما رزقناهم ينفقون • من قوله ولو استقرئت الالفاظ وجدت كلما فاؤه نون وعينه فاء دالا على معنى الذهاب والخروج بناء على ذلك وكذا ما سيجئ فى قوله تعالى • جنات تجرى • الآية * قوله (يدل على الشق والفتح) اى بحسب اللغة يقال فلح الارض اى شقه ومنه سمى الزراع فلاحا والزراعة الفلاحة ثم صار فى العرف بمعنى ظفر الى البغية فافلح بمعنى الثلاثى لان افعل قد يجئ بمعنى الثلاثى كاخلق الثوب وخلق اذا بلى ومع ذلك لا يخلو افعل من المبالغة ولعل لذلك قال المصنف فيما مر كأنه انفتحت له وجوه الظفر وهذا اولى مما قيل ان همزة افلح من المفلح للصيرورة وفلق بمعنى شق ومنه سمى الصبح فلقا قال المصنف فى تفسير قوله تعالى فالق الاصباح شاق عمود الصبح عن ظلمة الليل وفلذ كضرب بمعنى قطع وفى القطع الشق والفتح وفلى بمعنى فرق يقال فلى شعره اذا فرقه لطلب القمل وغيره ولا ريب فى ان التفريق يتضمن الشق والفتح * قوله (وتعريف المفلحون) اى اللام وان كان موصولا اما للعهد او للجنس فعلى الاول فضمير الفصل لافادة القصر ولتأكيد النسبة والى الاول اشار بقوله (للدلالة على ان المتقين) كأنه اشار به الى وجه

٢ بان يقال مراده انه فصل لا محل له من الاعراب او فصل مبتدأ فالتقابل فى كونه معربا او غير معرب لا فى كونه فصلا او غير فصل ولظهور المراد تسامح فى العبارة سعد

٣ وجهه ان اهل المعانى ساقا نكتة لتعريف المسند اليه بالاضمار ونكتة اخرى لتعريف باسم الاشارة فكيف يجوز ايرادهما فى حالة واحدة معا والجواب يجوز ايرادهما معا بملاحظة الحيثيتين اللتين لا منافاة فى اعتبارهما كما اشرنا اليه سعد

قوله لاختلاف مفهوم الجملتين هنا فان الفلاح وهو الفوز بالمطلوب يحصل لهم فى الدار الاخرة والهدى الذى هو الدلالة الى ما يوصل الى المطلوب انما هو فى الدنيا فاختلف اختلاف الوسيلة والمتوسل اليه ولما كانت الجملة الحاكمة عليهم بالفلاح غير الجملة الحاكمة بانهم على هدى بحيث لا يؤدى الى كمال الانقطاع وتناسبتا مناسبة لا يوجب كمال الاتصال وكان المقام مقام التوسط بين الكمالين محلا للعطف عطفت الثانية على الاولى بالواو الجامعة المنبئة عن تغاير المعطوفين من وجه وتناسبهما من وجه آخر وفى الكشاف فان قلت لم جاء مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون قلت قد اختلف الخبران هنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمة فانهما متفقان لان التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شئ واحد فكانت الجملة الثانية مقررة لما فى الاولى فهى من العطف بمعزل

قوله شئ واحد اراد به واحد فى المآل وان اختلفا مفهوما واراد بالخبرين اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون لانهما خبران لمبتدأ وهو الذين يؤمنون بالغيب هذا اذا قدر الاستيناف من قوله الذين يؤمنون بالغيب واما اذا قدر من اولئك يجب ان يراد بالخبرين الاخبار عنهم بالهدى والفلاح قال صاحب الكشف فى اختلاف الخبرين ان الهدى فى الدنيا وان استلزم الفلاح فى العقبى وبالعكس فضلا او عدلا على المذهبين لكنهما امران مختلفان معنى ووجودا والهدى وان كان وسيلة الى الفلاح لكنه مطلوب لذاته كاخطاء النفس القدسية بالمعارف الحقة والملكات الفاضلة فانها وان كانت مراقى الى الشهود العيانى والنيل الوجدانى فى دار لكنها فى انفسها مما تلتذ بها النفس فى هذه الدار ايضا لذة لا يضاهيها اللذات المخدجة الدينوية مع ما فيها من الفراغ عن المتاعب التى قلما يخلو منها العاكفون على طلب الحطام فلم يناسب ان يجعل احدهما مؤكدا للآخر لاختلافهما لفظا ومعنى واباء المقام عن ذلك ركنا ومبنى واما قوله تعالى • اولئك كالانعام بل هم اضل • فالاشارة به الى من ليس له قلب يفقه عن الله ولا بصر يستبصر به آياته المبثوثة فى الآفاق والانفس ولا سمع يجع فيه ٢٢

كون المفلحين معرفا باللام فان ضمير الفصل يفيد اختصاص المسند بالمسند اليه ولو كان المسند نكرة او معرفة فلا حاجة الى تعريف المسند لهذا الغرض فاوجهه فبين وجهه بان تعريف المسند هنا ليس للحصر بل للدلالة على ان المتقين (هم الناس الذين بلغك انهم المفلحون فى الآخرة) وجه كون المفلحين خبرا والمتقين مبتدأ بناء على ضابطة بينها المحقق التفتازانى فى شرح التلخيص حيث قال والضابط فى هذا التقديم انه اذا كان للشئ صفتان من صفات التعريف عرف السامع اتصافه باحدهما دون الاخرى حتى يجوز ان يكونا وصفين لشيئين متعددين فى الخارج فايهما كان بحيث يعرف السامع اتصاف الذات به وهو كالطالب بحسب زعمك ان تحكم عليه بالاخرى يجب ان تقدم اللفظ الدال عليه وتجعله مبتدأ وايهما كان بحيث يجهل اتصاف الذات به وهو كالطالب ان تحكم بثبوته للذات او بنفيه عنها يجب ان تؤخر اللفظ الدال عليه وتجعله خبرا فاذا عرف السامع زيدا بعينه واسمه ولا يعرف اتصافه بانه اخوه واردت ان تعرفه ذلك قلت زيد اخوك واذا عرف انه له اخا ولا يعرفه على التعيين واردت ان تعينه عنده قلت اخوك زيد ولا يصح زيد اخوك انتهى هذه ضابطة فى وجه تقديم احدهما واما ايراد المسند معرفا باللام فضابطته ما اشار اليه الشيخ فى دلائل الاعجاز حيث قال انك فى قولك زيد منطلق وزيد المنطلق تثبت فعل الانطلاق لزيد لكن تثبت فى الاول فعلا لم يسمع السامع من اصله انه كان وفى الثانى فعلا قد علم السامع انه كان ولكن لم يعلمه لزيد فاذا بلغك انه كان من انسان انطلاق مخصوص وجوزت ان يكون ذلك من زيد ثم قيل لك زيد المنطلق انقلب ذلك الجواز وجوبا وزال الشك وحصل القطع بانه كان من زيد ثم اذا قصدت تأكيد هذا الوجوب قيل زيد هو المنطلق واذا قيل المنطلق زيد فالمعنى على انك رأيت انسانا ينطلق بالبعد منك فلم يثبت ولم تعلم ازيد هو ام عمرو فقال لك صاحبك المنطلق زيد اى هذا الشخص الذى تراه من بعيد هو زيد انتهى واذا اردت تأكيده قيل المنطلق هو زيد وكذا الحال فيما نحن فيه فانك ٢ اذا عرفت المتقين وبلغك ان قوما مفلحون فى الآخرة الا انك لا تعلم ان احدى الطائفتين هل هى مغايرة بالذات للطائفة الاخرى او هى متحدة معها فان كون كل واحد من المتقين والمفلحين معلوما للمخاطب لا يستلزم ان يكون احدهما هو الآخر فتطلب الحكم على المتقين بانهم هم الذين بلغنا انهم المفلحون فى الآخرة ام لا فبين انهم هم المفلحون فيفيد ح الفصل قصر المسند على المسند اليه افرادا او تعيينا دفعا لتوهم الشركة او دفعا للتردد وهذا اذا قيل بجواز جريان قصر القلب واخويه فى القصر الحقيقى والا فلا يسمى مثل هذا القصر افرادا ونحوه لانه مختص بالقصر الاضافى ح والقصر هنا حقيقى لكون المراد بالفلاح الكامل منه ثم كون المتقين مبتدأ والمفلحين خبرا دون العكس واضح من الضابطة المذكورة وكذا الاتيان بضمير الفصل وجهه معلوم منه وان لم يجعل هم فصلا فلم يعتبر القصر او القصر مستفاد من كون الجملة من باب نحو هو عارف كما نقل عن الطيبى * قوله (او الاشارة الى ما يعرفه كل واحد) اى اللام فى المفلحين لتعريف الجنس فان اريد القصر كان الفصل لتأكيد النسبة وتأكيد التخصيص ايضا وان جعل هم مبتدأ ثانيا فالامر ظاهر وان اريد الاتحاد كما فهم من كلام الكشاف حيث قال او على انهم الذين ان حصلت صفة المفلحين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لا يعدون تلك الحقيقة كما تقول لصاحبك هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ان زيدا هو هو ويمكن حمل مراد المصنف عليه لكنه ليس بنص فيه بل يحتمل ان يكون للقصر بلا دعوى الاتحاد ثم حمل النحرير التفتازانى على ان هذا معنى آخر لتعريف الخبر دون الجنس والعهد واوضحه فى المطول والسيد قدس سره ذهب الى انه من فروع التعريف الجنسى كيف لا والتعريف لا يعدو العهد والجنس الا انه اشير به الى مفهوم اللفظ بعد تقييده بالاتحاد وتصويره فى الواهمة بصورة المسند اليه وهذا اعتراف منه قدس سره بعدم كونه من فروع الجنس اذ الاشارة فى تعريف الجنس الى الجنس المحقق وبعد جعله مصورا بصورة المسند اليه بالقوة الواهمة يكون موهوما غير محقق ليتوسل به الى دعوى الاتحاد فكيف يقال انه من فروع تعريف الجنس المحقق مع ان المشار اليه موهوم غير محقق فان قيل ان ادعى ان المتقين عين حقيقة المفلحين فاوجه استعمال الفصل المشعر بالقصر قلنا قد اشرنا الى جوابه انه حينئذ يتمحض لتمييز الخبر عن الوصف وتأكيد الحكم وقول صاحب الكشاف لا يعدون الخ تأكيد للاتحاد لا بيان حصر المبتدأ فى الخبر فانه مع عدم استقامة القصر هنا كما عرفت مخالف للقاعدة المقررة من ان تعريف الخبر الجنسى يفيد قصره على المبتدأ لا على عكسه ٣ وكذا ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه لا على عكسه وتمام البحث يطلب من المطول فى بحث الفصل * قوله (من حقيقة المفلحين) اى

٢ اى عرفت ان المكلف موصوف بالاتقاء ولم تعرف اتصافه بالفلاح فى الآخرة فيجب تقديم اللفظ الدال على الاتقاء وجعله مبتدأ وتأخير الفلاح وجعله خبرا سعد

٢٢ كلام المنذر فهو كما ترى مقرر كغفلتهم وبلادتهم واعراضهم عما يجب النظر فيه وقوله اولئك هم الغافلون كالتصريح بما تضمنه التشبيه وابراز وجه الشبه وتبيين ان كمال الغفلة الذى هو عبارة عن القصور عن درجات الانعام مقصور على هؤلاء الطغاة والتسجيل بكمال الغفلة والتشبيه بالانعام وان اختلفا لفظا لا يختلفان غرضا ولا سبيل الى جعلهما مقصودين لذاتهما اذ لا معنى للتشبيه بالانعام الا النداء بكمال الغباوة وبهذا يظهر ما قيل ان اريد الاختلاف والاتحاد فى اصل المعنى فلا فرق لاختلاف التشبيه والغفلة كاختلاف الفلاح والهدى وان اريد باعتبار اللوازم فكذلك

قوله وهو لفصل الخبر عن الصفة الخ بين لاقحام ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر ثلاث فوائد الفائدة الاولى فصل الخبر عن الصفة فانه اذا قيل اولئك المفلحون لا يعلم ان المفلحون خبرا ونعت فجئ به ليدل على ان ما بعده خبر لا نعت لان ضمير الفصل لا يتوسط بين الصفة والموصوف وتسميته بضمير الفصل انما هو لهذا الاعتبار الثانية تأكيد الحكم لما فيه من زيادة الربط قال الحكيم ابو نصر الفارابى ان معنى قولنا زيد هو العالم زيد آنست كه عالمست الثالثة قصر المسند على المسند اليه بشهادة الاستعمال فى مثل ان الله هو الرزاق وكنت انت الرقيب عليهم وهذا انما يتم اذا ثبت القصر فى مثل زيد هو افضل من عمرو مما فيه الخبر نكرة والا لم يعلم فى الخبر المعرف باللام الجنسى ان القصر نشأ من ضمير الفصل ام من كون الخبر معرفا بلام الجنس فان قولك زيد الجواد وعمرو الشجاع بدون توسط ضمير الفصل يفيد القصر ايضا على ما قال صاحب المفتاح ان قولنا المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد

٣ اعلم ان الشيخ طيب الله ثراه ذكر فى المعرف باللام الجنس ثلاثة وجوه الاول ان يقصر الجنس على المخبر عنه لقصد المبالغة نحو زيد هو الجواد اى الكامل فى الجود الا انك تخرجه فى صورة توهم انه لا يوجد الا فيه لعدم الاعتداد بغيره الثانى ان يقصر جنس المعنى الذى يفيده بالخبر على المخبر عنه لا على عدم الاعتداد بغيره بل على دعوى انه لا يوجد الا منه ولا يكون الا اذا قيد بشئ تخصصه ويجعله فى حكم نوع برأسه نحو هو الوفى حين لا يظن نفس بنفس خير الثالث ان لا يقصد قصره فى جنسه لا على ما ذكر بل على وجه آخر جاء فى قول الخنساء اذا قبح البكاء عن القتل فان بكاءك الحسن الجميل ارادته انه قد قرر فى جنس ما حسنه الحسن الظاهر الذى لا ينكر ولا يشك فيه شاك ثم لما فصل هذه الاقسام قال للخبر المعرف باللام معنى آخر غير ما ذكرت لك وله مسلك دقيق الى آخر ما ذكرنا فى شرح التلخيص سعد

اللام اشارة الى الحقيقة من حيث هى هى ويسمى لام الطبيعة وهو الملايم لدعوى الاتحاد فانه انما بين المفهومين والماهيتين كما نقل عن الشيخ فى دلائل الاعجاز وقد لا يقصد بالخبر المعرف باللام مفهوم مغاير للمبتدأ منحصر فيه كما هو المشهور وهذا معنى آخر للخبر المعرف بالام الجنسية غير الحصر فعلم ان المراد الحقيقة من حيث هى هى فما قال بعضهم ان قوله (وخصوصياتهم) اشارة الى ان التعريف للاشارة الى الحقيقة من حيث وجودها فى ضمن الافراد فيكون التعريف للعهد الذهنى ظاهره سهو بل عطفها على الحقيقة عطف تفسير للاشارة الى ان المراد بالحقيقة المفهوم المخص بهؤلاء اوللاشارة الى ان معرفة حقيقتهم انما هى باعتبار الخصوصيات والعوارض اذ لا يمكن الاطلاع على حقيقة الفلاح الاخروى الاتى الاخرى لكن فى الوجه الثانى خفاء ظاهر فالمعول عليه هو الوجه الاول بقى هنا شئ وهو ان الخبر اذا كان عين المخبر عنه ولو ادعاء هل يحتاج الى تأويل ما ذكر فى قوله شعرى شعرى ام لا والظاهر عدم الاحتياج لكون الاتحاد ادعاء ولوجود التغاير حقيقة ٢ (تنبيه تأمل) مصدر نبهه اذا ايقظه وفى الاصطلاح يستعمل فى معنيين ازالة الخفاء الذى فى البديهيات لمية اوانية والثانى لما يعلم مما قبله اولما يدرك بادنى التفات ومانحن فيه من هذا الوجه الآخر وهو اما معرب خبر مبتدأ مقدر ونحوه اوساكن موقوف غير معرب لانه لم يقصد تركيبه كالاسماء المعدودة تأمل خطاب عام لمن من شانه التدبر والتأمل النظر فى الشئ مرة بعد اخرى امره به اهتماما بشان ما يذكر بعده والخطاب فيه لغير معين وعمومه على سبيل الشمول دون البدل فتأمل ٣ * **قوله** (كيف نبه) ٤ كيف فى مثل هذا منسلخ عن معنى الاستفهام فيجرد لمعنى الحال فيكون معمولا لنبه قدمت عليه لمحافظة صدارتها والمعنى تأمل على اى حال نبه (سبحانه وتعالى على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله احد من وجوه شتى) اى نبه على حال عجيب واسلوب غريب بحيث يتحير منه اللبيب ثم بين غرابة ذلك التنبيه وفخامته بقوله (بناء الكلام على اسم الاشارة للتعليل) نقل عنه قدس سره انه قال لما كان النظر وسيلة الى العلم كان متضمنا لمعناه فجاز ايقاعه على الاستفهام وكذا التأمل هنا معلق كما يعلق العلم وقد جوز بعض النحاة فى امثاله خروجه عن الصدارة فهو حينئذ معمول لتأمل ولذا قيل معناها تأمل فى كيفية تنبيه الله تعالى فانسلخ عنها معنى الاستفهام للظرفية اوهى مفعول به والاولى ان يكون حالا من ضمير نبه والمعنى تأمل فى تنبيه الله تعالى مكيفا بكيفية مخصوصة تشتمل على نكات جليلة والمراد بالمتقين فى قوله على اختصاص المتقين الموصوفون بالمرتبة الوسطى من التقوى بقرينة مقابلتهم بالفساق من عصاة الموحدين وقد قال فيما سبق وقد فسر التقوى فى قوله هدى للمتقين بالاوجه الثلثة وفيه نوع منافرة يحتاج فى دفعها الى تمحل قوله (من وجوه شتى) جمع شتيت كمرضى جمع مريض وهذا الوزن مختص بفعيل بمعنى المفعول فاذا جمع فعيل بمعنى فاعل على هذا الوزن يحمل على فعيل بمعنى المفعول الذى جمع على هذا الوزن كمرضى جمع مريض بمعنى فاعل لانه محمول على جرحى والظاهر ان شتى جمع شتيت بمعنى مفعول اى مفروق وما قيل فى تفسيره متفرقة فهو بيان حاصل المعنى اذ المفروق والمتفرق متحدان ذاتا متغاير ان مفهوما كالمكسور والمنكسر ويؤيده ان مجئ فعيل بمعنى متفعل لم يسمع من الثقاة بناء الكلام ٥ مجرور على البدلية بدل البعض بتقدير الضمير او بدل الكل مع ملاحظة ما بعده ويجوز الرفع والنصب ايضا وافادة اسم الاشارة التعليل لان البناء على اسم اشارة بمنزلة البناء على المشتق لدخول الصفات فيه فيفيد العلية المفيدة للاختصاص كما مر فى الجملة الاولى حيث قال المص فيها فان ترتب الحكم على الوصف ايذان بانه الموجب له اى ايجابا عاديا فيكون مختصا به لكن هذا الاختصاص انما يتم اذا انحصر العلية فى المذكور وفيه مقال وقدمرت الاشارة اليه ولاريب فى ان البناء المذكور اوجز من اعادة الموصوف من حيث هو موصوف ولذا قال (مع الايجاز) وادخال مع فيه ايذان بانه الاصل المتبوع اذ اعادة الموصوف من حيث هو موصوف يشعر ويفيد تركيب الحكم على الوصف لكن يفوت الايجاز فالاصل فى النكتة هو الايجاز وهذا الوجه مشترك بين الجملتين والثلثة الباقية مختصة بالثانية ولذا قدم النكتة الاولى على الباقية * **قوله** (وتكريره) عطف على البناء ومرجع الضمير اسم الاشارة كما قال فيما كرر اسم الاشارة وجه التنبيه على الاختصاص ظاهر اذ البناء على اسم الاشارة كما افاد الاختصاص المذكور لافادته اختصاص علة الحكم بهم فبالطريق الاولى كان تكريره مفيد الاختصاص الفلاح بهم لاجل اختصاص علة الفلاح بهم ولا يظن انه مفهوم من قوله بناء الكلام على اسم الاشارة فان هذا البناء مطلق سواء كان بطريق التكرار اولا لان المقصود اختصاص كل واحدة منهما

٢ واعلم ان فى الخصوصيات وامثالها طريقان احدهما انها مصدر وضع هكذا كالطفولية والرجولية وهو كثير من المصادر المأخوذة من اسماء الاجناس فياؤه كياء كرسى كما فى التسهيل الثانية ان الفعولة بالضم كثرت فى المصادر المأخوذة من الجوامد كالابوة والبنوة والفعولة بالفتح نادرة فيها فلما ضعفت فى باب المصدرية الحق بها ياء المصدرية تأكيدا وايذانا بانها جارية مجرى اسماء الاجناس فى قلة تصرفها وبناء الافعال منها كما قاله الامام المرزوقى فى شرح الفصيح وعليها فالتاء للتأنيث اللفظى كتاء ابوة ولابد منها على الطريقة الثانية لانها يلزم المصدر الذى بواسطة الياء فيقال عالية لا عالى كذا قيل منه

٣ وقيل انما وسمه به لكون الاتى بعده معلوم مما سبق بادنى توجه منه

٤ ولم يذكر وجوه التنبيه فى الجملة الاولى من تنكير هدى للتعظيم واضافته الى الرب واضافة الرب اليهم المبالغة فى استقرارهم فى الهدى وتمكنهم منه حتى صار مطية لهم لان غرضهم تمهيد لبيان تمسك الوعيدية وجوابه فاختص البيان بذكر وجوه التنبيه بالجملة الثانية فان من جملة الوجوه اختصاص المتقين بما ذكر وهو منشاء تمسك الوعيدية منه

٥ الاولى ان يقال بناء الخبر اذ الكلام متعارف فى الكلام الاصطلاحى منه

قوله اومبتدأ والمفلحون خبره وفى المفصل وكثير من العرب يجعلونه مبتدأ وما بعده مبنيا عليه وعن رؤبة انه يقول اظن زيدا هو خير منك ويقرؤن وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمون

قوله والمفلح بالحاء والجيم الفائز بالمطلوب قال الراغب الفلح الشق وقيل الحديد بالحديد يفلح اى يشق والفلاح الظفر وادراك البغية وذلك ضربان دنيوى واخروى فالدنيوى الظفر بالسعادات التى تطيب بها حياة الدنيا وهو البقاء والغنى والعز وفلاح اخروى وذلك اربعة اشياء بقاء بلافناء وغنى بلافقر وعز بلا ذل وعلم بلا جهل ولذلك قد ورد ولاعيش الاعيش الآخرة وقال الله تعالى • وان الدار الاخرة • لهى الحيوان وقال ان حزب الله هم المفلحون وفى الفائق عن ابن مسعود اذا قال الرجل لامرأته استفلحى بامرك اوالحق باهلك ففعلت فواحدة بائنة اى استبدى به واقتطعى به اليك من غيران تنازعيه وفيه ايضا كل ما فيه فاء ولام ففيه معنى الشق وفلق الصبح بمعنى شق وفلد اى قطع وفلى هو من فلوته عن امه اذا فطمته وفلوته بالسيف وفليته اذا ضربته به

ولولا التكرار لتوهم ان الاختصاص مجموع الهدى والفلاح (وتعريف الخبر) وهو المفلحون لكن هذا اذا كان اللام فيه محمولا على الجنس ٢ واما اذا حمل على العهد الخارجى فالاختصاص مستفاد من توسيط الفصل ولذا قال فى الوجه الرابع (وتوسيط الفصل) واما على الحمل على الجنس فهو تأكيد والظاهر من كلامه انه مشى هنا على الوجه الاول وهو كون هم ضمير فصل لا محل له من الاعراب واما على كونه مبتدأ ثانيا فلا يسمى فصلا على المختار وايضا الخبر ح يكون جملة فلا حسن لقوله وتعريف الخبر نعم انه حينئذ خبر مبتدأ ثان وخبر المبتدأ الاول جملة فتعرض لخبر المبتدأ الثانى وعدم الالتفات الى خبر المبتدأ الاول ليس بمستحسن ثم الموافق لما سبق تقديم توسيط الفصل على تعريف الخبر * **قوله** (لاظهار قدرهم) متعلق بنبه مع ملاحظة قوله من وجوه شتى وقدر بسكون الدال وهو الافصح الاكثر ويجوز الفتح وهو الموازن لاثرهم الواقع فى اكثر النسخ وفى بعضها آثارهم فعلى هذا يختار السكون فى القدر وعلى الاول الفتح كالكذب والفصيح فيه بكسر الذال واذا قوبل بالصدق فالفصيح بسكون الذال والمعنى لاظهار قدرهم وشرفهم وعلو منزلتهم عنده تعالى (والترغيب فى اقتفاء اثرهم) وهذا اشارة الى انهم مكملون كما ان الاول اشارة الى انهم كاملون لكن هذا اذا اريد بهم قوم باعيانهم والا فهم عامون شاملون لمن اتصف بهذه الصفات الى انقضاء دار التكليف الا ان يقال المراد الكافرون * **قوله** (وقد تشبث به الوعيدية) المراد بهم المعتزلة والخوارج فانهم متفقون على ان صاحب الكبيرة مخلد فى النار والخوارج خاصة ذهبوا الى ان مرتكب الصغيرة ايضا مخلد فى النار ولهم تمسكات ضعيفة ومن جملتها هذه الآية حيث استدلوا بان المفلح من اتصف بهذه الصفات فغيره ليس بمفلح فيخلد فى النار وايضا ترتب الحكم على الوصف يشعر بعلية الحكم المفيدة للاختصاص فمن اخل بشئ من علة الفلاح وهى الايمان وفعل الصلوة ونحوها لا يكون مفلحا ومعلوم بالبديهة ان الاخلال لهذه الامور كونها مانعة من الفلاح ليس لذاتها بل لكونها كبيرة ومرتكبها فاسقا فيكون كل واحد من الفساق ومرتكب الكبيرة غير مفلحين ومخلدين فى النار والى هذه الدقيقة اشار بقوله (فى خلود الفساق على من اهل القبلة فى العذاب) على الاطلاق ولم يقل فى خلود من اخل بشئ من تلك الصفات والحاصل ان الآية الكريمة تدل على خلود من اخل بشئ من تلك الصفات بالعبارة وعلى خلود سائر الفساق بالدلالة وانما سميت وعيدية اى منسوبة الى الوعيد لتمسكهم بظاهر الآيات والاحاديث المشعرة بخلود الفساق من عصاة الموحدين والضمير فى به لما ذكر من قوله تعالى • واولئك هم المفلحون • باعتبار اختصاص المفهوم منه وهذا مراد من قال انه راجع الى الاختصاص واهل القبلة اى الطائفة المتوجهة اليها وهى الكعبة فى الصلاة وهذا كناية عن الموحدين كانه اشار به الى ان الفساق لا يخرجون عن كونهم اهل القبلة بمجرد الفسق * **قوله** (ورد بان المراد بالمفلحين الكاملون فى الفلاح ويلزمه عدم كمال الفلاح لمن ليس على صفتهم لا عدم الفلاح له رأسا) الكمال فى الفلاح اما مفهوم من الاطلاق والشئ اذا ذكر مطلقا ينصرف الى الكمال كما هو المشهور المتداول عند اهل الكمال او من حمل المتقين على المرتبة الوسطى اذ المراد باقامة الصلوة والانفاق لجميع المبرات وهذا مستلزم لترك جميع المنهيات على ان قوله تعالى • على هدى • كما بينه المصنف حيث قال تمكنهم على الهدى وما ذكر فى تنكير هدى دليل كنار على علم على ان المراد المرتبة الوسطى وان اريد المرتبة العليا فهو فى الذروة الكبرى واما تجويزه فيما سبق كون المراد المرتبة الادنى وهى الاتقاء عن الشرك المخلد فبناء على احتمال بعيد وليس بمرضى عنده اذ تطبيق الكلام عليها لا سيما قوله تعالى • اولئك على هدى • على المرتبة الاولى مشكل يحتاج الى مزيد تمحل على انه يمكن ان يقال ان دلالة الآية الكريمة على عدم فلاح الفساق مطلقا اوسلم انما يكون بطريق المفهوم حيث استفيد من الاختصاص والقصر فلا يعارض الآيات الناطقة والاحاديث الصريحة بفلاح الفساق وعدم خلودهم وقد قرر فى موضعه ان المفهوم لا يعارض المنطوق وبهذا الجواب يستغنى عن تكلفات كثيرة وقيل وكذا ما ذكر من العلية علة لكماله لا لاصله فلا يرد شئ ونفى السبب الواحد لا يقتضى نفى المسبب لجواز ان يكون له سبب آخر كعفو الله تعالى انتهى وهذا مؤيد لما ذكرنا سابقا من ان العلية لا تقتضى الاختصاص لجواز تعدد العلل بالنوع لكن ما قاله القائل ليس بمفيد اذ الاجماع منعقد على ان بعض العصاة معذبون بالنار فكون عفو الله تعالى جائزا فى حق البعض لا يفيد هنا فان حمل الكلام على عدم الفلاح مطلقا لا يندفع به اشكال الوعيدية بما ذكره قوله لا عدم الفلاح له رأسا ولو سلم لزومه فيندفع المحذور المذكور بما ذكرناه

٢ والنذر جمع نذير اشارة الى الايات النقلية اوهى اشارة الى الآيات العقلية او النقلية والنذر الى النقلية فقط منه

قوله وتعريف المفلحون الخ فسر معنى المفلحون بحسب دلالة التعريف الاتى على وجهين الوجه الاول مبنى على التعريف فيه للعهد الخارجى والثانى على انه للحقيقة من حيث هى والجنس من حيث هو اوللعهد الذهنى والاشارة الى الحقيقة لا من حيث هى بل من حيث وجودها فى ضمن خصوصيات الاشخاص فاشار الى الاول بقوله من حقيقة المفلحين والى الثانى بقوله وخصوصياتهم وفى الكشاف ومعنى التعريف فى المفلحون الدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم يفلحون فى الاخرة كما اذا بلغك ان انسانا قد تاب من اهل بلدك واستخبرت من هو فقيل زيد التائب اى هو الذى اخبرت بتوبته اوعلى انهم الذين ان حصلت صفة المفلحين وتحقق ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقة فهم هم لا يعدون تلك الحقيقة كما تقول الصاحبك هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ان زيدا هو هو تم كلامه فاذا حمل التعريف على العهد يكون القصر فيه من قصر المسند على المسند اليه قصر افراد فالفلاح لا يتعدى منهم الى غيرهم وهم يجوز ان يتصفوا بصفة اخرى غير الفلاح واذا حمل على الحقيقة والجنس يكون من قصر المسند اليه على المسند فلا يعدون من صفة الفلاح الى صفة اخرى وصفة الفلاح يجوز ان يتصف بها غيرهم والقصر على هذا ادعائى زيد الشجاع وهو الرجل فان فى هذه الصورة يدعى ان زيدا هو ذلك الجنس فكان من عدا زيدا ليس شجاعا ولا رجلا ويسمى هذا النوع من الحصر حصر كمال فكان من عداه لانحطاطه عن حد الشجاعة والرجولية ليس بشجاع ولا رجل ولا ينافى هذا اتصاف غيره بصفة الشجاعة والرجولية بحسب اصل المعنى

قوله للتعليل مع الايجاز كلا هذين المعنيين مستفاد من لفظ اولئك فانه كما ذكره بمنزلة اعادة الموصوف بصفته فلتضمنه معنى الصفة دل على ان الحكم معلل بتلك الصفة واما الوجازة فلتأديته كلمة واحدة معنى كثيرا ومعنى الموصوف والصفة معا

قوله وتكريره مع ما عطف عليه من تعريف الخبر وتوسيط الفصل عطف على بناء اما دلالة التكرير على اظهار قدرهم فمن حيث افادته الاستبداد فى التميز بكل من حكى الهدى والفلاح واما دلالة تعريف الخبر وتوسيط ضمير الفصل عليه فمن جهة افادتهما الاختصاص وحصر الكمال وهذا ناظر الى جعل التعريف فى المفلحون للجنس كما هو الوجه الثانى من وجهيه واما معنى الترغيب فمن لوازم اظهار القدر الراغب فيه ونتايجه

وماقيل من ان الاحسن فى الجواب ان المراد بالمتقين المجتنبون عن الشرك ليدخل العاصى فيهم فقد اشير الى جوابه على ان قوله الآتى لماذكر خاصة عباده الخ يأبى عنه وايضا لاكلام فى جواز حمل الاتقاء على المرتبة الوسطى فيلزم المحذور المذكور فيحتاج الى دفعه ٢٢ * **قوله** (لماذكر خاصة عباده) من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اى عباده الخاصة (خلاصة اوليائه) الخالصة وصف العبودية اشرف فلذا قدم وكذا الخاصة ابلغ من الخالصة اذ الخاصة معناها هنا اقربهم واكرمهم عنده تعالى وحاصله عباده المخلصين بفتح اللام اى اخلصهم الله لطاعته وطهرهم من الشوائب ومعنى اوليائه الخالصة اى المخلصين بكسر اللام اى الذين اخلصوا نفوسهم لله تعالى وشتان مابينهما فعلى هذا فالتاء للتأنيث وماقاله بعضهم فالتاء للتأكيد او للمبالغة فبناء على كون موصوفه مفردا ولايناسب ذلك هنا ومعنى الخاصة ظاهر والخالصة بمعنى الصافى قوله (بصفاتهم) متعلق بذكر وهى الايمان بالغيب واقامة الصلوة والانفاق الى آخر ماذكر فيه اشارة الى وجه كونهم العباد المخلصين والاولياء المخلصين ولذا قال اهلتهم اى جعلتهم اهلا (التى اهلتهم للهدى) اى للهدى الذى لايبلغ كنهه وان كان اصل الهدى حاصلا لهم قبل ذلك (والفلاح) اى فى الآخرة * **قوله** (عقبهم باضدادهم) جواب لما اى ذكر اضدادهم عقيب ذكرهم مراده بيان ارتباط هذه الآية بماقبلها لان الضد اقرب خطورا بالبال عند ذكر ضده ومن هذا جعل اهل البلاغة التضاد من الجهة الجامعة بين المتعاطفين والتعبير بالاضداد بناء على ان بين الايمان والكفر تقابل التضاد وقيل بينهما تقابل العدم والملكة فالمصنف اختار الاول او المراد بالاضداد المتقابلين مطلقا اذ كثير من المتكلمين وارباب اللغة يطلقون الضد على مطلق التقابل فالضد الحقيقى هو الايمان والكفر واطلاق الضد على الموصوفين باعتبار اتصافهم بالاضداد قال النحرير فى المطول قد يعد مثل الاسود والابيض متضادين باعتبار اشتمالهما على الوصفين المتضادين الى آخر مافصله (العتاة) جمع عات من عات عتوا اذا استكبر وجاوز الحد واعلم العين لكونه ناقصا كالقضاة (والمردة) بوزن فسقة جمع مارد اى الذى لايعلق بخير اصلا قال تعالى "شيطانا مريدا" واصل التركيب للملابسة ومنه صرح ممرد وغلام امرد والمعنى هنا شديدة العتو والطغيان قوله (الذين لاينفعهم) صفة ذامة لامخصصة وبيان لمابه التضاد اى لاينفعهم (الهدى) بمعنى الدلالة على الموصل الى المطلوب (ولاتغنى عنهم الآيات والنذر) اى الآيات ٢ العقلية كعطف تفسير لماقبله فهؤلاء اوصافهم تخالف لاوصاف الاولياء المخلصين * **قوله** (ولم يعطف قصتهم) جواب سؤال بانهم لماكانوا اضدادا للعباد الخاص ناسب العطف فلم اختير الفصل فاجاب بان بينهما كمال الانقطاع لتباينهما فى الغرض وان كان بينهما جامع لكن لايلتفت اليه ذكر السكاكى فى الفصل والوصل فيماترك عطفه للانقطاع وان كان بينهما جامع غير ملتفت اليه لبعد المقام عنه فقال من هذا القبيل قطع ان الذين كفروا اليكون ماقبله حديثا عن القرآن وان من شانه كيت وكيت وهذا حديث عن الكفار وتصممهم فى كفرهم وفى قوله ولم يعطف قصتهم (على قصة المؤمنين) تنبيه على ان عطف القصة وهى عطف جمل متعددة على جمل متعددة انما يحسن اذا تحققت المناسبة بين القصتين فى الغرض المسوق له سواء كان بين المسند اليه والمسند جهة جامعة اولا واما اذا تباينتا فى الغرض فلايصح العطف وان تناسب الطرفان كما فيمانحن فيه * **قوله** (كما عطف فى قوله تعالى "ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم") الآية قيد للنفى وجه حسن العطف فيها ان الجملة الاولى سبقت لبيان ثواب الابرار والثانية لعقوبة الفجار فالمسند اليه فى احديهما ضد للآخر والتضاد من الجامع الوهمى وكذا المسند فيهما ضد باعتبار جزئيه اذ المسند لفى نعيم ولفى جحيم وجزءاهما اعنى نعيم وجحيم متضادان * **قوله** (لتباينهما فى الغرض) متعلق بقوله ولم يعطف (فان الاولى) اى القصة الاولى (سيقت لذكر الكتاب وبيان شأنه) اى بيان انه بغاية الكمال فى الهداية تقريرا لكونه يقينيا لاينبغى ان يشك فيه وتحقيقا لكماله فى جنس المتحدى به باعجازه لكونه فى الذروة العليا فى البلاغة والبراعة (والاخرى) اى القصة الاخرى (مسوقة لشرح تمردهم) واصرارهم على الكفر والعناد (وانهماكهم فى الضلال) والفساد بحيث لاينفع لهم النذر والآيات فبين الغرضين تباين كلى - وماقيل الآيتان فيمانحن فيه ايضا مسوقتان لبيان حال الكتاب وهو انه هدى لطائفة المتقين وليس هاديا لاضدادهم فيحسن العطف كما حسن فى قوله تعالى "عطف ولايزيد الظالمين الاخسارا" على قوله تعالى "ماهو شفاء" اوعلى قوله تعالى "وننزل من القرآن" قلنا "لاكلام فى صحة العطف بتلك

٢ قيل ووجه كونها منبهة على الاختصاص ظاهر مما مر سواء كان اللام للعهد اوللجنس وعلى تقدير كونها للجنس فاما ان يقصد الاستغراق او يقصد الاتحاد واياما كان فالتخصيص حاصل كما ترى انتهى ولايخفى انه بناء على الوجه الضعيف وهو افادة اللام العهد الخارجى القصر　عفه

قوله وقد تشبث به الوعيدية ارادبهم اهل الاعتزال فانهم قالوا بخلود المؤمن العاصى فى العذاب كما قال الزمخشرى فانظر كيف كرر الله عزمن قائل التنبيه على اختصاص المتقين بنيل مالاينال احد على طرق شتى وهى ذكر اسم الاشارة وتكريره وتعريف المفلحين وتوسيط الفصل بينه وبين اولئك ليبصرك مراتبهم ويرغبك فى طلب ماطلبوا وينشطك لتقديم ماقدموا ويثبطك عن الطمع الفارغ والرجا الكاذب والتمنى على الله مالاتقتضيه حكمته ولم تسبق به كلمته اللهم زينا بلباس التقوى واحشرنا فى زمرة من صدرت بذكرهم سورة البقرة الى هنا كلامه وخلاصة كلامه ان المتقى من صدر منه تلك الخصال المذكورة فمن اخل بشئ من تلك الخصال لم يكن متقيا ومن لم يكن متقيا لم يكن مفلحا ومن لم يكن مفلحا خلاص له من العذاب السرمد والحاصل ان الاية افادت ان المفلح هو المتقى الموصوف بالصفات المذكورة فيلزمه ان من اخل بشئ من تلك الصفات لا يكون متقيا فاذا لم يكن متقيا لايكون مفلحا فايزا بمطلوبه وحرمان المطلوب الذى هو السعادة الابدية نعوذ بالله من ذلك والخلود فى العذاب السرمدى واحد فاجاب عنه القاضى رحمه الله بقوله ورد الخ قال الطيبى ويمكن ان يقال ان الذين يؤمنون صفة مادحة للمتقين او مخصصة لاصفة كاشفة والمراد بالمتقين الذين يجتنبون عن الشرك فح يدخل المؤمن العاصى فى هذا الحكم اقول حاصل جواب الطيبى ان اولئك اشارة الى ذوات المتقين من غير ملاحظة صفاتهم المجراة عليهم وانت قد علمت غير مرة ان المعاد بلفظ اسم الاشارة بمنزلة المعاد بصفته المذكورة والمعنى اولئك المتقون الموصوفون بالخصال المذكورة هم المفلحون لاغيرهم فيلزمه دخول من ليس على صفتهم فى حكم من لافلاح لهم فيرد الاشكال على جعل الصفة مادحة ومخصصة كما ورد على جعلها كاشفة فح يجب فى التفصى عن الاشكال الرجوع الى ما اجاب به القاضى رحمه الله من حمل الحصر فيه على حصر الكمال

الملاحظة لكن اوثرت الطريقة المذكورة وترك العطف اذ الكلام مسوق لتفخيم شان الكتاب واعلاء قدره ولاتفخيم فى العنوان الاخير اعنى عدم هدايتهم للمصرين وليس فيه كمال حتى يتعرض له فى اثناء تعداد كمالاته بل كونه لايفيدهم هدى مفهوم تبعا وليس بملتفت اليه واما العطف فى قوله تعالى "وننزل من القرآن" الآية لان من بيانية على الوجه المختار قدم على المبين فكون القرآن شفاء للمؤمنين وزيادة لخسران الظالمين كلاهما وصف للقرآن والآية الكريمة مسوقة لبيان اوصافه وقدمر مرارا ان النكات مبنية على الارادات فلو اريد هنا ايضا بيان وصفه بالنسبة الى المكلفين دون بيان كماله وفخامة شانه حسن العطف هنا ايضا ولو اريد بتلك الآية بيان فخامته وعظم كماله اختير الفصل هناك ايضا هذا على تقدير كون الذين يؤمنون جاريا على المتقين وموصولا به ظاهر واما على تقدير كونه كلاما مبتدأ مسوقا لوصف المؤمنين فلان سبيله حينئذ سبيل الاستيناف كما عرفت فيمامر فيكون مبنيا على سؤال مقدر فيندرج فى حكم المتقين فيتبعه فى المعنى فيتبعه ذكر الكتاب لان تابع التابع تابع فلافرق بين ان يكون ذلك القول موصولا للمتقين اومفصولا فان قيل لم لايجوز ان تكون معطوفة على الموصول الثانى على تقدير كونه مبتدأ خبره اولئك على هدى فانه وان كان جملة مستقلة معطوفة على ماقبلها فلامانع من ان يعطف عليها جملة وصف الكفار اذ حينئذ تكون الآية الاولى مسوقة لبيان حال من آمن بالمنزلين والثانى لبيان من اصر على الكفر فيتحد الغرض فيصح العطف قلنا قد سبق ان الموصول الثانى اما معطوف على الموصول الاول او على المتقين واياما كان فالغرض المسوق له منه وهو بيان حال الكتاب من اعلاء مكانه فى الانتفاع به فحينئذ يكون حكمه حكم المتقين فالغرضان متباينان ايضا ولم يذكر التباين فى الاسلوب كما ذكر فى الكشاف وهو على ماذكره شراحه ان طريق الاولى الحكم على الكتاب بجملة محذوفة المبتدأ موصول بخبرها ذكر المتقين واحوال المؤمنين وطريق الثانية الحكم على الكافرين قصدا بجملة تامة مصدرة بان المشعرة بالاخذ فى كلام آخر لان التباين فى الغرض هو الاصل فى الفصل والتباين فى الاسلوب من توابعه وقيل وانما سكت عن تغاير الاسلوب لظهوره اولان التغاير فى الاسلوب غير مانع عن العطف اذا كان بينهما جامع مصحح للعطف الا يرى انه يصح عطف الجملة الاسمية على الفعلية وبالعكس والمصدرة بان على الخالية عنها وهذا من جملة تغاير الاسلوب وقيل قد جعل العلامة مباينة الاسلوب كناية عن عدم الالتفات الى هذه الجهة الجامعة المشار اليها بقوله لماذكر خاصة عباده عقبهم باضدادهم والتضاد من الجامع انتهى وهذا مع مخالفته لماذكره شراح الكشاف ليس بمستقيم فى نفسه اذ لامعنى للقول فبين الجملتين تباين فى الغرض وفى عدم الالتفات الى الجهة الجامعة كما لزم هذا الكلام القائل فان عدم الالتفات حال المتكلم لاحال بين الجملتين على ان الكناية فى مثل هذا شرطها وهو الانتقال من الملزوم الى اللازم ليس بمتحقق كما لايخفى بقى هنا شئ هو انه لما كان الغرض من الجملة الاولى تفخيم حال الكتاب وبيان علو شانه وان ذكر اوليائه المؤمنين للتطفل وانهم منتفعون بهذا الكتاب واحسن الخطاب كان المناسب ان يقال فى ربط هذه الآية بماقبلها لماذكر ان الكتاب هدى للمتقين ورحمة للمؤمنين وانهم انتفعوا واهتدوا بهدى هذا الكتاب وبين صفاتهم التى اهلتهم للهدى والفلاح عقبهم باضدادهم الخ وسكوته عن ذكر الكتاب وشرح حاله لايعرف له وجه وجيه وقد تعرض صاحب الكشاف له بنحو ماذكرناه * **قوله** (وان من الحروف) لم يقل من الاحرف التى الخ اتباعا للقوم وسره ان احد الجمعين جمع قلة وكثرة يستعمل مكان الآخر مجازا ولعل اختيار المجاز هنا التنبيه على كثرة افراده بالنظر الى مدخوله اوللتنبيه على تخفيف بعضها فيبلغ الى حد جمع الكثرة (التى شابهت الفعل) اى الفعل التام المتصرف لفظا واستعمالا ومعنى والى الاول اشار بقوله (فى عدد الحروف) لكونها على ثلثة احرف فصاعدا وفيه اشارة الى ان المراد بالفعل الماضى وجه استعمال الحروف فى موضع الاحرف قدمر وجهه (والبناء على الفتح) كالماضى وهذا من تتمة الوجه الاول فالمشابهة لفظا فى شيئين عدد الحروف وحركة الآخر والى الثانى اشار بقوله (ولزوم الاسماء) اى دخول الاسماء لازماله غير منفك عنه كما ان الافعال كذلك ودخولها على الاسماء بعد التخفيف لايضر والى الثالث بقوله (واعطاء معانيها) للاسماء التى دخلت هى عليه من التأكيد والتحقيق والتشبيه والاستدراك والتمنى والترجى كما ان الفعل يعطى معانيه من النصر والضرب الخروج والدخول للاسماء التى بعدها فالمراد بالمعانى المعنى التضمنى اى الحدث الذى هو معنى مستقل واما المراد بمعانى الحروف معان مطابقية لها لكن المتبادر من كلامه انها معان

قوله لم يعطف قصتهم على قصة المؤمنين الخ قال صاحب الكشاف فان قلت لم قطعت قصة الكفار عن قصة المؤمنين ولم تعطف كنحو قوله ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم وغيره من الاى الكثيرة قلت ليس وزان هاتين القصتين وزان ماذكرت لان الاولى فيمانحن فيه مسوقة لذكر الكتاب وانه هدى للمتقين وسيقت الثانية لان الكفار من صفتهم كيت وكيت فبين الجملتين تباين فى الغرض والاسلوب وهما على حد لامجال فيه للعاطف تم كلامه اما تباينهما فى الغرض فلما ذكر من ان الاولى مسوقة لذكر الكتاب وان من شانه كونه هاديا كاملا فى بابه بالغا فى ايصال المهتدين به الى اقصى مباغيهم ومنتهى طلبتهم والثانية موردة لذم الكفار وان انذارهم بالكتاب لاينجع فيه واما تباينهم فى الاسلوب فلان الثانية مصدرة بحرف التوكيد التى يتلقى بها السائل والمنكر عارية عن الوجوه المستدعية للعطف بخلال قوله عزوجل ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم فان بين الجملتين هنا ما يقتضى العطف من صنعة التقابل والترصيع فان الوهم ينزل التقابل بمنزلة التضايف فى انه لايحضر احدهما الا ويحضر الاخر عنده والعطف بين الجملتين جائز بشرط رعاية التناسب وبين المفردين بشرط اتحاد التصورات ولما كانت الجملة الاولى مسوقة لبيان حسن حال الابرار والثانية على خلافه وكانت بين المفردين من مفرد اتهما مقابلة فى التصور عطف الثانية على الاولى فجملة "ان الذين كفروا" الآية واردة على سبيل الاستطراد بعد ذكر اصل المقصود نعم ههنا جامع يصح العطف به فى الجملة من حيث انهما مسوقتان لبيان ان الكتاب هدى لطائفة وليس هدى لاضدادهم لكن هذا القدر من الجامع غير ملتفت اليه عند البلغاء بالنظر الى اصل المعنى المراد فان المراد من الاولى بيان حال الكتاب من البلوغ فى الكمال الى الغاية ومن الثانية بيان اصرار الكافرين وان وجود الكتاب وعدمه سواء عليهم فى عدم انتفاعهم به فيكون الكتاب بحيث لا يجديهم نفعا مفهوم من الثانية تبعا لاقصدا فلايحسن العطف بمايستفاد من الكلام تبعا كما قال صاحب المفتاح هذا كما تكون فى حديث ويقع فى خاطرك بغتة حديثا آخر بينهما جامع لكن غير ملتفت اليه لبعد مقامك عنه ويدعوك الى ذكره داع فتورده مفصولا على ان الغرض من وصف الكتاب تفخيم شانه وذلك انما هو فى الانتفاع به دون عدم الانتفاع قال صاحب الكشف فالغرض من الاولى شد اعضاد التحدى وتقرير ماسيق له الكلام اولا من انه الكامل والغرض من الثانية ان ينعى على الكفار اصرارهم وماهم فيه ٢٢

مستقلة تدل تلك الحروف عليها بنفسها اذا عطاء معانيها يشعر بذلك ولايخفى ضعفه والقول بان المراد باعطاء معانيها انفهامها من ذكر مابعدها لايجدى نفعا فانه مشترك بين جميع الحروف * **قوله** (والمتعدى) الفعل المتعدى (خاصة) من بين الافعال اى تشابه الفعل الماضى مطلقا لازما كان اومتعديا فى الامور الاربعة المذكورة وتشابه الفعل المتعدى خاصة (فى دخولها على اسمين) كالفعل المتعدى يقتضى اسمين فاعلا ومفعولا به فان هذه الحروف انما وضعت لتحدث فى الجمل معانى لم توجد فيها قبل دخولها عليها بمشابهة الفعل المتعدى والمعانى التى احدثت تلك الحروف لما تحققت بين الامرين اعتبر مشابهتها بالفعل المتعدى الى مفعول واحد * **قوله** (ولذلك) اى لكونها مشابهة للفعل المتعدى خاصة (اعملت عمله الفرعى وهو نصب الجزء الاول ورفع الثانى) اى للفعل المتعدى عملاله اصلى لايعدل عنه بلاداع وهورفع الاسم الاول على الفاعلية ونصب الثانى على المفعولية اذالاصل ان يلى الفاعل الفعل وعمل فرعى يعدل اليه بموجب وهوعكس المذكور وغرضه من بيان تلك المشابهة بيان عملها فالظاهر الاكتفاء بمشابهتها بالفعل المتعدى خاصة فى الدخول المذكور فانها اخذت العمل للفعل المتعدى وكانه لدفع هذا قال البعض ولذلك اشار الى مجموع ماذكر فمن حيث انعقاد المشابهة بينها وبين مطلق الفعل اعملت اى جعلت عاملة كالفعل ومن حيث انعقاد المشابهة بينها و بين الفعل المتعدى خاصة اعملت اى جعلت عاملة عمله الفرعى والاضافة فى عمله يأبى عنه ظاهرا وان كان ماذكره موافقا لماتقرر فى النحو قوله (ايذانا) اى اعلاما وضمير (بانه) راجع الى الحرف المدلول عليه بالحروف وجه الافراد بيان ان كل واحد منها (فرع فى العمل) بحياله (دخيل) اى غير اصل (فيه) لانه عمل المشابهة للفعل ولولاها لماعمل فعلم من ذلك ان الدليل المشار اليه بقوله ولذلك دليل لمى واختير ذلك لانه لوقدم مرفوعها على منصوبها لحصلت التسوية بين الاصل والفرع وهو غير معقول الاان يمنع مانع من ذلك كما ولا المشبهتين بليس فانهما اعطيا عمل الاصل دون الفرعى لئلا يلتبس بلاالتى لنفى الجنس فى لا واما لفظة ما فللحمل عليها * **قوله** (وقال الكوفيون) اى ماذكر من ان هذه الحروف عاملة فى المبتدأ والخبر تنصب المبتدأ وترفع الخبر ولذا عدت من النواسخ مذهب البصريين ومختار المحققين واما الكوفيون فقد ذهبوا الى ان (الخبر قبل دخولها) اى هذه الحروف (كان مرفوعا) بالعامل المعنوى وهو التجرد عن العامل اللفظى (بالخبرية اذالمبتدأ) اى بسبب كونه خبرا وهذا مراده لكنه تسامح فقال كان مرفوعا بالخبرية اعتمادا على شهرته ومثل هذا شايع فى عبارات المؤلفين بل فى تقريرات الفصحاء المحققين فمن اعترض عليه فقدوقع فى سلسلة المتعصبين * **قوله** (وهى) اى الخبرية (باقية بعد مقتضية للرفع) اى بعد دخول هذه الحروف باقية غير زائلة فيعمل فيه ماكان عاملا قبل دخول هذه الحروف والازم تخلف السبب عن السبب والترجيح بلامرجح ومن هذا قال (قضية الاستصحاب) وهوابقاء ماكان على ماكان لان الاصل فيما اتصف بشئ ان يبقى على صفته ويعمل بمقتضاه والاستصحاب من جملة الادلة عند بعضهم كالشافعية ومنهم المصنف وعندنا هو حجة للدفع دون الاثبات وتمام بحثه فى اصول الفقه قيل وادلة الاحكام الفقهية تجرى فى العربية حتى ان بعض المتأخرين دون للنحو اصولا كاصول الفقه وهذا تقرير لدليل الكوفيين قوله قضية مفعول له لمقتضية اى لاقتضاء الاستصحاب اياه اومفعول مطلق للنوع اى مقتضية للرفع اقتضاء الاستصحاب وهذا هو الظاهر اذالاول لايخلو عن نظر * **قوله** (فلا يرفعه الحرف) لامتناع اجتماع عاملين على معمول واحد بالشخص وهو باطل لانه تحصيل حاصل * **قوله** (واجيب) اى من جانب البصريين (بان اقتضاء الخبرية) فيه تسامح كامر والمعنى بان اقتضاء الابتداء اوالمبتدأ بسبب الخبرية (للرفع مشروط بالتجرد) اى عن العوامل (لتخلفه) علة لقوله مشروط بالتجرد وضمير لتخلفه راجع الى الرفع وضمير (عنها) للخبرية (فى خبر كان) لان خبره منصوب به فلو كانت الخبرية مقتضية للرفع لذاتها بلاشرط شئ لماتخلف عنها مادامت باقية لان مقتضى الذات لايتخلف عنها (وقدزال بدخولها) اى وقدزال التجرد الذى هوشرط اقتضاء الخبرية الرفع واذاانتفى الشرط انتفى المشروط (فتعين اعمال الحرف) هذا نتيجة البيان المذكور لكن يرد عليه ان زوال التجرد الذى هوشرط بدخولها يتوقف على كون ذلك الحرف عاملا وهو اول المسئلة ففيه نوع مصادرة وقوله لتخلفه فى خبر كان لايفيد لانه فعل عامل بالاصالة فزوال التجرد هناك امر اتفاقى واما زواله هنا فهو اول المسئلة متنازع فيه ٢ واما عمله فى اسمائها لاتصالها به صورة ومعنى واما اتصال

٢ كزواله بافعال القلوب فان زواله اتفاقى ومسلم عندهم عبد

٢٢ من التصامم والتعامى عن آيات الآفاق والانفس استطرادا لذكرهم عند ذكر المؤمنين فطريق الاداء فى الاول الحكم على الكتاب وجعل المتقين من تتمة ماحكم به وفى الثانى اثبات حكم على الكافرين ولذ جعل تصديره بان علما على انقطاعه عن السابق والاخذ فى فن اخر وقال القطب اما الغرض فلان الغرض من الجملة الاولى ذكر الكتاب والغرض من الجملة الثانية ذكر الكفار واما الاسلوب فلان الثانية مصدرة بان دون الاولى فهى فى التوكيد بخلافها واما اسلوب قوله • ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم • فمن باب التقابل لان المحكوم عليه فى احدهما مقابل للمحكوم عليه فى الآخر وكذا المحكوم به بخلاف جملة الذين يؤمنون لان المحكوم عليه بالحقيقة فيها الكتاب وهو ليس فى مقابلة الكفار وكذا المحكوم به تم كلامه فماذكرناه آنفا خلاصة كلام الشرح فى هذا المقام لامزيد عليه ثم قال صاحب الكشاف فان قلت هذا اذا زعمت ان الذين يؤمنون جار على المتقين فاما اذا ابتدأته وبنيت الكلام على صفة المؤمنين ثم عقبته بكلام آخر فى صفة اضدادهم كان مثل تلك الاى المتلوة قلت قدمر ان الكلام المبتدأ عقيب المتقين سبيله الاستيناف وانه مبنى على سؤال فذلك ادراج له فى حكم المتقين وتابع له فى المعنى وان كان مبتدأ لفظا فهو فى الحقيقة كالجارى عليه فخلاصة السؤال ان جملة ان الذين يؤمنون اذا كانت مستانفة مستقلة فى افادة مفهومها استقلالا جملة ان الابرار لفى نعيم يكون من مفهومى الجملتين تناسب التقابل المصحح للعطف من حيث ان الاولى افادت ان المؤمنين فى هدى وفلاح وافادت الثانية ان الكافرين فى ضلال لافلاح لهم فان نفى مايؤدى اليه الشئ ونفى مايؤدى الى الشئ هونفى لذلك الشئ ومحصول الجواب ان جملة الذين يؤمنون وان كانت موردة على الاستيناف والاستقلال صورة لكنها فى المعنى من جملة وصف الكتاب بالكمال من حيث انها افادت ان من شانه ان المتمسك به ينال الهدى والفلاح فالاولى مسوقة لبيان شان الكتاب والثانية لبيان حال المصممين على الكفر فهما متباينان فى الغرض فاوجب هذا انقطاع الثانية عن الاولى فان قيل هب ان التباين فى الغرض يابى عطفه على جملة الذين يؤمنون بالغيب لكن لم لايجوز ان يعطف على جملة والذين يؤمنون بما انزل اليك على ان يجعل مبتدأ واولئك على هدى مع ساقته خبره ويفيد معنى ان الكتاب نافع للمؤمنين به وغير نافع للمصممين على الكفر فيكون من باب العطف الكائن فى مثل ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم قلنا عطف ٢٣

الاخبار به فمعنى فقط ولهذا استدل الشيخ الرضى على مذهب البصريين بان اقتضاء الحرف للجزئين على السواء فالاولى ان يعمل فيهما ولاسيما مع مشابهة قوية للفعل المتعدى يعنى ان العمل فرع التعلق مع ملاحظة المشابهة المذكورة ولما كان تعلق الحرف من جهة المعنى بكلا الجزئين على السواء كالافعال المتعدية فالاولى ان يعمل فيهما وانما قال اولى لما اشرنا من الفرق بين اتصال الاسم والخبر * **قوله** (وفائدتها تأكيد النسبة) والمفهوم من كلام النحاة ان التأكيد والتحقيق معناها لافائدتها المترتبة عليها وايضا يفهم ذلك من كلام المصنف ايضا حيث قال آنفا واعطاء معانيه و بين محشيه من انتأكيد والتشبيه وايضا ان كان التأكيد فائدتها فامعناها والمراد بتأكيد النسبة تأكيد الجملة وفى عطف قوله (وتحقيقها) عليه اشارة الى ان المراد بالتأكيد ليس بمعناه المصطلح بل بمعنى تقوية الشئ فلذا اجاز تقديم المؤكد على المؤكد بفتح الكاف (ولذلك يتلقى بها القسم) ثم استدل عليه بوقوعها فى جواب القسم لان القسم ايضا للتأكيد فاذاتلقى القسم بها صارا متعاضدين فى افادة الفائدة المذكورة يقال تلقاه اى استقبله ومثل هذا يفيد الظن وهو كاف فى مقام الخطابيات والافتلقى القسم بشئ لايقتضى كونه للتأكيد وايضا الدليل لمى وانيته كونه موضوعا للتحقيق فلامحذور ويصدر بها الاجوبة فاذا قال هل زيد قائم يقال فى جوابه ان زيدا قائم فحسن تأكيده بمؤكد لكون المخاطب مترددا فيه فاذاصدر بها الاجوبة علم انه مؤكد وهوايضا لمى يفيد العلم وتمام بحثه فى فن المعانى والاجوبة جمع جواب كما هو معروف قيل قال ابن الجوزى فى كتاب غلط العوام قال العسكرى العامة تقول فى جمع الجواب جوابات واجوبة وهوخطأ لان الجواب مثل الذهاب وقد قال سيبويه الجواب لايجمع وقولهم جوابات واجوبة كتبى مولد انتهى ولم ارمن ذكره غيرصاحب المفتاح الا انه لم ينقله ومثله للوثوق به لايطابق بالنقل (ويصدر بها الاجوبة) * **قوله** (وتذكر) عطف على قوله يصدر او يتلقى اى ولذلك تذكر ان تأكيد مافيه شك للمخاطب اوغيره ولذا اطلق الشك (فى معرض) بفتح الميم وكسر الراء محل عرض (الشك) كذا فى شرح الشافية فهو كالمظنة والمئنة وضبطه شراح الفصيح بكسر الميم وفتح الراء كاسم الآلة واصله ثوب تلبسه الجارية المعروضة للبيع فيكون من العرض والاول من العروض وهو على هذا المعنى مايظهر الشك و يبرزه لمن يريده ومقابلته للوجه الثانى وهومما تذكر فى معرض الشك لانه كما عرفت ان الجواب لمن يتردد فى الحكم فالسائل شاك باعتبار ان المراد بمعرض الشك فى صورة غير السؤال بقاعدة اذاقوبل العام بالخاص يراد به ماوراء الخاص وجه ذكر الوجه الثانى مع دخوله فى الثالث اهتمام بشانه وتنبيها على كثرته والافاوا كتفى بقوله وتذكر فى معرض الشك لكفى ولم يتعرض للانكار اكتفاء بماسيأتى التصريح به فى كلام المبرد ولم يكتف بماسيجئ التصريح بجواب سائل لما اشرناه من كثرة استعماله وشهرة دورانه قيل وانما لم يذكر الانكار لان كلمة ان بانفرادها لايجئ لرد الانكار كما يدل عليه مانقل عن المبرد انتهى وهو مخالف لماثبت فى علم المعانى من انها لرد الانكار ان كان ضعيفا اكتفى فى التوكيد بان كقوله تعالى حكاية عن الرسل عيسى عليه السلام اذ كذبوا فى المرة الاولى • انا اليكم مرسلون • واذاقوى الانكار لم يكتف بها بل يزاد فى التوكيد كقوله تعالى حكاية عنهم • قالوا ربنا يعلم انا اليكم لمرسلون • فالعجب ان هذا مع كونه مصرحا به فى كلام القوم سلفا وخلفا كيف يغفل عنه وكلام المبرد يدل على ان مجيئه لرد الانكار ولام الابتداء يؤكد ذلك فلولم يكن كذلك لكان نقله هنا عبثا اذالكلام فى بيان احوال ان لام الابتداء وايضا يلزم من كلام ان لام الابتداء بانفرادها لايجئ للتأكيد ولم يذكر المصنف ان ان فيما نحن فيه بعد كونها تأكيدا للنسبة لجواب سؤال اوفى معرض الشك والظاهر هوالثانى لانه لمابولغ فى خبره عسى ان يشك فيه بل ان يستنكر والشك لايلزم ان يوجد بالفعل ولذاقال وتذكر فى معرض الشك وكذا الانكار (مثل قوله و يسئلونك عن ذى القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكرا انا مكناله فى الارض) الآية مثال للاجوبة ٢ اولمعرض الشك بالاعتبارين وكذا قوله تعالى (وقال موسى يافرعون انى رسول من رب العالمين) الآية اوالاول مثال للاجوبة والثانى لمعرض الشك قوله تعالى (انامكناله فى الارض) وان كان مقول القول وانه يستلزم ان يكون ذوالقرنين مأمورا بان يقال انا مكناله لكنه حكاية عن الله تعالى كقوله تعالى • ونحشرهم يوم القيمة • الآية بعد قوله تعالى • قل كفى بالله • الآية على تقدير كونه مقول القول * **قوله** (قال المبرد) روى انه قال ابو العباس المبرد للكندى المتفلسف حين قال له انى لاجد فى كلام العرب حشوا تقول (قولك عبدالله قائم اخبار عن قيامه) ثم تقول (وان عبدالله قائم جواب سائل عن قيامه) ثم تقول (وان عبدالله لقائم جواب

٢ ولم يذكر القسم لظهوره اولان الاخيرين كنظير مانحن فيه دون القسم عبد

٢٣ والذين يؤمنون بما انزل اليك الخ على ماقبله كما عرفت مبنى على التعريض المدرج له فى جملة الجمل الاربع المتقدمة الموقة لمدح الكتاب بصفة الكمال المصحح للعطف ولامدح للكتاب فى مضمون جملة ان الذين كفروا حتى يشركها العطف للجملة المعطوف عليها فيما سبقت هى له اذلامدح له فى وصفه بانه لاينجع للمصممين على الكفر حتى يتناسب الجملتان فى الغرض فهما ايضا على حد لامجال فيه للعاطف اقتصر رحمه الله فى نكتة ترك العطف على التباين فى الغرض ولم يتعرض للتباين فى الاسلوب وقد ذكره صاحب الكشاف فلعله رحمه الله نظر الى ان العمدة فى وصل الجملتين بالواو وجود الجامع المعنوى بينهما وتناسب الجملتين فى الغرض جامع معنوى معتد به يحسن به عطف الثانية على الاولى بخلاف الاسلوب فانه امر لفظى فكثيرا ما يغيرون اسلوب المعطوف عن سنن المعطوف عليه لنكتة داعية اليه ولما كان التباين فى الاسلوب غيرضار للعطف اذاكان بينهما جامع مصحح للعطف لم يجعله من اسباب القطع

قوله وهى بعد باقية اى الخبرية المقتضية للرفع قبل دخول ان باقية بعد دخولها فرفع بعد دخولها ايضا بحكم الاستصحاب لوجود مقتضى الرفع والاستصحاب ابقاء الشئ على ماكان عليه فقضية منصوب على المفعول له ان كان من قضى بمعنى حكم اى حكما للاستصحاب اومفعول مطلق اى مقتضية للرفع اقتضاء للاستصحاب (سلكوتى عبد)

قوله لتخلفه منها فى خبركان اى لتخلف الرفع من الخبرية فى خبر كان فلو كان رفعه للخبرية بلا شرط شئ لكان الرفع موجودا مادام الخبرية موجودة ولما تخلف الرفع فى بعض مواضع وجود الخبرية علم ان علة الرفع بعد دخول ان هى الحرف لاالخبرية والعلة قبل دخولها هى الخبرية لكن بشرط التجرد عن العوامل اللفظية والتخلف فى خبر كان لفقد شرط تأثير علة الرفع وهو التجرد

قوله ولذلك يتلقى بها القسم اى لاجل كون فائدتها تأكيد النسبة يتلقى بكلمة ان التى للقسم اذ المراد بالقسم تأكيد النسبة فى الحكم المحلوق عليه وهو يناسبه فى افادة التأكيد

قوله ويصدر بها الاجوبة اى اجوبة الاسئلة فان المخاطب اذاكان مترددا طالبا للحكم حسن تقوية الحكم الملقى اليه بمؤكد فتأكيد الحكم فى خطاب السائل استحسانى وفى خطاب المنكر واجب فقوله عزوجل انامكناله فى الارض مثال لماتصدر بالاجوبة لوقوعه فى جواب السائل وقول موسى انى رسول من رب العالمين مثال لمايذكر فى معرض الشك بناء على ان فرعون شاك فى رسالة موسى لامنكر لها لماشاهد منه معجزة دالة على صدقه

منكر لقيامه) فاجاب المبرد بانه لاحشو فى كلامهم وفيما نزل على لغتهم بل الحشو فى ابن اخت خالتك حيث ضيع عمره فيما لايعنيه وذهل عن دقايق العلوم الادبية وحاصل جوابه ان حال المخاطب معتبر فى الكلام الملقى اليه فان كان خالى الذهن لم يحتج الى التأكيد وهو قول الاول وان كان مترددا فى الحكم سائلا عنه حسن التوكيد كما هو القول الثانى وان كان منكرا وجب توكيده وهو القول الثالث وقد فصل ذلك فى موضعه * **قوله** (وتعريف الموصول اما للعهد) اشار الى ان اسم الموصول تعريفه كتعريف ذى اللام فى كونه للعهد تارة وللجنس اخرى والجنس اما ان يراد به الجنس من حيث هو هو اومن حيث تحققه فى ضمن جميع الافراد اومن حيث تحققه فى ضمن بعض الافراد سواء جعلت من المعرف باللام كما ذهب اليه شرذمة اولا كما عليه المحققون والمراد بالموصول فى كلامه الموصول المذكور المعهود فى هذا المقام فلا يتناول سوى الذى وتصاريفه وتناوله بماسوى الذين مع انه مذكور لانه لاقائل بالفصل فلاعدول عن كلام الكشاف وهو قوله والتعريف فى الذين لانه هو مراد المصنف بقرينة قوله (والمراد به ناس باعيانهم) لان غرضه ليس بيان القاعدة حتى يراد الشمول عبارة بل شموله لتصاريف الذى باسرها امابالاشارة اوبدلالة النص فكلام الشيخين فيه سيان لكن كلام المصنف اوفق لكلام المحققين حيث اضاف التعريف الى الموصول بخلاف قول الكشاف ولعل لهذا عدل عنه وقيل ولايخفى مافيه معرضا على تحقيقه قدس سره فان تخصيص الذى اوتصاريفه دون من وما مما ليس فيه آل لاوجه له واعاداه له ظاهر كلام الكشاف والتعريف فى الذين ولذا عدل عنه المصنف الى قوله تعريف الموصول اشارة الى ان الزمخشرى انما اقتصر عليها لانها ام الباب انتهى فحمل الموصول فى كلام المص على مطلق الموصول وجعل ماومن محتملا للاقسام التى فى ذى اللام وهذا غفلة من قوله والمراد به ناس باعيانهم (كابى لهب وابى جهل والوليد بن المغيرة) واحتمال ماومن ونحوهما مما ليس فيه ال الى تلك الاقسام مطلوب البيان من العلماء الاعيان * **قوله** (واحبار اليهود) لايعرف بهذا اعيانهم كما عرف ابولهب ونظرائه من المشركين باعيانهم الان فقال انهم ايضا معلومون باشخاصهم لكن عبر بهم روما للاختصار وفيه مافيه والوجه فى كونهم معهودين هوان هؤلاء الكفرة هم المشهورون بالكفر وايذاء الرسول عليه السلام فهم بذلك كالحاضر فى الذهن وكالمعلوم المخاطب وهذا المقدار كاف فى العهد الخارجى ٣ فهى تدل على عدم نفع انذارهم بعبارتها وعلى عدم نفع غيرهم بدلالتها فهى شاملة عامة الى جميع المصرين على الكفر الى يوم الحشر قدم التعريف العهدى لانه الاصح رواية ودراية وانه لايحتاج فيه مايحتاج فى الجنس * **قوله** (اوللجنس متناولا) فيدخل هؤلاء المعهودون دخولا اوليا نقل عن ابن مالك فى شرح التسهيل انه قال المشهور عند النحويين تقييد جملة الصلة بكونها معهودة وذلك غيرلازم وذلك لان الموصول قد يراد به معهود فتكون صلته معهودة وقد يراد به الجنس فتوافق صلته كقوله تعالى ٭كمثل الذى ينعق بما لايسمع٭ وقد يقصد تعظيم الموصول فتبهم صلته كقوله فان استطاع اغلب وان يغلبه الهوى فمثل الذى لاقيت يغلب صاحبه انتهى واختار الشيخان ماقاله ابن مالك لكن قال شراح الرسالة الوضعية ان الموصول موضوع بوضع عام لمعنى شخصى معين بنسبة جملة خبرية اليه وانه لابد من كون انتسابها معهودا بين المخاطب والمتكلم فان اريد به معنى كلى فانما لتنزيله منزلته كما فى الاشارة فهذا معنى مجازى حاصله ان الموصول ليس بكلى بل المراد به شخص فلا يصح ان يراد به الجنس وقد قيل انه ليس المراد بالعهد فى كلام النحاة معناه المشهور بل مطلق الحضور الذهنى باى وجه كان وهو جار فى جميع المعارف ولذا حصر بعض النحاة معنى ال فى العهد والجنس وبالجملة ان اريد بتعريف الموصول العهد الخارجى فهو حقيقة على تقدير كونه موضوعا للخصوصيات باعتبار وضع عام ومجاز دائما على تقدير كونه موضوعا للامر العام بشرط استعماله فى جزئياته وان اريد بتعريفه الجنس سواء كان للاستغراق اوللعهد الذهنى فيكون مجازا واما ارادة الحقيقة به من حيث هى هى فلامساغ هنا اذ الاصرار على الكفر من خواص الافراد * **قوله** (من صمم على الكفر وغيرهم) اى استمر عليه الى موته لتعلق علمه تعالى كذلك وحاصله من علم الله انه يموت على الكفر وليس المعنى من صمم وعزم على الكفر اذ كل كافر فى حال كفره كذلك لكن بعضهم يختار الايمان بتوفيق الله تعالى فهم مخرجون عن الحكم المذكور * **قوله** (فخص منهم غير المصرين بما اسند اليهم) اى اخرج على التضمين اوعلى التجوز به والاحق العبارة فخص المصرون والظاهر من لفظ خص ان المراد بالجنس الاستغراق فيكون الذين عاما شاملا

٣ وقيل ويجوز ان تكون القرينة ما اسند اليه وهو استواء الانذار وعدمه وهذا بناء على ان القرينة قد تكون متأخرة عن سماع اللفظ كقرينة الموصول وهى صلته فاندفع ماقيل يرد عليه ان القرينة لابد ان تكون مقارنة بسماع اللفظ وههنا متأخرة عنه ولعله لهذا صدره بقوله ويجوز المشعر بضعف الكلام انتهى ﻣﻪ (عبد الرحمن الآمدى ﻣﻪ)

قوله قولك عبد الله قائم اخبار عن قيامه وذلك عند القائه الى مخاطب خالى الذهن عن الحكم واما اذا لم يكن خالى الذهن عنه فاما ان يتردد فيه او ينكره ففى الاول حسن توكيد الحكم فيقال ان عبد الله قائم وفى الثانى وجب ويزاد التأكيد بزيادة الانكار فيقال ان عبد الله لقائم (شهاب ﻣﻪ عصام ﻣﻪ)

قوله وتعريف الموصول اما للعهد الخ هذا بعينه كلام صاحب الكشاف بتغيير يسير قال والتعريف فى الذين كفروا لجواز ان يكون للعهد وان يراد بهم ناس باعيانهم كابى لهب وابى جهل والوليد بن المغيرة واضرابهم وان يكن للجنس متناولا كل من صمم على كفره تصميما لايرعوى بعده وغيرهم ودل على تناوله للمصرين الحديث عنهم باستواء الانذار وتركه عليهم قال القطب فى شرحه اعلم انه اخبر عن الذين كفروا مطلقا بانه لاينفعهم الانذار وهذا على ظاهره فيه شئ لان بعض الذين كفروا اسلموا فلا يكون جميع الذين كفروا كذلك فتارة حمل اللام على العهد واخرى على الجنس المستعمل فى البعض فهم من وجه الجواب بانه يجوز ان يكون التعريف للعهد ويراد ناس باعيانهم وحينئذ لااشكال ويجوز ان يكون التعريف للجنس ويكون اللفظ عاما متناولا لكل من صمم وغيرهم لكن المراد به المصرون وقرينة ذلك الاخبار عنهم باستواء الانذار وتركه ومنهم من قال حمل قول صاحب الكشاف على المطلق والمقيد اظهر من الحمل على العام والخاص يدل عليه قوله فى تفسير قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ارادا ذوات الاقراء فان قلت كيف جاز ارادتهن خاصة واللفظ يقتضى العموم قلت بل هو مطلق فى تناول الجنس صالح لكله وبعضه فجاء فى احد ما صلح له كالاسم المشترك وذلك ان دليل الخصوص عند الحنفية جملة مستقلة بنفسها نص عليه البزدوى فعلى هذا ان الذين كفروا لفظ مطلق يتناول كل من صمم على الكفر ومن لم يصمم ودل على تناوله المصرين حديث الاستواء هذا ماذكروا واقول اللفظ المطلق فى اصطلاح الاصوليين هو النكرة فى سياق الاثبات فليس شئ من المعارف بمطلق بل مراده بالمطلق ههنا ما فسره به قوله صالح لكله وبعضه وتحقيق كلامه ان الجمع المعرف تعريف الجنس معناه جماعة الاحاد وهو اعم من ان يكون جميع الاحاد او بعضها فهو اذا اطلق احتمل العموم والاستغراق واحتمل الخصوص والحمل ٢٢

لجميع الكفرة بحسب المفهوم وخص منه بعض مايتناوله وغير المصرين والمخصص النص الدال على ان من تاب منهم منتفعون بالانذار والقرينة ما اسند اليه وهذا مراد المص بقوله فخص عنهم غير المصرين بما اسند اليه حيث لم يجعل المسند اليه مخصصا بل سبب التخصيص وقرينته والقول بان المخصص يجوز ان يكون العقل راجع الى ماذكرناه اذ العقل اذا خلى وطبعه لايكون مخصصا هنا بل بمعونة النص المذكور ودليل الخصوص يجوز ان يكون متصلا بالعموم اومنفصلا عنه عند الشافعى وهو مذهب المصنف وعند علمائنا الحنفية يجب ان يكون متصلا به فى المخصص المقيد دون المطلق وهنا مقيد فالوجه عندنا ان المخصص هنا هو العقل بمعونة النص كما اشرنا اليه وعند المصنف اما النص المذكور اوالعقل بمعونته وبهذا يخرج الجواب عن اشكال وهو انه كيف يكون الخبر مخصصا اذ اسلم فيه العموم والخصوص والاصوليون حصروا المخصص الغير المستقل فى الاستثناء والصفة والغاية والبدل والشرط لماعرفت من ان المخصص هو المستقل ويندفع به اشكال آخر ايضا وهو تعيين المخبر عنه بمفهوم الخبر بناء فى ماتقرر من ان المخبر عنه لابد ان يكون متعينا عند المخاطب قبل مجئ الخبر حتى يفيد الكلام الملقى اليه فالاخبار بثبوت مفهوم الخبر للمخبر عنه متوقف على تعيين المخبر عنه قبل ورود الخبر فلو توقف تعيين المخبر عنه على ورود الخبر لزم الدور لماعرفت من انه متعين قبل مجئ الخبر على انه ان اراد بتعيين المخبر عنه قبل مجئ الخبر تعينه بخصوصه فغير مسلم والمسند كون اللفظ المشترك مخبرا عنه كالعين مثلا باعتبار تعين كل واحد من معانيه عند السامع وعدم تعين واحد منها بخصوصه لايضر فان العين كون المراد به ينبوعا مستفاد من جارية فلا محذور فيه وان اراد تعينه فى الجملة فسلم لكن لايضرنا فان كل واحد من الكل والبعض مفهوم عند المخاطب على وجه الترديد وهو موقوف عليه للخبر والمعلومية بوجه ما عند المخاطب كاف وارادة واحد منهما بخصوصه موقوفة على مجئ الخبر فلا دور وقيل فى كلام المصنف حيث قال من صمم بدون لفظ كل كما فى الكشاف اشارة الى ان المراد بالجنس الجنس من حيث وجوده فى ضمن بعض الافراد فيكون تعريف الذين عهدا ذهنيا لا استغراقا فيكون من قبيل ذكر المطلق المتناول لكل بعض على سبيل البدل وارادة المقيد بقيد الاصرار من حيث ان الخبر يدل على التقييد لان حمله على الاستغراق ثم تخصيصه تطويل بلا طائل ونقل عنه قدس سره انه مختاره ولايخفى ان التخصيص مستعمل فى قصر العام على بعض مايتناوله دون تقييد الاطلاق حيث قال المص فخص منهم علم انه حمل الموصول على الاستغراق والعموم وايضا انه ليس المراد بالذين هنا البعض الغير المعهود فلا يحسن بل لايصح حمله على الجنس باعتبار الغير المعلوم المسمى العهد الذهنى والحمل على العموم ثم التخصيص يفيد عمومه على المصرين عن آخرهم بحيث لايشذ فرد منهم نصا وقطعا فهو طائل اى طائل بخلاف الحمل على الاطلاق والتقييد كما لايخفى على من له طبع سديد واستوضح بقوله تعالى ٭فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما٭ الآية وبسائر الالفاظ العامة المخصصة فهل يقال انه تطويل بلا طائل مع انه لايخلو عن نكتة وهنا كذلك والقول بان الحمل على الاطلاق ممكن هنا دون سائر الالفاظ العامة ضعيف اذ لايحسن الاطلاق هنا كما مر وايضا بعض النصوص حمله على الاطلاق ممكن مع انه محمول على العموم وايضا المطلق مادل على فرد شايع وقيل مادل على الماهية بلاقيد فيراد به فرد شامل لكل فرد على سبيل البدل لا على الشمول فاذا حمل الجنس على العهد الذهنى الذى كالنكرة يراد به فرد من المصرين متناول لكل فرد منهم على سبيل البدل والمقصود تناوله على سبيل الشمول وهذا تفصيل ما اجملناه اولا واما البحث عن جعل الجنس عاما مخصوصا مع ان الزمخشرى لم يذهب الى العموم فى مثله وانما يقول بالاطلاق الى آخر البحث الذى اورده بعض فتطويل بلا طائل * **قوله** (والكفر) اى بضم الكاف (لغة ستر النعمة) اى الستر المتعلق بالنعمة ويعبر عنه بالكفران والمراد بالستر عدم الشكر فالستر معنوى اوعدم التحديث فان تحديث النعمة من جملة تشكرها وبالجملة المراد بسترها عدم اظهارها الذى يليق به (واصله الكفر بالفتح وهو الستر) مطلقا بدون التقييد بالنعمة وانما جعله اصلا لانه عام مطلق والمضموم خاص مقيد والظاهر ان العام المطلق اصل للخاص المفيد وقيل ان كلا منهما لغة اصلية لان الصحاح قال الكفر ضد الايمان والكفر ايضا جحود النعمة وهو ضد الشكر والكفر بالفتح التغطية انتهى ومانقله حجة عليه لاله ودليل للمصنف (ومنه) اى من اجل انه مطلق الستر (قيل للزارع) كافر لستر البذر فى الارض (والليل كافر) لستر الاشياء بظلمته فهو مشتق من الكفر بالفتح لابالضم (والكمام) جمع كم بكسر الكاف فيهما

٢٢ على واحد منهما يتوقف على القرينة كما فى المشترك وكلامه ههنا ان اللفظ بحسب اطلاقه يجوز ان يكون عاما لكن قرينة الخصوص قائمة ولاشك ان هذا مخالف لماتقرر عند ائمة الاصول لكنه الذى ذهب اليه صاحب الكشاف وصاحب المفتاح ومن تبعهما وقال صاحب الكشف وجه كونه للعهد ان هؤلاء واضرابهم اعلام فى الكفر فهم كالحاضرين فى الذهن اذا اطلق اللفظ التفت الخاطر اليهم اولا والاظهر الثانى لشمول اللفظ نعم الخبر عنه سواء اولا يؤمنون على اختلاف الوجهين دل على ان المراد المصرون فقط وهو المراد بقوله ودل على تناوله المصرين بارادتهم وحدهم من اللفظ وفى قوله متناولا كل من صمم وغيرهم دون ان يقول صالح التناول لهم ولغيرهم اشعار بانه جعل عاما خصه قرينة الاخبار بما يلزم الاصرار ويستلزمه من باب قوله ٭ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا٭ وقوله ٭والله على كل شئ قدير٭ لامطلقا قيد به لايؤمنون وان لم يكن من مذهبه ان يجب عمومه لقوله فى سورة الطلاق فى قوله تعالى ٭اذا طلقتم النساء٭ لاعموم ولاخصوص فى النساء ولكنه اسم جنس للاناث من الانس وهذه الجنسية معنى قائم فى كلهن وفى بعضهن فجاز ان يراد بالنساء هذا وذاك فاذا قيل لعدتهن علم انه اطلق على بعضهن وهن المدخول بهن من المعتدات بالحيض اقول هذا الذى ذكروه وفى هذا المقام كما ترى لايخلو عن تكلف فان محصول كلام القاضى وصاحب الكشاف رحمهما الله ان التعيين للمخبر عنه انما جاء من مفهوم الخبر والمقرر الثابت فى علم العربية وقانون الاستعمال ان المخبر عنه لابد ان يكون متعينا عند المخاطب قبل مجئ الخبر حتى يفيده الكلام الملقى اليه فالاخبار ثبوت مفهوم الخبر للمخبر عنه متوقف على تعيين المخبر به عند المخاطب قبل ورود الخبر فلو توقف تعيين المخبر عنه عنده على ورود الخبر يلزم الدور فالاولى عندى ان يكون هذا من باب اسناد حكم البعض الى الكل على طريقة بنو فلان قتلوا زيدا والقاتل واحد منهم

قوله واصله الكفر بالفتح وهو الستر فهو بالفتح عام فى مطلق الستر وبالضم خاص فى ستر النعمة كمام الثمرة غلافها وغطاؤها

قوله وفى الشرع انكار ما علم بالضرورة مجئ الرسول به قيد الضرورة للاحتراز عن انكار احكام المجتهد فيها فان انكار الاجتهادات ليس بكفر ومنكرها لايكفر قال محى السنة والكفر هو الجحود واصله من الستر ومنه سمى الليل كافرا لانه يستر الاشياء بظلمته وسمى الزارع كافرا لانه يستر الحب بالتراب والكافر يستر الحق بجحوده والكفر على اربعة انحاء كفر انكار وكفر جحود وكفر عناد وكفر نفاق فكفر الانكار هو ان لايعرف الله اصلا ٢٢

وعاء الطلع وتغطية النور (الثمرة كافور) وزنه فاعول مبالغة فى الكافر المشتق من الكفر بالفتح والكافور ايضا اسم طيب معروف الا انما ذكره المصنف هو المعروف فى اللغة الفصيحة القديمة وهو اسم جنس جامد ومن قال انه مبالغة فى الكافر فقد وهم كذا قيل وما المانع من ذلك وهو من اوزان المبالغة مع انه دال على الذات مع الصفة * قوله (وفى الشرع انكار ماعلم بالضرورة مجئ الرسول به) هذا مذهب الشافعى لانه منقول عن الامام الغزالى واختاره المصنف والمراد بالضرورة ماعلم واشتهر حتى عرفه الخواص والعوام كالصلوة وتحريم الخمر ونحوهما فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه لايعرفه الا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب ونحوه فليس بكافر ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا لانص فيه ففى الحكم بتكفيره خلاف وليس يكفر جاحد المجمع عليه على اطلاقه بل من جحد مجمعا فيه نص وهو من الامور الظاهرة التى يشترك فى معرفتها الخواص والعوام كذا نقل عن النووى فى الروضة كما قيل وقال ابن الهمام فى المسايرة الحنفية لم يشترطوا فى الاكفار سوى القطع بثبوت ذلك الامر الذى تعلق به الانكار الابلوغ العلم به حد الضرورة ويجب حمله على ما اذا علم المنكر بثبوته قطعا لان مناط التكفير التكذيب او الاستخفاف انتهى وفهم منه ان المنكر اذا لم يعلم بثبوته قطعا فلا يكفر ويعذر بالجهل كمن انكر فرضية الصلوة لجهله بها يلزم منه عدم اكفاره وكذا وجوب الصوم والزكوة ونحوهما وما فهم من كلامهم انه انكار ماعلم بالضرورة انه من الدين كفر والجهل ليس بعذر والافليس بكفر والجهل عذر مثل انكار رؤية الله تعالى وكونه تعالى عالما بعلمه وانه تعالى خالق لافعال العباد فان انكار مثل ذلك ليس بكفر عند المتكلمين وان نقل التكفير عن بعض الفقهاء وبالجملة ان من انكر شيئا مما علم بالتواتر انه عليه السلام جاء به وانه من الدين فهو كافر ومن انكر الاحكام الاجتهادية وماثبت برواية الآحاد فلا يكون كافرا وهذا التعريف غير شامل للشاك والخالى الذهن والجواب ان هذا التعريف للنوع المكفر من الكفر لا لمطلق الكفر او المراد بالانكار الجهل فيتناول الشك والخلوعن الذهن والعارف الذى هو ليس بمصدق فى حكم المنكر لان معرفته ملحقة بالجهل عند الشرع والا فينتقض التعريف بالمصدق الذى صدر منه امارة التكذيب كما سيجئ وينكشف منه جواب آخر وهو ان ترك الشاك والخالى الاقرار مع القدرة عليه امارة التكذيب فهما من المنكرين شرعا فالمراد بالانكار الانكار شرعا فلا نقض بهما لكن التعريف بعدم التصديق عمن من شانه التصديق اولى لسلامته عن التكلف فعلى هذا التقابل بين الايمان والكفر تقابل العدم والملكة وعلى الاول تقابل التضاد * قوله (وانما عد لبس الغيار) بكسر الغين المعجمة وفتح الياء المثناة التحتية تليها الف وآخره راء مهملة نقل عن شرح المهذب ان الغياران يخيطوا على ثيابهم الظاهرة مايخالف لونه لونها كان تكون الخياطة على خارج الكتف (وشد الزنار ونحوهما) كتفاح خيط غليظ يشد على اوساطهم خارج الثياب وقيل خيط مجتمع غليظ فيه الوان تشد فى الوسط فوق الثياب وقيل الغيار قلنسوة طويلة كانت تلبس قبل فى ابتداء الاسلام وهى الآن من شعار الكفرة ولعله اطلع على ذلك فى كلام الثقات وانما سمى الغيار لانه يتغاير به اهل الذمة اولمغايرة لونه للون ماخيط عليه وانما لم يسم به الزنار لان الاطراد فى وجه التسمية ليس بشرط قال فى القاموس الغيار علامة اهل الذمة كالزنار وفى تعبيره باللبس والشد تفنن وتنبيه على المغايرة * قوله (كفرا) اى فى الشرع (لانها تدل على التكذيب فان من صدق الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لايجترئ عليها ظاهرا) اى دلالة ظنية فلو قال امارة التكذيب لكان اوضح والمعنى وانما ذلك كفر اى فيما بينه وبين الله تعالى سواء كان لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيقته اولم يكن لتعظيمه بل للهزل واللعب بل المتبادر من كلام المصنف هو الاخير لان الاول الكفر وحيث قال (لا لانها كفر فى انفسها) علم ان مراده هو الاخير قال صاحب الواقف ان من صدق بما جاء به النبى عليه السلام ومع ذلك سجد للشمس ينبغى ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وتبعه قدس سره فى شرحه حيث قال ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله تعالى داخل فى حقيقة الايمان ثم قال بعد صحيفة ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيقته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى انتهى ولا يخفى ان ذلك مخالف لكثير من اقوال المشايخ وفى شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارات التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذى لايقارن شيئا من امارات التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى وان استخفاف

٢٢ ولا يعترف به وكفر الجحود وهو ان يعرف الله بقلبه ولا يقر بلسانه ككفر ابليس قال الله تعالى فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به وكفر العناد ان يعرف بقلبه ويعترف بلسانه ولا يدين به ككفر ابى طالب حيث يقول

* ولقد علمت بان دين محمد *
* من خير اديان البرية دينا *
* لولا الملامة اوحذار مسبة *
* لوجدتنى سمحا بذاك مبينا *

واما كفر النفاق فهو ان يقر باللسان ولا يعتقد بالقلب وجميع هذه الانواع من لقى الله بواحد منها لا يغفر له

قوله وانما عد لبس الغيار الخ الغيار بالكسر علامة اهل الذمة

قوله نعت به كما نعت بالمصادر المقصود بالنعت بالمصدر المبالغة فى الوصف روى عن صاحب الكشاف الوصف بالمصدر نحو رجل صوم ورجل عدل على وجهين ان يقدر مضاف محذوف اى ذوصوم وذو عدل وان يجعل انه تجسم من الصوم والعدل مبالغة والمبالغة ههنا افادة ان الانذار وعدم الانذار نفس السواء

قوله قال الله تعالى • الى كلمة سواء بيننا وبينكم اورد صاحب الكشاف للاستشهاد مع هذه الاية آية اخرى فى اربعة ايام سواء للسائلين ولم يورد القاضى رحمه الله تلك الاية فلعل عدم ايرادها لان فى اعراب سواء قراءتين النصب والجر والاستشهاد انما هو على القراءة بالجر دون النصب لان القراءة بالنصب مبنية على ان يكون مفعولا مطلقا لفعل مقدر اى استوت سواء فح يكون خارجا عما نحن فيه ولما كان صلاحه للاستشهاد محتملا لم يذكره

قوله والفعل انما يمتنع الاخبار عنه اذا اريد به تمام ماوضع له لما حكم بان انذرتهم ام لم تنذرهم مرفوع المحل بانه فاعل او مبتدأ وعلى التقديرين يلزم ان يكون الفعل مسندا اليه ومخبرا عنه توجه عليه ان الفعل مسند وخبر وانما يمتنع ان يكون مسندا اليه ومخبرا عنه فدفع الشبهة بقوله والفعل انما يمتنع الخ فقوله كقوله تعالى • واذا قيل لهم امنوا • تمثيل لما اريد به اللفظ وقوله تعالى • يوم ينفع الصادقين صدقهم • وتسمع بالمعيدى خير مثالان لما اريد به الحدث فان ينفع مجرور المحل على انه مضاف اليه ليوم لان ينفع وان كان فى صورة الفعل لكن المراد به الحدث اى المصدر وتقديره يوم نفع الصادقين وتسمع فى محل الرفع على انه مبتدأ وخبره خير اذ التقدير سماعك بالمعيدى خير واما وقوعه فى صورة الفعل فلايهام معنى التجدد قال صاحب الكشاف فان قلت الفعل ابدا خبر لا مخبر عنه فكيف صح الاخبار عنه فى هذا الكلام قلت هو من جنس الكلام المهجور فيه جانب اللفظ الى جانب المعنى وقد وجدنا العرب يميلون فى مواضع من كلامهم ٢٢

الشريعة كفر مع ان قلب المستخف مطمئن بالايمان وان اهل الكتاب يعرفون الحق مع انهم كافرون بالاتفاق لتركهم الاقرار ٢ مع التمكن عليه فلو كان التصديق المقارن لامارات التكذيب معتدا به لكانوا مؤمنين عند الله تعالى فما هو جوابكم فهو جوابنا وترك الاقرار على وجه الاباء حين الطلب كفر وان لم يعد الاقرار ركنا مع ان قلبه مطمئن بالايمان اللهم الا ان يقال ان هذه المسئلة مختلف فيها وليس بعض المنهيات فعلا كالزنى وشرب الخمر وقتل النفس بغير حق اوتركا كترك الصلوة والصوم ونحوهما امارات التكذب لان الشارع لم يجعل نحو ذلك كذلك وعلمه مفوض اليه * قوله (واحتجت المعتزلة بما جاء فى القرآن بلفظ الماضى على حدوثه) عادة الشيخين ذكر اللطائف والمزايا فى مواضع شتى والبحث بانه ليس هذا اول ماض وقع فى التنزيل وقد سبق انعمت ورزقنا من سوء البحث والمراد بلفظ الماضى لفظه الدال على معنى المضى بقرينة قوله (لاستدعائه سابقة المخبر عنه) فالقول بان الاحتجاج لا يدور على لفظ الماضى بل على معناه من طغيان الفكر على حدوثه اى حدوث القرآن بمعنى الكلام اللفظى وانكروا الكلام النفسى القديم القائم بذاته تعالى ومدعاهم هذا المجموع لا الاول وحده كما توهم من ظاهر العبارة فان حدوث الكلام اللفظى مما اتفق عليه بيننا وبين المعتزلة قال النحرير فى شرح العقائد النسفية وتحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسى انتهى فمعنى قوله واحتجت المعتزلة احتجت على ان القرآن لا يكون قديما بل يكون حادثا فقط لانه لو كان ازليا لزم الكذب فى اخباره تعالى عنه علوا كبيرا فالتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الاخبار بطريق المضى كثير فى كلامه تعالى مثل قوله تعالى • ان الذين كفروا • الآية وقوله تعالى • انا ارسلنا نوحا • الآية وصدقه يقتضى سبق وقوع النسبة الخارجية على وقت الاخبار وهو الازل ان قيل بقدم القرآن ووقت النزول على تقدير كونه حادثا لكن سبق شئ على الازل غير متصور فلو كان ازليا يلزم الكذب فاذا ابطل كونه ازليا تعين انحصاره فى الكلام اللفظى الحادث وليس المقصود ابطال احد الامرين واثبات الآخر بدله بل الغرض حصر القرآن فى الكلام اللفظى الحادث ونفى الكلام النفسى القديم لما نقلناه عن النحرير التفتازانى ولظهوره تساهل المصنف فى تحريره ومعنى قول المصنف لاستدعائه سابقة الخ ما اوضحناه فان سابقة مصدر مثل باقية اى سبق مخبر عنه والمراد بالمخبر عنه النسبة الخارجية التى تذعن وتصدق بها لا المحكوم عليه كما هو المشهور والتعبير عنها به مجاز للمصاحبة ولعل اختيار ذلك للتنبيه على انه كما يقتضى سبق وقوع النسبة يستدعى ايضا سبق المحكوم عليه بل المحكوم به على وقت الاخبار * قوله (واجيب بانه مقتضى التعلق وحدوثه لا يستلزم حدوث الكلام كما فى العلم) اى الاستدعاء المذكور مقتضى التعلق اى مقتضى تعلق كلامه الازلى بالمخبر عنه لما انكرت المعتزلة الكلام النفسى الازلى وحصر الكلام فى اللفظى الحادث بالشبهة المذكورة اجاب اصحابنا بانه ان اردتم ان المضى يقتضى سبق وقوع النسبة انه يقتضى سبقه على الكلام الازلى فيلزم المحذور فلا نم ذلك اذ صفاته تعالى كذاته لما لم تكن زمانية يستوى جميع الازمنة بالنظر اليها استواء جميع الامكنة فالماضى والحال والمستقبل كل منها حاضر عنده فلا تغير اصلا وان اردتم انه يقتضى سبقه على تعلقه فهو مسلم لكن لا يلزم المحذور لان حدوث التعلق لا يستلزم حدوث المتعلق بالكسر كالعلم فانه صفة قديمة وله تعلق حادث كما ان له تعلقا قديما فكما ان حدوث تعلقه لا يستلزم حدوث متعلقه لا يستلزم حدوث تعلق الكلام حدوث تعلقه ايضا فبطل نفى الكلام النفسى وحصر الكلام على الكلام اللفظى لكن هذا على مذهب من قال ان الكلام النفسى الازلى لا ينقسم فى الازل الى الامر والنهى والخبر كما اختاره سعيد ابن القطان من الاشاعرة بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واختاره المصنف هنا لسلامته عن الاشكال واما الاعتراض عليه بانه اذا كان الازلى مدلول اللفظى لزم ان يكون متعددا بتعدد اللفظى ومن ثمه ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات فدفوع بان مدلولات اللفظ وان كانت متغايرة لكن ليس ذلك عين المعنى القديم النفسى بل دلالة الكلام اللفظى عليه من قبيل دلالة الاثر على المؤثر كذا فهم من تقرير الفاضل الخيالى وصرح بكون دلالته عليه دلالة عقلية مولانا حسن چلبى فى حاشية التلويح وانت خبير بان الكلام النفسى صفة شخصية يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها فلا اشكال بانه يلزم على حدوث تعلقاته وجود جنس الكلام بدون الانواع وهو مستحيل قيل واما على ماذهب اليه الشيخ الاشعرى من تنوعه الى الانواع الخمسة فى الازل وان دلالته عليه دلالة الموضوع

٢ وفى شرح العقائد ان حصول التصديق للكفار المعاندين المتكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وهو من علامات التكذيب والانكار انتهى ١٢

٢٢ مع المعانى ميلا بينا من ذلك قولهم لاتأكل السمك وتشرب اللبن معناه لايكن منك اكل السمك وشرب اللبن وان كان ظاهر اللفظ على مالا يصلح من عطف الاسم على الفعل ثم كلامه اعلم ان المخبر عنه فى امثال ما وقع فيه الفعل فاعلا او مبتدأ او مضافا اليه هو الحدث المقيد بما قام به فلا يرد ان المخبر عنه هو الجملة لا الفعل وحده

قوله يميلون مع المعانى معناه يميلون ميلا بينا للمعانى اويدورون معها على التضمين اى يميلون مع المعانى ولا يبالون بالالفاظ كما فى قولهم لاتأكل السمك وتشرب اللبن عطفوا الاسم على الفعل تأويل لايكن منك اكل السمك وشرب اللبن هذا التقدير على خلاف ما تعورف عليه فان صاحب الكشاف قال فى قوله تعالى • ولاتلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق • ان الواو بمعنى الجمع اى لاتجمعوا لبس الحق بالباطل وكتمان الحق كذلك معنى المثال المذكور لاتجمع اكل السمك وشرب اللبن لكن معنى تأويلهم بلايكن منك اكل السمك وشرب اللبن يصير فى المآل الى المتعارف عليه الذى هو نهى المخاطب عن الجمع بينهما فان المنهى عنه فى لايكن منك اكل السمك وشرب اللبن وان كان فى الظاهر الاكل والشرب لكنه فى الحقيقة والمعنى المخاطب نهى الاكل والشرب ظاهرا والمقصود نهى المخاطب عن الجمع بينهما على ابلغ وجه على طريقة فلا يكن فى صدرك حرج منه فى معنى لاتحرج انت وقولهم لا ارينك ههنا فى مقام ابعد عنى فان ظاهر المثال الاول نهى للحرج عن ان يكون فى صدر المخاطب والمقصود منه نهى المخاطب عن ان يتحرج على ابلغ وجه وظاهر المثال الثانى نهى المتكلم نفسه عن ان يرى المخاطب عنده والمراد نهى المخاطب عن الحضور عنده على آكد طريق وجه المبالغة هو وروده على سبيل الكناية كما ذكروا فى قوله تعالى • فلا يصدنك عنها من لايؤمن بها • انه نهى الكافر عن ان يصد موسى عنها والمراد نهى موسى عن ان ينصد بصده تنبيها على ان فطرته السليمة لوخليت بحالها اختارها ولم يعرض عنها وانه ينبغى ان يكون راسخا فى دينه فان صد الكافر انما يكون بسبب ضعفه فيه فالمعنى كن راسخا فى دينك وتصلب فيه حتى لايرى الكافر فيك فتورا وضعفا فيه فيصير ما يرى فيك من الضعف سببا لاقدامه على صدك عنه قال صاحب ضوء المصباح هذه الواو تسمى واو الجمع وهو بمعنى مع لان المعنى لاتأكل السمك مع شرب اللبن وله ان يأكل كل واحد منهما على حدة ٢٢

على الموضوع له فالجواب ان ذاته تعالى وصفاته تعالى لما لم تكن زمانية يستوى فيها جميع الازمنة استواء جميع الامكنة فالماضى والحال والاستقبال كل منها حاضر عنده فى مرتبة واختلاف التغيرات بالنظر الى المخاطب لكونه زمانيا رعاية للحكمة فى باب التفهيم انتهى وهذا الجواب جواب آخر عن نفى الكلام النفسى وليس حل ماذكره المصنف لانه نص حدوث التعلق والجواب بازالة التعلقات مغاير له بالبديهة وفهم من هذا البيان ان دلالة الكلام اللفظى على الكلام النفسى كونه دلالة عقلية على مذهب عبدالله بن قطان لا مطلقا كما فهم من النقل المذكور وبهذا البيان ظهر ضعف ماقيل من ان احتجاج المعتزلة على حدوث الكلام اللفظى اقامة الدليل على مالانزاع فيه بيننا وبينهم وهو حدوث الكلام اللفظى فان النزاع بيننا وبينهم انما هو فى اثبات الكلام النفسى ونفيه انتهى لما عرفت من ان مرادهم نفى الكلام النفسى وحصر الكلام على الكلام اللفظى الحادث لا اثبات الكلام اللفظى فقط اذ خلاصة احتجاجهم هو ان كان الكلام الازلى متحققا فاما يستلزم الكذب فى الاخبار بطريق المضى او حدوثه وكلاهما محال لان فثبت ان معنى كونه تعالى متكلما انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى محالها او ايجاد اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم لا بمعنى انه متكلم بكلام قائم بذاته للشبهة المذكورة واجيب بما فصلناه وذهب القاضى العضد تبعا للشهرستانى الى ان مذهب الشيخ انه الفاظ قديمة وافرد لتحقيقه مقالة ذكر فيها ان المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة على القائم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهموا منه ان مراده مدلول اللفظ وانه القديم عنده والعبارات انما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على الكلام الحقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة عنده ولكن ليست بكلام حقيقى الى آخر ماقاله وظن بعض المحشيين ان المصنف اختار فى الجواب ذلك المسلك وقرر ان اللفظ قديم وتعلقه حادث ولا يستلزم حدوث التعلق حدوثه وهو ضعيف اما اولا فلان المصنف صرح فى الطوالع بحدوث الكلام اللفظى واوضحه شارحه الاصفهانى حيث قال واتفق اصحابنا على ان كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته لان الاصوات والحروف محدثة واما ثانيا فلانه حينئذ لا يتم الجواب على مسلك الجمهور واما ثالثا فلان كثيرا من المحققين زيفوا هذا المسلك واجابوا عن الاشكال الذى اورده على الجمهور فيما هنالك واما رابعا فلان كلام المصنف لا يشعر بقدم اللفظ لا صريحا ولا اشارة اذ القرآن والكلام ظاهر فى الكلام النفسى ومتبادر منه فالداعى الى حل كلامه على خلاف مختاره ٢٢ * **قوله** (خبران وسواء اسم بمعنى الاستواء) اى انه اسم مصدر وهو مادل على مادل على الحدث قوله بمعنى الاستواء مشيرا الى ذلك وهذا مراد من قال هو مادل على معناه ولم يجر على ابنية المصادر كالسلام والكلام والاصح انه يعمل عمل المصدر اذ الاعتبار للمعانى * **قوله** (نعت به) اى وصف به لفظ به نائب الفاعل او المعنى وقع الوصف به (كما وقع نعت بالمصدر قال الله تعالى) والمراد بالوصف هنا اثبات صفة لشئ مطلقا سواء كان بمعنى التابع النحوى كما فى قوله تعالى (تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم) او بطريق الخبرية كما فى هذه الآية ولذا عدل عن قول الكشاف وصف به لان المتبادر من الوصف الوصف النحوى وفيه مافيه وفرقوا بان النعت لا يستعمل فى صفته بل فى غيره تعالى بخلاف الوصف والصفة * **قوله** (رفع) خبريان لقوله وسواء (بانه خبر ان) من قبيل صفة جرت على غير ماهى له ثم كونه خبر الها بعد ملاحظة فاعله اذ الخبر فى مثل زيد قائم ابوه وكذا زيد قائم مجموع العامل والمعمول والمقتضى كون المجموع مرفوعا لكن لما لم يقبل المجموع الحركة اعطوها جزءه القابل والمعنى وسواء مع فاعله خبران فيوافق قوله اولا خبران قوله (ومابعده مرتفع به على الفاعلية) اجراء له مجرى المصدر لتضمنه بمعناه او لكونه مأوولا باسم الفاعل كما اشار اليه بقوله (كانه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه) واشار ايضا الى ان توحيده يجب كما يجب التوحيد فى كل صفة وفعل اسند الى الظاهر ونبه ايضا على ان الفاعل ليس بجملة بل مأوول بالمفرد وهو الانذار وعدم الانذار قوله كانه قيل الخ فيه تلويح الى ماذكره الشيخ فى دلائل الاعجاز حيث قال فى قول الخنساء فانما هى اقبال وادبار لم ترد غير معناهما حتى يكون المجاز فى الكلمة وانما المجاز فى اذ جعلتها لكثرة ماتقبل وتدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار وليس ايضا على حذف مضاف ثم قال ومعنى تقدير المضاف فيه انه لو كان الكلام قد جئ به على ظاهره ولم يقصد به المبالغة المذكورة لكان حقه ان يجاء بلفظ الذات لانه مراد انتهى نقله النحرير فى المطول فمراد المص بقوله مستو انه لو لم يقصد به المبالغة لكان حقه ان يقال مستو لا انه مرادهنا فالمبالغة هنا انهم كانهم تجسموا من استواء الانذار

٢٢ وليس له ان يجمع بينهما فى واقت واحد وان اردت ان يكف عن كل واحد منهما قلت لا تأكل السمك وتشرب اللبن بالجزم والفعل بعدها مع ان المضمرة منصوب المحل على انه مفعول معه كما فى قولهم ماصنعت واباك هذا ولا يذهب عليك ان المراد بلا تأكل المصدر على منوال انذرتهم وتسمع بالمعيدى حتى يكون المأخوذ منه اكل السمك وشرب اللبن فقط فان المأخوذ لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن بل المقصود تمثيل مجرد مافيه هجر جانب اللفظ ميلا الى جانب المعنى مع قطع النظر عن ان يكون المأخوذ الحدث فقط او مع امر اخر بحيث يكون المعنى المأخوذ المآل اليه موافقا لمعنى اصل الكلام الذى اخذ هو منه لضرورة تصحيح امر العطف اذ لولا هذا التأويل للزم من ظاهره عطف الاسم على الفعل بل عطف المفرد على الجملة لا محل لها من الاعراب اعنى الجملة النهيية لكن جوز نظرا الى مآل المعنى وكذلك جوز الاخبار عن الفعل نظرا الى تأويله بالمصدر وان كان بين القسمين بون فان فى الاية الحقيقة متروكة من كل وجه وفى مثل السمكة الجملة باقية على حالها مستعملة فى معناها الحقيقى لكن المقصود انها مهجورة عن الاصل نظرا الى العطف لا نظرا الى نفسها

قوله وحسن دخول الهمزة وام عليه اى على انذرتهم ام لم تنذرهم لتقرير معنى الاستواء وجه التقرير انهما داخلتان على المستويين فى علم المتكلم المستفهم بهما ويتعين احدهما عنده ولما اريد وقوعهما فاعلا لسواء جردا عن معنى الاستفهام لان حرف الاستفهام لاقتضائه صدر الكلام ينافى وقوع ما دخلت هى عليه فاعلا ولما انخلعا للضرورة عن احد جزئى مفهوميهما بقى الجزء الاخر وهو معنى الاستواء وبه حصل التقرير لمعنى الاستواء فى سواء فقوله وحسن دخول الهمزة وام عليه ثم قوله فان جردتا عن معنى الاستفهام لمجرد الاستواء من متممات قوله والفعل انما يمتنع الاخبار عنه الخ وتمام التحقيق ان همزة الاستفهام تفيد شيئين السؤال والاستواء فانك اذا قلت ازيد عندك ام عمرو كان المعنى اخبرنى ايهما عندك فاخبرنى سؤال وايهما يؤذن بالاستواء الاترى ان المجيب بايهما اجاب كان مصيبا فى الجواب قال صاحب التقريب وفيه نظر لانهما لو كانا للاستواء لما اخبر عنه بسواء فالمراد انهما كانا للاستفهام عن مستويين فجردا عن الاستفهام ولا تكرار لادخال سواء عليه لان المعنى ان المستويين فى العلم مستويان فى عدم النفع وانما جردتا عن الاستفهام ليقع فاعلا لسواء لان الاستفهام يمنع ذلك لصدريته ولكونه لاحد الامرين والاستواء يقتضى متعددا فبالتجريد ارتفع المانعان وفى الكشاف ٢٢

وعدمه فيصح بهذا الطريق حمله عليهم كما يصح الاقبال والادبار على الناقة فى قولها فلا اشكال بانه لو حمل على معناه الحقيقى وهو معنى الحدث لا يكون حمله على المبتدأ صحيحا فيكون كاذبا ناشيا من عدم الانتساب الى دقايق البلاغة ومزايا الفصاحة * **قوله** (او بانه خبر لما بعده بمعنى انذارك وعدمه) فالمبتدأ مع خبره خبر ان فحينئذ يكون خبر ان جملة وعلى الاول لا يكون جملة بل مركبا ناقصا فانه اذا قصد تقوى الحكم يجعل الخبر جملة والا فيعتبر مفردا واختيار الجملة الاسمية للاشعار بدوام مضمونها وثبوتها فى جميع الاوقات والاحوال ويظهر من هذا رجحان الوجه الثانى وبين رجحانه ايضا بان سواء اسم غير مشتق فتنزيله منزلة الفعل واعماله كعمل الفعل خلاف الظاهر وايضا المقصود من الوصف بالمصدر المبالغة فى شان محالها كانها صارت عين ماقام بها فزيد عدل تجسم منه فاذا اولت باسم الفاعل او بتقدير مضاف فات المقصود انتهى وقد سمعت مايدفع هذا الوجه الاخير مما نقل عن الشيخ عبد القاهر وتقديم الخبر على المبتدأ هنا مما يخفى فيه النكتة المذكورة فى فن البلاغة فى تقديم الخبر وتقوى الحكم مستغنى عنه بايراد ان المفيدة لتأكيد النسبة مع ان الاصل فى الخبر الافراد ولعل لهذا رجح المصنف الوجه الاول وقدمه * **قوله** (سيان عليهم) فيه اشارة الى ان الاصل التثنية فى الخبر لكون المجرى دليه شيئين لكنه رعاية لجهة المصدرية ورد عليه ان المصدر اذا اريد به العدد كالنوع يجب تثنيته وجمعه والظاهر ان العدد مراد هنا فالوجه الاول اهل راجح ايضا * **قوله** (والفعل انما يمتنع) استيناف دفع به اشكال ان الفعل لا يكون مخبرا عنه والمعنى انما يمتنع (الاخبار عنه اذا اريد به تمام ماوضع له) وهو الحدث مع الزمان والنسبة الى فاعل ما او الى فاعل معين لانه غير مستقل بالمفهومية وان صحة الحكم على الشئ موقوفة على ثبوته فى نفسه واستقلاله بالمفهومية ليمكن اثبات غيره له لكن يرد عليه ان ذلك اذا كان المراد بالنسبة النسبة الى فاعل معين كما هو المشهور واما ان كان المراد النسبة الى فاعل ما كما هو رأى البعض فهى مستقلة لانها تعقل من ذكره فيكون معناه المطابقى مستقلا ٢ كما نقل عن بعض المحققين فيلزم ان يصح كون الفعل مخبرا عنه ومسندا اليه مع انهم برمتهم اتفقوا على ذلك * **قوله** (اما لو اطلق واريد به اللفظ) سواء كان مجرد نفس اللفظ من غير اعتبار معناه نحو ضرب ثلاثى مثل ديز مهمل فحينئذ يكون من قبيل الاسماء فيكون مخبرا عنه او اريد به اللفظ باعتبار معناه نحو ضرب فعل ماض فان كونه فعلا ماضيا وان عرض اللفظ لكن باعتبار ملاحظة معناه ومن هذا القبيل قوله تعالى * واذا قيل لهم آمنوا * الآية كما صرح به المص * **قوله** (او مطلق الحدث) اى لو اطلق واريد به الجزء المعنى لا تمام ماوضع له وهو الحدث (المدلول عليه ضمنا) اى تضمنا (على اتساع) اى توسع ومجازا بذكر الكل وارادة البعض ظاهره انه متعلق بالاخير كما ذهب اليه كثيرون من ارباب الحواشى وتحقيق المقام ان ارادة اللفظ ان قيل انها باعتبار ان اللفظ موضوع لنفسه وضعا ضمنيا كما اختاره المحقق التفتازانى فلا تجوز فيه وان اختير انها ليست باعتبار ان اللفظ موضوع لنفسه كما ذهب اليه قدس سره فيكون تجوزا فيه وكلام المصنف يحتمل الاعتبارين (فهو) اى الفعل (كالاسم) لكون معناه مستقلا بالمفهومية اما فى الاول فظاهر واما فى الثانى فلكون تمام معناه الحدث فقط وهو مستقل بالمفهومية (فى الاضافة والاسناد اليه) الاولى تقديم الاسناد اليه لان الكلام فيه وذكر الاضافة بالتبع وفى قوله فهو كالاسم اشارة الى انه ليس باسم وانت خبير بانه ليس بفعل فى الصورة الاولى فيلزم ان يكون واسطة بل يلزم ذلك فى الفعل المراد به الحدث وبعضهم ذهب الى ان الافعال والحروف باعتبار انفسها اسماء بل اعلام كما فهم من اختيار التفتازانى فلذلك جاز ان يكونا محكوما عليها وما نقل عن السيد من ان جعلها محكوما عليها لا يقتضى كونها اسماء لان الكلمات كلها متساوية الاقدام فى جواز الاخبار عن الفاظها حتى المهملات فهو مما فيه خدشة اذ صرح النحاة بان الاسناد اليه من خواص الاسم وظنى ان مختار المحقق التفتازانى هو الحقيق بالقبول وكذا الفعل المراد به الحدث مجازا اسم ٣ لكونه مأوولا بالمصدر والا يختل قولهم باختصاص الاسناد اليه بالاسم الا ان يقال ان مرادهم بالاسم عام له ولما هو فى حكمه والتأويل بالاسم لا يقتضى كونه اسما بل فى حكم الاسم ٤ وفى قوله والاسناد اليه اشارة الى ان كونه فاعلا بهذا البيان كما اشرنا اليه هناك فلا يرد اشكال ابى حيان وقيل المخبر عنه الجملة لا الفعل وحده واعتذر بان جعل الفاعل مع فاعله المضمر فعلا تسامحا شايع لكن لا حاجة اليه لان الاخبار فى الحقيقة عن الفعل المقيد بالفاعل فهو قيد للمسند اليه ويؤيده ان الاخبار فى نفس الامر عن الحدث لا عن الفعل من حيث انه فعل

٢ واستوضح بالابتداء مثلا فانه مستقل حين كون المراد به كليا فيكون اسما وغير مستقل اذا اريد به جزئيا فيكون حرفا مع انه نسبة فيكون مانحن فيه كذلك

منه

٣ قال قدس سره فى حل قول الزمخشرى فان قلت الفعل ابدا خبر لا مخبر عنه فكيف يصح الاخبار فى هذا الكلام قلت هو من جنس الكلام المهجور فيه جانب اللفظ الى جانب المعنى وقد وجدنا العرب يميلون فى مواضع من كلامهم مع المعانى ميلا بينا من ذلك قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن وان كان ظاهر اللفظ على مالا يصح من عطف الاسم على الفعل لا تأكل السمك وشرب اللبن معناه لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن ولو اجرى على ظاهره لزم عطف الاسم وهو تشرب المنصوب على الفعل بل المفرد على جملة لا محل لها من الاعراب انتهى فاطلق الاسم على الفعل المأوول بالمصدر كما فهم من الكشاف ايضا فتدبر فان العقل يتحير

منه

٤ الفعل المراد به الحدث هل يخرج من كونه فعلا ام لا لا يخرج اذ الاعتبار بالوضع ولا وضع فى المجاز فلا يتصف اللفظ بالنسبة اليه بالاسمية والفعلية والقول بانه موضوع له بالوضع النوعى مجرد اصطلاح

منه

٢٢ ومعنى الاستواء استواؤهما فى علم المستفهم عنهما لانه قد علم ان احد الامرين كائن اما الانذار واما عدمه ولكن لا بعينه فكلاهما معلوم بعلم غير معين ثم كلامه قالوا اراد به ان هذا معناهما فى اصلهما ليظهر تضمنهما معنى الاستواء فيصح الحكم بتجريدهما الا ان الاستواء فى علم المستفهم مقصود منهما كيف وهما بعد التجريد لا يبقيان فى كلام المستفهم وقيل اراد به ان الاستواء الذى جردتا له هو استواؤهما فى علم المستفهم وههنا قد ذهب الاستفهام وبقى الاستواء فى العلم وهذا اقرب الى الحقيقة والبق بقولهم جردتا لمعنى الاستواء منسلخا عنهما معنى الاستفهام وبقى لاقتضائه ان يكون المراد بهما سؤال استواء الذى كان مع الاستفهام والا لم يكن تجريدا عن معنى الاستفهام فالمستفاد منهما هو الاستواء فى علم المستفهم والمستفاد من سواء هو الاستواء فيما سبق له الكلام كانه قيل المستويان فى علمك مستويان فى عدم الجدوى **قوله** النكتة فى دخول الهمزة وام والعدول عن اصل الكلام الذى هو سواء عليهم انذارك وعدم انذارك هى تقرير معنى الاستواء وتوكيده فاذا كان معنى الاستواء المستفاد من أأنذرتهم ام لم تنذرهم غير الاستواء المفاد من سواء يفوت فائدة التقرير والتوكيد فالاولى ان يكون المراد بالاستواء الباقى ٢٢

والقول بانه على تقدير كونه خبرا كيف صح تقديمه مع التباسه بالفاعل مدفوع بان النحاة صرحوا بتخصيصه بالخبر الفعلى نحو زيد قام كانص عليه ابن الحاجب دون الصفة فعدم امتناعه هنا لعدم كونه صفة صريحا اولى واحرى * **قوله** (كقوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا) فان آمنوا اريد به لفظه باعتبار معناه فان بديهة العقل قاضية بالفرق بين قوله تعالى • ياايها الذين آمنوا آمنوا • الآية وبين قوله تعالى • واذا قيل لهم آمنوا • الآية فمن قال وماذكره المصنف يقتضى ان كل مقول للقول مماقصد به مجرد لفظه اتساعا وليس بصحيح فانه اريد به معناه الموضوع له ولفظه انمايدل على ارادته القول لانفسه كما فى المثال السابق الاترى ان قوله تعالى • قالوانشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون • فلولم يرد معناه الخبرى لم يكذبوا انتهى فقد ذهل عن مراد المصنف وكسر ان فى مقول القول نحوقال زيد ان الله تعالى واحد يدل على انه اريد به لفظه باعتبار دلالته على معناه فان موقعه ليس بموقع المفرد فلواريد مجرد اللفظ لكان موقعه المفرد * **قوله** (اوقوله يوم ينفع الصادقين صدقهم) اراد ان رفع جردعن تمام ماوضع له واريد به الحدث ولاريب ان الحدث لكونه نسبيا يقتضى النسبة والزمان لكن المراد من اللفظ هوالحدث والا لم يكن مضافا اليه اذلواخذت النسبة مع الزمان لكان غيرمستقل وكون النسبة غيرتامة لاتفيدفالنسبة والزمان مأخوذان من فحوى الكلام وماذكره المص مصرح به فى عامة المعتبرات من كتب النحاة وبعض المحشيين زيف كلام المص فقال فان ينفع اريد به نفع فيما يستقبل من يوم القيمة فكيف لايدل على الزمان وادعاء مثله مكابرة الاترى ان قوله يوم ولدت ويوم اموت وقوله وتكون الجبال كالعهن المنفوش فانها ناطقة بارادة الزمان والذى ذكره القوم انه نظرفيه الى المصدر ولوحظ لاانه خص ولايلزم من التأويل خروجه عن حقيقته وهذاهوالميل الى المعنى فى كلام المص خلل ظ يصدق قولهم كم ترك الاولون للآخرين والعجب انه لم يتنبه له شراح هذا الكتاب انتهى ان اراد ان الدلالة على الزمان معتبرفيها مع النسبة ولوغير تام فضعفه ظ مماذكرنا اذ المانع من كون الفعل مسندااليه ومضافا اليه هوالنسبة لكونها غيرمستقلة وبسببها يكون الفعل غيرمستقل سواء كانت تامة اوناقصة وان ارادالدلالة عليه بلانسبة اليه فمع كونه غيرمسلم لايضر لان المص ذكرهذا مقابلا للارادة به تمام ماوضع له ولايفهم انه خص به على ان صاحب الكشاف صرح باسمية ماهومأوول بالمصدر حيث قال وان كان ظاهر اللفظ اى لاتأكل السمك وتشرب اللبن على مالايصح من عطف الاسم وهو تشرب المنصوب على الفعل وان قيل ان ذلك ميل مع المعنى فقلنا ان بيان المص للنظر اليه فالظ من كلام المحققين من ائمة علماء الادبين ان الفعل فى مثل هذا جرد للدلالة على الحدث مجازا والزمان والنسبة مفهومان من خارج بمعونة القرآن فنعم ماقال كم ترك الاولون للآخرين فالحمد لله رب العالمين * **قوله** (وقولهم تسمع بالمعيدى) فتسمع فيه بمعنى السماع وهو مبتدأ خبره (خيرمن ان تراه) اختاره لان كونه منصوبا بتقدير ان تكلف والمعيدى تصغيرمعدى منسوب الى معد بالتشديد اسم حى وكان يروى المعيدى بالتشديد اى تشديد الدال ولم يسمع من غير الكسائى وقال سيبويه خفف لكثرة دوره ولوحقر معدى فى غير المثل شدد والمثل يضرب لمن تراه حقيرا وقدره خطير وخبره اجل من رؤيته وقيل مثل يضرب لمن له صيت فاذارأيته ازريته وحقرته قيل اصل هذا المثل للمنذر بن ماء السماء لشقة بن ضمرة سمع بذكره فلمارآه استقبحته عينه فقال تسمع اوان تسمع الخ فارسله مثلا فقال له شقة ان الرجال ليسوا بجزور يراد منهم الاجسام وان المرأ باصغريه قلبه ولسانه فاذهب مثلا واعجب المنذر بمارأى من عقله وبيانه وقيل اول من قال النعمان ابن المنذر وقيل المنذر بن ماء السماء والمعيدى رجل من بنى فهد وقيل من بنى كنانة واختلف فى اسمه فقيل معقب ابن عمرو وقيل شقة بن ضمرة وقيل ضمرة التيمى وكان صغير الجثة عظيم الهيئة ولماقيل له ذلك قال ابيت اللعن ان الرجال ليسوا الخ وتعدية تسمع بالباء على ظاهره وقيل لتضمنه معنى تحدث * **قوله** (وانماعدل ههنا) الاولى وانما اختير هنا جواب سؤال بانه اذاكان المقام مقام الحدث فقط فلم يؤت بلفظ المصدر مع انه صريح فى المراد وحقيقة فاجاب بانه عدل عنه لنكتة داعية الى ذكر الفعل وارادة الحدث وذكرله وجهاله معنوى وهوايهام التجدد ولفظى وهودخول الهمزة وام لان الاستفهام بالفعل اولى هذا على تقديم الاحن اسم مجرد معطوف على ايهام التجدد اى الايهام الاستمرار التجددى واشار به الى ان معنى انذرتهم ام لم تنذرهم أتنذرهم ام لاتنذرهم وقدصرح به بعضهم بقرينة قوله تعال • لايؤمنون • وقدعرفت ان القرينة لاتجب ان تكون مقارنة لسماع اللفظ وان ذهب اليه بعض الافضل وجه اختيار الماضى للتنبيه على تحقق وقوعه كما هو المشهور فى نظائره ولما كان ظاهر اللفظ

٢٢ بعد التجريد عن معنى الاستفهام مطلق الاستواء حتى يصلح للتقرير والتوكيد لاالاستقرار فى علم المستفهم لان هذا الاستواء لايقرر الاستواء الكائن فى نفس الامر كما جرد حرف النداء الخ قال ابن الحاجب اعلم ان فى كلامه جملا لمعان فى الاصل ثم نقلها الى معان اخرمع تجريدها عن اصل معناها وهذا فى ابواب منها قولهم سواء على اقمت ام قعدت سؤال عن تعيين مع التسوية بينهما ثم نقل الى الخبر بمعنى التسوية من غير سؤال ومنها قولهم يا ايها الرجل اصله تخصيص المنادى لطلب اقباله عليك ثم نقل الى معنى الاختصاص مجردا عن معنى الاقبال فى قولك اما انا فاعل كذا ايها الرجل اى افعل كذا مختصا من بين الرجال فمعنى قولهم اللهم اغفرلنا ايتها العصابة اغفرلنا مختصين من بين العصايب والعصابة الجماعة من الناس واعصوصب القوم اى اجتمعوا وصاروا عصايب

قوله وانما اقتصرعليه الخ يعنى لم يقل أانذرتهم ام بشرتهم لان الانذار الذى هوالتخويف من عذاب الله اوقع فى القلب وابلغ تأثيرا فى النفوس

قوله وقلبها الفا لحن اى قلب الهمزة الثانية الفالحن اى فى خروج من كلام العرب خروجين الاول ان قلب المتحرك الفا اخطأ فى طريق تخفيف الهمزة المتحركة المفتوح ماقبلها فان طريق تخفيفها جعلها بين بين واماقلبها الفافهو طريق تخفيف الهمزة الساكنة المفتوح ماقبلها كهمزة رأس والثانى الاقدام على جمع الساكنين على غيرحده قال الطيبى فان قلت هذا طعن فيما هومن القراءة السبعة الثابتة بالتواتر وهو كفر قلت ليس بكفر لان التواتر مانقل بين دفتى مصحف الامام وهذامن قبيل الاداء ونحوه المدوالامالة وتخفيف الهمزة بين بين قال صاحب الكواشى وفى زعمه نظر لان من قلب الهمزة الفا يشبع الالف اشباعا زائدا على مقدار الالف الخارجة عادة ليكون الاشباع فاصلا بين الساكنين وهما الالف المقلوبة والنون وذكر ابن الحاجب فى وجه من قرأ محياى وصلا هذا المعنى الذى هوالاشباع الزائد الخارج عن العادة وقيل طريق التخفيف بالقلب ليس بخطأ لوقوعه فى كلام البلغاء مثل لاهناك المرقع وسالت هذيل والشاذ ليس بخارج عن كلامهم

قوله وقرئ بتحقيق الهمزتين الخ وفى الكشاف وقرئ انذرتهم بتحقيق الهمزتين والتخفيف اعرب واكثروبتخفيف الثانية بين بين

قوله اعرب اى دخل فى العربية والمراد بالتخفيف فى قوله والتخفيف اعرب اسقاط همزة الاستفهام وحذفها رأسا وفى قوله وبتخفيف الثانية مادون الاسقاط رأسا وهوجعلها بين بين قال شراح الكشاف قوله والتخفيف اعرب واكثر اعتراض وقع ٢٢

ماضيا قال ايهام التجدد نظرا الى ظاهر الصيغة فتكون حينئذ الآية خلاف مقتضى الظاهر من وجهين التعبير عن المصدر بالفعل وعن المضارع المفيد للاستمرار التجددى بالماضى لماذكرنا والاول مصرح به فى كلامه والثانى مشار اليه والقول بان المراد بالتجدد الحدوث وانماقال ايهام التجدد لان التجدد انمايحصل اذا استعمل الفعل فى معناه حقيقة ضعيف لانتفاء المبالغة حينئذ لان الحدوث انمايستفاد من الفعل باعتبار دخول الزمان فى مفهومه الذى من شانه التغير وهذا لايفيد الاستمرار بل يفيد تحقق التغير فيما امكن التغير فيه والاستمرار التجددى مفهوم من المضارع لاالماضى بل هو يفيد الانقطاع فى بعض المواضع ومايفادانقطاع رجاء الايمان عنهم بالكلية هوللمستقبل * **قوله** (وحسن) اى لما فيه من حسن (دخول الهمزة وام عليه) وهذا كالاول علة تحصيلية للعدول ولوقرئ ماضيا اوجعل اسما مبتدأ خبره لتقرير لايكون من تتمة التعليل لكن يرد عليه انهما لما جردتا عن معنى الاستفهام لايقتضى حسن دخولهما كون مدخولهما فعلا الا ان يقال باعتبار الصورة بالصورة حسن * **قوله** (لتقرير معنى الاستواء وتأكيده) اى لتقرير معنى الاستواء الذى فهم من قوله سواء عليهم وهذا بناء على مانقل عن ابى على من ان الفعلين مع الحرفين فى تأويل الاسمين بينهما واوالعطف لان مابعد كلمتى الاستفهام فى مثل قولك اقمت ام قعدت متساويان فى علم المستفهم واذاقيل سواء على اقمت ام قعدت فقداقيمتا مع مابعدهما مقام المستويين وهما قيامك وقعودك والمتبادر من هذا المنقول ان لايكون الاستواء الحاصل من لفظ سواء مخالفا للاستواء الحاصل من كلمتى الاستفهام فتعين التأكيد نعم حمله الرضى على معنى آخر وهو ان سواء خبر مبتدأ محذوف اى الامران سواء على ثم بين الامرين بقوله اقمت ام قعدت وهذان الفعلان فى معنى الشرط والجملة الاسمية السابقة دالة على جزائه اى ان قمت اوقعدت فالامران سواء لكن العبارة تنادى باعلى صوت على اعتبار معنى التأكيد اذ ليس فيها مايدل على اعتبار الشرط والجزاء قطعا كذا قيل وحمل الكلام على التأكيد اولى مماذكره شراح الكشاف من ان الاستواء المستفاد من الهمزة وام غيرمايستفاد من كلمة سواء حيث قالوا والمعنى ان المستويين فى صحة الوقوع مستويان فى عدم النفع والاستواء فى صحة الوقوع بالنظر الى علم المخاطب مفهوم من اداة الاستفهام والاستواء فى عدم النفع مفاد سواء عليهم فالمعنى حينئذ ان الذين كفروا سواء عليهم اى عندهم مستويان فى عدم النفع المستويان فى صحة الوقوع ولايخفى عليك ان اداة الاستفهام لما جردت عن معنى الاستفهام نقلت الى مجرد الاستواء لاالاستواء فى صحة الوقوع اذالاستواء فى علم المخاطب اذهذا الاستواء بناء على اعتبار معنى الاستفهام وقداعترفوا بان اداة الاستفهام جردت عن معنى الاستفهام فكيف يلاحظ الاستواء الذى هومقتضى الاستفهام غايته ان مطلق الاستواء الذى اريد من الاستفهام يحتمل ان يكون استواء فى صحة الوقوع اوفى علم المخاطب اوفى عدم النفع اذالمطلق لايوجد الافى ضمن مقيد ما ومذاق الكلام ناطق بالاستواء فى عدم النفع فان ذلك يفيد انقطاع رجاء الايمان عنهم بالكلية فقط دون الاستواء فى صحة الوقوع اوفى علم المخاطب فاى فائدة فى اعتبار الاستواء المذكور ولوادعى ان ذلك الاستواء مستلزم للاستواء فى عدم النفع فمع كونه غيرمسلم فلاوجه للعدول الى ذلك فاندفع الاشكال بان التأسيس اولى من التأكيد ووجه الاندفاع هو ان التأسيس انمايكون اولى اذاقامت قرينة على ظهوره وقد عرفت خلافه وايضا قد يكون التأكيد اولى حين كونه مقتضى الحال وهنا كذلك اذ المقام كماعرفت مقام المبالغة فى بيان شدة شكيمتهم وعدم التفاتهم للحق وحالهم العناد والمكابرة على الاطلاق فالاستواء فى عدم النفع اوفى بهذا المرام فالتأكيد اليق بالمقام قال المصنف فى سورة والمرسلات فى حل قوله تعالى • ويل يومئذ للمكذبين • والتكرير للتوكيد حسن شايع فى كلام العرب والقول بان كلام المصنف على هذا التقرير تكرار بلافائدة مخالف لحسن الادب فان قلت فعلى هذايكون حاصل المعنى الانذار وعدمه متساويان فى عدم النفع متساويان فيه فيختل الحمل قلنا المراد سواء الانذار وعدمه فى عدم النفع من حيث انه معتقد فى شانهم بمخائل وامارات لاحت فيهم سواء فيه فى نفس الامر كماقيل فى واجب الوجود موجود اى مانعتقده واجب الوجود موجود فى نفس الامر اوسواء الانذار وعدمه فيه سواء عظيم تام بحيث لايرجى زواله قال النحرير فى شرح العقائد ان مانعتقده حقايق الاشياء موجودة فى نفس الامر وقال محشيه الفاضل والحاصل ان اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور انتهى وكذا الكلام فيما نحن فيه * **قوله** (فانهما جردتا عن معنى الاستفهام لمجرد الاستواء) فيه تغليب فان ام المتصلة من حروف العطف وليس باستفهام وفى قوله جردتا تنبيه على ان الاستواء

٢٢ بين المعطوف والمعطوف عليه قدم للاهتمام اقول المفهوم من كلامهم هذا ان مرتبة هذه الجملة المعترضة التأخر عن المعطوف لكن قدمت عليه للاهتمام وهذا ذهاب منهم الى ان معنى قوله والتخفيف اعرب التخفيف بجعل الثانية بين بين اعرب وهذا ليس مراد صاحب الكشاف بل مراده والتخفيف باسقاط احديهما اعرب واكثر فى الاستعمال فرتبة هذا الاعتراض عقيب قوله بتحقيق الهمزتين لا ما بعد المعطوف يشهد بصدق ما ذكرنا دون من له وقوف تام على اخذ المعنى من اساليب الكلام

قوله وبحذف الاستفهامية وبحذفها والقاء حركتها على الساكن قبلها وهو الميم فى عليهم وفى الكشاف وبحذف حرف الاستفهام وبحذفه والقاء حركته على الساكن قبله قال القطب اى قرئ بحذف حرف الاستفهام والقاء حركة الهمزة الاخرى على الساكن قبله فيقال عليهم أانذرتهم كماقيل قدافلح وليس معناه القاء حركة همزة الاستفهام على الساكن قبله حتى يقال عليهم ءانذرتهم لانه ماقراه احد فالضمير فى القاء حركته لايرجع الى حرف الاستفهام بل الى الحرف الاخير فان قلت لعل الاية حذف منها همزة الفعل اجيب بان حذف همزة الماضى ليس يثبت بخلاف همزة الاستفهام اقول هذا التركيب على اى وجه يأول لايخلو عن اضطراب فانه ان رجع الضماير فى قوله وبحذفه والقاء حركته وقبله الى حرف الاستفهام فان ثبت همزة الفعل حينئذ يلزم الثقل مع ان هذه القراءة لم توجد من القراء وان لم تثبت بان كانت القراءة على حذفها فحذفت همزة الاستفهام والقيت حركتها الى الساكن قبلها فهذا ليس بثبت فانه قد ثبت جواز حذف همزة الاستفهام واما حذف همزة الفعل فى الماضى فبعيد اذلم يثبت ذلك فى لغة العرب وان رجع الضماير الى الحرف الاخير على ماذهب اليه القطب فقيد تفكيك النظم والاضمار قبل الذكر والارتكاب لما لادلالة عليه من اللفظ فاقول الضماير كلها الى حرف الاستفهام فمع يكون عليهم انذرتهم ثم وصل الميم المفتوحة الى نون انذرتهم بحذف الف القطع مع فتحها وهو همزة افعل وهذا جائز عند القراء كحذف همزة انعمت عليهم عندالوصل بعدنون صراط الذين انعمت عليهم مع ان النون مفتوحة من الاصل لابنقل همزة انعمت اليها وشراح الكشاف توهموا من تمثيله بقدافلح ان همزة ميم عليهم هى التى نقلت من همزة افعل وهى همزة انذرتهم فوقعوا فى الخبرة والامر مشكوك قال ابن جنى حذف الهمزة قراءة ابن محيصن وهو للتخفيف كراهة اجتماع الهمزة والقرينة مجئ ام وقدتحذف فى غيرموضع منه بيت الكتاب ٢٢

جزء معناهما نقل عن ابى على ان ام المعادلة للهمزة حقيقتها هنا الاستفهام عن احد الامرين فمعنى اكان كذا ام كذا اى الامرين كان ولا يستفهم عنهما الامن تصورهما فقد استويا فى علمه واستوت اقدامهما على سطح فهمه من غير تقديم رجل على الاخرى وهذا ممايلزم الاستفهام لزوما بينا فلما لم يرد بهمزة التسوية ومعادلها حقيقتها من الاستفهام تجوز بهما عن معنى الواو العاطفة الدالة على اجتماع متعاطفيها فى نسبة ما بغير دلالة على تقدم اوتأخر انتهى فقد اطلق ابو على الاستفهام على ام المعادلة للهمزة فان اريد ظاهره فلا تغليب فى كلام المصنف وقول المص مستو عليهم اى عندهم انذارك وعدمه اشارة الى ماحققه ابو على * **قوله** (كما جردت حروف النداء عن الطلب لمجرد التخصيص فى قولهم اللهم اغفرلنا ايتها العصابة) اى طلب اقبال المنادى نقل عن السيرافى يعنى سيبويه بحرف النداء يا ايها لانها لاتستعمل الافى النداء وليس هنا بمنادى ولايجوز دخول حرف النداء عليه لانه لم يبق فيه معنى النداء اصلا فكره التصريح باداته ولكنه استعمل للتخصيص لانك تخص المنادى من بين من بحضرك بامرك ونهيك وغير ذلك استعير لفظ احدهما للآخر حيث شاركه فى الاختصاص كما جعل حرف الاستفهام لماليس باستفهام لما اشتركا فى التسوية انتهى فحينئذ ايراد الحروف جمعا تبعا للامام سيبويه به وتبركا به وجه صحة الجمع باعتبار افرادها المتحققة فى محالها اوالاضافة للجنس فيبطل معنى الجمعية فراده بالحرف الكلمة لان ايتها ليست بحرف بل هو اسم مبنى على الضم والعصابة صفته على الرفع كما فى النداء لكن مجموعه فى محل النصب على الحال اى اللهم اغفرلنا متخصصين من بين العصابة اومختصة هذه العصابة بالمغفرة والعصابة طائفة من الناس اومن العشرة الى الاربعين كالعصابة مختصة بالرجال وماقيل انه غير مطابق لنفس الامر لان باب الاختصاص لم تجرد فيه حروف النداء بل لاوجود لحرف النداء فيه اصلا لالفظا ولاتقديرا كما اتفق النحاة عليه سخيف جدا فان النحاة كما اتفقوا على ذلك اتفقوا ايضا كما قلناه عن سيبويه من انه قال اجرى هذا على حرف النداء اى الاختصاص اجرى على حرفه كما ان التسوية اجرت ماليس باستخبار ولا استفهام قال السيرافى فى شرح الكتاب يعنى بحرف النداء ايتها الخ قال صاحب التلخيص وقديستعمل صيغة النداء فى غير معناه كالاختصاص فى قولهم انا افعل كذا ايها الرجل اى متخصصا من بين الرجال واوضحه النحرير التفتازانى بحيث لامساغ فيه للاشكال فالوجه فى التوفيق ان صيغة النداء المرموز اليها بايتها المختصة بالنداء مستعملة فى الاختصاص مجازا نظيره لفظ المشبه به المرموز اليه بذكر روادفه مستعمل فى غير معناه * **قوله** لمجرد التخصيص اى تخصيص مدلوله من بين امثاله بمانسب اليه وهو امافى معرض التفاخر نحو انا اكرم الضيف ايها الرجل اى مختصا من بين الرجال باكرام الضيف اوالتصاغر نحو انا المسكين ايها الرجل وغير ذلك مما يناسب المقام ومانحن فيه للاستعطاف اولبيان كمال الاحتياج الى المغفرة من بين العصابة ففيه اعتراف بمزيد الجناية وهو سبب لنزول كمال الرحمة ثم المراد بالتخصيص والاختصاص التخصيص فى الاثبات والذكر لاالحصر على انه لامانع من ارادة الحصر ادعاء بمعونة المقام كما فيما نحن فيه فان الداعى ادعى حصر المغفرة له لانحصار اقتراف السيئة واجتراح الخطيئة له وهذا حسن فى مقام التضرعات والخطابيات ثم ان على فى سواء عليهم بمعنى عند ولذا قال صاحب اللباب مستو عندهم والقول بان على هنا للمضرة ليس بقوى لان الضرر لايجئ من منطوق الكلام وانما المقصود بيان الاستواء عندهم * **قوله** (والانذار التخويف) اى المراد بالانذار فى عرف الشرع (اريد به التخويف من عقاب الله تعالى) نقل اليه من مطلق التخويف واستعماله فى الابلاغ قليل فقول المصنف من عقاب الله اشارة الى ان المفعول الثانى محذوف هنا اى أنذرتهم من العذاب ام لم تنذرهم منه * **قوله** (وانما اقتصر عليه) اى لم يذكر البشارة على تقدير الايمان وكون الكفار اهلا للانذار (دون البشارة) لاينافى ذكر البشارة كما ان عدم كونهم اهلا للاستغفار لاينافى ذكره فى قوله تعالى * سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم لن يغفر الله * الآية فعدم التعرض لها صريحا واوفهم بدلالة النص لماذكره المصنف (لانه اوقع فى القلب واشد تأثيرا فى النفس من حيث ان دفع الضرر اهم من جلب النفع) * **قوله** (فاذا لم ينفع فيهم كانت البشارة) بكسر الباء (بعدم النفع) متعلق (باولى) ظاهر عبارته انه اقتصر على الانذار ولم يذكر معه البشارة لانه لم يقتصر على البشارة وحدها وقداختار البعض ذلك ولاوجه له اذ عادة القرآن ذكرهما معا والاقتصار على الانذار فى الاكثر ولماكان الجمع بينهما ظاهرا والاقتصار على الانذار خلاف الظاهر حاول بيان وجهه والاقتصار على البشارة وحدها هنا

٢٢ * لعمرى ما ادرى وان كنت داريا *
* بسبع رمين الجمر ام بثمان *
اى ابسبع فالقراءة بتحقيق الهمزتين لابن عامر وعاصم وحمزة والكسائى وبتخفيف الثانية بين بين لابن كثيرونافع وابى عمرو وهشام وورش يبدلها الفا والقياس ان تكون بين بين وابن كثير لايدخل بينهما الفا وقالون وهشام يدخلانها والقراءة بحذف حرف الاستفهام وبحذفه والقاء حركته على الساكن قبله قراءتان شاذتان
قوله جملة مفسرة لاجمال ماقبلها فان التسجيل عليهم بانه لاينفعهم الدعوة والحكم عليهم بانهم لايؤمنون بشئ واحد والفرق بالاجمال والتبيين
قوله اوحال مؤكدة فذو الحال الضمير المجرور فى عليهم المعنى مستو عليهم انذارك وعدم انذارك حال كونهم غير مؤمنين بالكتاب الذى انذرتهم به وجعله حالا مؤكدة لماان مضمونى الجملتين امر واحد مآلا اوروده الثانية على طريقة عطوفا فى قولك زيد ابوك عطوفا فان الحكم على زيد بابوة المخاطب ووصفه بعطوفا كلاهما من واد واحد فى المعنى ومضمون الحال صفة لصاحبها بمعنى انه معنى قائم به
قوله اوخبر ان والجملة قبلها اعتراض وفى الكشاف لايؤمنون اما ان يكون جملة مؤكدة للجملة قبلها اوخبرا لان والجملة قبلها اعتراض والاعتراض ان يؤتى فى اثناء كلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة اواكثر لامحل لها من الاعراب للتأكيد كما فى قوله تعالى * ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون * وقول الشاعر
* ان الثمانين وبلغتها *
* قداحوجت سمعى الى ترجمان *
قال الشريف الجرجانى رحمه الله جعل لا يؤمنون تأكيدا اوبيانا للاستواء فى عدم الاجداء اولى من ان يجعل خبرا وماقبله اعتراضا لان ماتقدم اقوى واظهر منه فى افادة ماسيق له الكلام فالحرى ان تكون عمدة فيه لامعترضة يستغنى عنها اقول فى قوله لان ماقدمه اقوى واظهر منه فى افادة ماسيق له الكلام نظر لانه ان اراد بماسيق له الكلام وصف الكتاب وان من شانه كيت وكيت فكمال ان فى الحكم على المصممين على الكفر ادماجا اوصف الكتاب بانه لايجدى عليهم كذلك جملة لا يؤمنون حاكمة عليهم بانهم ينكرون الكتاب غير مؤمنين به فالجملتان فى افادة المعنى المسوق له الكلام مستويتان غير ان الجملة الثانية ابين دلالة على ذلك المعنى من الاولى لان دلالة الكلام الصالح للبيان والتأكيد للاول اقوى واظهر دلالة على المعنى المراد من الكلام الاول من الاجمال المنافى للظهور فجعل ماهو اقوى واظهر دلالة على المعنى المراد ركنا فى الكلام اوماهو اخفى واضعف ٢٢

مما لايخطر بالبال * **قوله** (وقرئ أأنذرتهم بتحقيق الهمزتين) التحقيق بالقافين المراد تحقيقهما من غير توسيط الالف بينهما وكذا المراد (وبتخفيف الثانية) تخفيفها من غير توسيط الالف بينهما ثم القارئ بالتحقيق هو ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائى والقارئ بتخفيف الثانية وهى همزة الافعال مع تحقيق الهمزة الاولى ابن كثير ونافع وابى عمرو وهشام ولما كان تخفيف الهمزة على ثلثة اوجه اشار الى الوجه الاول بقوله (بين بين) اى بين الالف والهمزة بين بين ظرف مكان مبهم وهما اسمان ركبا وبنيا على الفتح كخمسة عشر وجعلا اسما واحدا بتقدير بين التحقيق والابدال وبين الهمزة والهاء والى الوجه الثانى من تخفيف الهمزة اشار بقوله (وقلبها) اى الهمزة الثانية (الفا وهو لحن) اى خروج عن كلام العرب من وجهين الاول ما اشار اليه بقوله (لان المتحركة) المفتوح ماقبلها (لاتقلب) الفا وانما هو تخفيفها بجعلها بين بين اذ القلب حال الهمزة الساكنة والوجه الثانى ما اشار اليه بقوله (ولانه يؤدى الى جمع الساكنين على غير حده) وتبع فيه الزمخشرى لكنه لم يصب لانه طعن فى القراءة المتواترة كذا قيل وهذا بناء على ان معنى لحن خروج عن كلام العرب واما اذا كان معناه خروجا عن افصحية كلام العرب كما هو الظاهر فلا اشكال قال المصنف فى سورة هود فى قوله تعالى * ولا يلتفت منكم احد الا امرأتك * والا ولى جعل الاستثناء فى القراءتين من قوله ولايلتفت مثله فى قوله تعالى * مافعلوه الاقليل ولابدع فى ان يكون اكثر ٢ القراء على غير الافصح انتهى وكذا الكلام هنا وقدسبق تحقيق ذلك البحث فى سورة الفاتحة والجواب عن الاول بان المتحركة قدتقلب الفا كما نقل عن القراء السبعة وثبت فى كلام الفصحاء كما فى منسأته انه قرئ منساته بقلب همزة منسأته الفا وكقول حسان رضى الله تعالى عنه * سالت هذيل رسول الله فاحشة ٣ * ضلت هذيل بما قالت ولم تصب * لايضر المصنف لانه غير مشهور فى السنة العرب وهذا معنى غير الافصحية الايرى ان المصنف قال فى اواخر سورة الاسراء فى قوله تعالى فاسئل بنى اسرائيل ويؤيده قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم فسال على لفظ الماضى بغير همزة وهو لغة قريش انتهى ولم يتعرض لكونه غير فصيح ولم يكن غافلا عن ذلك القلب لكنه اراد التنبيه على ان القراءة بعضها افصح وبعضها فصيح وقداعترف بذلك ائمة البلاغة فى نفس النظم المعجز والفصيح بالقياس الى غير الفصيح يعد لحنا وضعيفا وان كان فى نفسه فصيحا فاحفظ هذا البيان وذر الذين يقولون مالايفهمون وكذا الجواب عن الثانى بان من يقلبها الفا يشبع الالف اشباعا زائدا على مقدار الالف ليكون فاصلا بين الساكنين ويقوم مقام الحركة كما فى محياى باسكان الياء وصلا لايدفع الضعف بل يفيد جواز النطق اوسهولته بالساكنين ولاكلام فيه وانما الكلام فى عدم شهرته ولابد فعه ذلك الجواب ولذهولهم عن مرام المصنف وتصريحه بمقصوده فى بعض المواضع اجابوا عن ذلك بما هو بعيد بمراحل عما هنالك وابعد جوابهم ماقيل بان كل فرد من افراد القراءة السبعة ليست بمتواترة انتهى ٤ فيلزم ان لايكون الصلوة صحيحة بقراءة كل فرد من افرادها وهو خلاف ماعليه الفقهاء وقد اشبعت الكلام فى تحقيق هذا المرام بعون الله الملك العلام فى سورة الفاتحة * **قوله** (وبتوسيط الالف بينهما) عطف على قوله بتحقيق الهمزة قوله (محققتين) حال اى حال كون الهمزتين محققتين معا الا الاول فقط وهذه قراءة قالون وهشام (وبتوسيطها) اى وقرئ بتوسط الالف بينهما حال كون الهمزة (والثانية) فقط (بين بين) مع تحقيق الاولى (وبحذف الاستفهامية) اى وقرئ بحذف الهمزة الاستفهامية مع حركتها كما دل عليه قوله (وبحذفها والقاء حركتها على الساكن قبلها) الضمير المجرور فى حذفها وحركتها راجع الى الهمزة الاستفهامية لانها المذكورة فيماسبق ولان همزة الافعال لم يثبت حذفها فى الماضى فيكون ميم عليهم مفتوحة وانذرتهم بفتح همزة الافعال ذكر الامام ابو شامة فى شرح الشاطبية نقلا عن الامام ابن مهران ان الهمزة الواقعة بعد ميم الجمع فيها ثلاثة مذاهب نقل حركة الهمزة اليها مطلقا فتضم تارة وتفتح اخرى وتكسر تارة وانها تضم مطلقا لانها حركته الاصلية وان حركة الهمزة ان كانت ضمة اوكسرة تنقل الى الميم قبلها دون الفتحة لئلا يشتبه اللفظ بالتثنية وبه يندفع قول شراح الكشاف انه غير مروية عن احد غايته ان هذه القراءة من الشواذ قال قدس سره هذه القراءة والتى بعدها من الشواذ والباقية متواترة وانما جعل المحذوف همزة الاستفهام لكثرة حذفها انتهى واراد بالباقية قراءات الخمس من السبع وهى تحقيق الهمزتين بتوسيط الف بينهما وبغير توسيطها وتخفيف الثانية بتوسيط الالف وبغير توسيطها وقلب الثانية الفا وهى لورش فى رواية المصريين واصحابه البغداذيون

٢ واجاب بعضهم بان هذه القراءة من قبيل الاداء ورواية المصريين عن ورش واهل بغداذ يروون عنه التسهيل بين بين كما هو القياس فلايكون الطعن فيها طعنا فيما هو من السبع المتواترة بل سلم كونه طعنا فى السبع المتواترة فلا نسلم كونه ممنوعا على الاطلاق بناء على ماذكره الشيخ ابن الجزرى حيث قال كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت المصاحف العثمانية ولو احتمالا وصح سندها وان كان بغير التواتر فهى الاحرف السبعة التى نزل القرآن بها سواء كانت عن الائمة السبعة اوعن غيرهم وقد يتوهم بعض الناس ان معنى الاحرف السبعة قراءة هؤلاء السبعة وليس كذلك وقد قال بان كل فرد من افراد القراءات السبع ليست بمتواترة انتهى منه
٣ قال ابو سعيد سالت هذيل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان يبيح لهم الزنى منه
٤ اعلم ان القراءة السبع منها مايختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك ومنها مالاتختلف به وهو المسمى بالهيئة وقبيل الاداء كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة لانها ولم تكن متواترة لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل كذا فى المرآة وفى شرح مختصر الاصول القرآت السبع منها ماهو من قبيل الهيئة كالمد واللين والامالة وتخفيف الهمزة ونحوها وذلك لايجب تواتره انتهى ولايخفى ضعفه اذ لولم يجب تواتره فباى طريق ارتقى عدده الى السبع والقول بان ذلك يتحقق باختلاف جوهر اللفظ نحو مالك وملك وهذا متواتر بعيد اذ بمجرد ذلك لايرتقى الى السبع فالصواب مانقلناه اولا والجواب الذى ذكرناه من قبل المص مغن عن مثل هذا القول الواهى منه
٢٢ فى الدلالة عليه اعتراضا على ان فى الاعتراض فائدة التأكيد ايضا اولى واوجه وان اراد بماسبق له الكلام بيان انه لاينفعهم الدعوة كقوله تعالى * سواء عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون * فالجملة الثانية ادل على هذا المعنى من الاولى فان نفع الكتاب الايمان به والاذعان بما فيه من الدعوة الى الحق فنفى الايمان عنهم هو نفى انتفاعهم بالدعوة واما الجملة الاولى فهى كالعلة والوسيلة المؤدية الى الثانية على ما قاله القاضى رحمه الله اعتراض بما هو علة الحكم فجعل ماهو ادل على المعنى المقصود ركنا من الكلام وما هو فضلة ووسيلة اعتراضا اولى من عكسه وهو الذى ذكر انما هو على تقدير كون سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم جملة ملتئمة من مبتدأ وخبر لاصفة مع فاعلها واما على كونها صفة مع الفاعل لاتكون لجملة لايؤمنون محل من الاعراب بل يكون حينئذ استينافا لبيان حالهم بعد الحكم عليهم ٢٢

رووا عنه تسهيلها بين بين بلا ادخال الف الفصل بينهما اى بين الهمزتين فى كلتا الروايتين هكذا محرر لبعض ارباب الحواشى ٢٢ * **قوله** (جملة مفسرة) وهى الفضلة الكاشفة لحقيقة ماتليه كما فى المغنى اوجملة مبينة لجملة سابقة اولبعض مفرداتها وهذا توضيح مافى المغنى (لاجمال ماقبلها) ظرف مستقر تعليل لصحة كونها مفسرة بل علة موجبة لكونها مفسرة ان ثم اجمالية ماقبلها لكن فيه نظر ظاهر يعرف من توضيح ماسبق لان كفرهم وعدم نفع الانذار على الدوام لكون الماضى بمعنى المضارع عدل عنه اليه لتحقق وقوعه كما اشار اليه المصنف بقوله لمافيه من ابهام التجدد الذى هو من احوال المستقبل فالحكم عليهم باستواء الامرين عندهم ليس بمجمل (فيما) حق (فيه الاستواء) بل واضح ان مافيه الاستواء عدم ايمانهم واصرارهم على الكفر والاعتذار بان هذا بالنظر الى مفهوم اللفظ نفسه مع قطع النظر عن كونه فى مقام الاخبار عن الكفار فانه اذالوحظ لايبقى الاجمال ليس بشئ لقوله تعالى " ان الذين كفروا " الآية كيف يقطع النظر عن المصرح به وكذا القول بان كفرهم وعدم الانذار فى الماضى بحسب الظاهر مسكوت فيه عن الاستمرار والدوام ضعيف لما عرفت من ان الماضى بمعنى المضارع على مافهم من كلامه واحتمال الظاهر هنا غير مفيد اذ حمل النص على خلافه وايضا الماضى الواقع صلة منسلخ عن الماضوية فكون كفرهم فى الماضى ممنوعا على ان عدم نفع الانذار فى الماضى اخباره هنا ليس له كثيرفائدة بل عارعنها ومن هذا سكت عن كون هذه الجملة مفسرة صاحب الكشاف وجوز ان يكون لاجمال متعلقا بمفسرة ولا ضيرفيه لان فيه اشعارا بالعلية ايضا والاجمال لغة الاتيان بجملة غير مفصلة وقد يستعمل فى الفعل الجميل * **قوله** (فلا محل لها) من الاعراب لانها عدت من الجمل السبع التى جعلها النحاة ممالامحل لها من الاعراب نقل عن السيد قدس سره انه قال لها محل من الاعراب اذا جعلت بيانا للجملة واجريت مجرى التوابع انتهى اشار الى ان لها محلا من الاعراب اذا اجريت مجرى التوابع بجعلها كعطف البيان والا فلا محل لها فلا عجب فى كلا الاعتبارين * **قوله** (او حال مؤكدة) للجملة التى قبلها وهو الاحتمال الذى اختاره الزمخشرى اذ ماقبلها هو الاخبار عن الكفار بعدم نفع الانذار لهم وهو عين معنى لايؤمنون فان لايؤمنون لدوام النفى لا لنفى الدوام فتكون مقررة لماقبلها وقد اشترط النحاة فيها الوقوع بعد جملة اسمية طرفاها معرفتان جامدان وعاملها محذوف ابدا وقد يراد بها مايؤكد شيئا ماقبله وهو المراد هنا ان اريد بالجملة الجملة الكبرى والا فهو مؤكد للجملة الصغرى نفسها وذو الحال ضمير عليهم او انذرتهم وهو الظاهر من وجهين * **قوله** (او بدل منه) اى بدل الكل من الكل فحينئذ لا يكون ماقبلها مقصودا بالنسبة وهو بعيد ولذا لم يتعرض له صاحب الكشاف الا ان يقال كون المبدل منه فى حكم السقوط ليس بكلى فحينئذ يكون مآله معنى التأكيد والتغيير فى العبارة فقط * **قوله** (اوخبران) اى خبر ان الذين كفروا وفائدة الخبر بما ذكرناه من ان المراد بلا يؤمنون دوام النفى فلا وجه للاشكال بان المعنى حينئذ ان الذين كفروا كافرون فيكون المعنى ان الذين كفروا لايؤمنون ابدا على ان المراد بالموصول اما المعهودون او المصرون على الكفر منهم ان اريد به الجنس (والجملة قبلها اعتراض) وهى قوله تعالى " سواء عليهم " الآية اشار الى رجحان كونه جملة وان اخره هناك اوالى صحة كونه اعتراضا فان الاعتراض ان يؤتى فى اثناء كلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب لنكتة سوى دفع الابهام هذا عند الجمهور وبعضهم جوز كونه مفردا فينتظم الوجه الاول فى سواء عليهم ايضا قوله (بما هو علة الحكم) بيان نكتة الاعتراض المراد بالعلة علة انية وختم الله تعالى علة لمية والحكم عدم ايمانهم على الاستمرار فحينئذ يثبت الحكم من اول الامر معللا فيكون له فى النفس استقرار تام فبهذا الاعتبار ينبغى ان يكون راجحا لكن اخره لان جملة سواء اقوى من هذه الجملة فى افادة ماسيق له الكلام فبالحرى ان تكون عمدة فيه لا معترضة مستغنى عنها كذا نقل عنه قدس سره وانت خبير بان الكلام محمول على دوام النفى كما ذكر آنفا فهذه الجملة اصرح فى افادة ماسيق له الكلام والقول بان الاولى تفيد كون عدم ايمانهم بالكتاب ناشيا من قصور فى انفسهم وهو استواء الانذار وعدمه عليهم وقساوة قلوبهم لا من قصور فى الكتاب بخلاف الثانية فانها تفيد عدم ايمانهم فقط فتكون الجملة الاولى اقوى ضعيف لان حال العلة مع الحكم كذلك فى كل موضع فيلزم ان تكون العلة اقوى من الحكم مطلقا ولم يتعرض المصنف لكونه خبرا بعد خبر لانه مما اختلف فيه بلا عطف فالوجوه على ماذكره اربعة واحسنها التأكيد ثم الخبرية وقد ظهر وجهه فيما سبق ومن هذا اكتفى الزمخشرى بها

٢٢ بتسوية الامرين عندهم فكانه قيل فما حالهم اذذاك فقيل لايؤمنون

قوله والاخبار بوقوع الشئ الخ جواب عن احتجاجهم بالاية على جواب تكليف ما لا يطاق قوله كاخباره تعالى عما يفعل هو اوالعبد باختياره فان اخبار الله تعالى عنه لايوجب الالجاء الى فعله بحيث تنسلب قدرة الفاعل عليه لان الاخبار عن الشئ حكم على الشئ بمضمون الخبر والحكم تابع لارادة الحاكم اياه والارادة تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عن فاعله باختياره ففعله باختياره اصل وجميع ذلك تابع له والتابع لايوجب المتبوع ايجابا يؤدى الى القسر والالجاء بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع فاحفظ هذه القاعدة واجعلها نصب عين بصيرتك لتنجو بها من الشكوك المورطة للهلاك فى بحث القضاء والقدر فان ضلال الجبرية انما هو لعدم تحقيق هذا المقام فان كلا من القضاء والقدر حكم الله الازلى والحكم تابع للارادة والارادة تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم فالقضاء والقدر تابعان للمعلوم فعلى اى نحو وحيثية سيقع المعلوم فى الخارج فى الزمان المستقبل يتعلق به العلم الازلى على نحو هذه الحيثية فالعلم به على هذه الحيثية لايوجب كونه عليها لان العلم تابع له وهو اصل متبوع للعلم

قوله ولذلك قال سواء عليهم ولم يقل سواء عليك اى ولاجل حيازة الرسول فضل الابلاغ لم يقل سواء عليك اذ لا تسوية بين الانذار وعدمه بالنسبة الى الرسول ولو كانا مستويين بالنسبة اليهم لان فى الانذار من فضل التبليغ ماليس فى ترك الانذار

قوله وفى الآية اخبار بالغيب على ما هو به ان اريد بالموصول اشخاص باعيانهم اى على ان يراد بالتعريف فى الذين كفروا العهد الخارجى لاتعريف الجنس والمعهودون الناس باعيانهم كابى جهل والوليد واحبار اليهود فانه تعالى " اخبر عن هؤلاء قبل موتهم على الكفر بانهم لايؤمنون " وكان الامر كما اخبر به وانما اشترط ذلك فى كون الآية اخبارا بالغيب اذ لو حمل التعريف فيه على التعريف الجنسى لايكون اخبارا بالغيب مقدما عن كون المخبر عنهم قوما معينين حتى يعلم عند حتفهم على الكفر انهم كانوا كما اخبر به عنهم فيكون معجزة على ذلك بمعونة القرينة المخصصة او المقيدة للجنس اذ لا فرق ح بين ان يقال ان الذين كفروا لايؤمنون وبين ان يقال ان اباجهل وابا لهب

قوله تعليل للحكم السابق معنى التعليل مستفاد من ورود هذه الجملة على طريقة الاستيناف جوابا للسؤال عن علة الحكم المتقدم فكانه لما حكم عليهم بتسوية الانذار وعدمه وانهم لايؤمنون قيل ما علة ذلك الحكم وما الذى يقتضيه فاجيب بانه ٢٢

* **قوله** (والآية مما احتج بها من جوز تكليف ما لا يطاق) المراد بتكليف مالا يطاق تكليف ما يمتنع لذاته كما يدل عليه فيجتمع الضدان وهو مما يمتنع لذاته والمراد بالتجويز الامكان الواقع المقارن للوجود كما يشعر به قوله (فانه تعالى اخبر عنهم) وقوله ايضا والحق ان التكليف بالممتنع الخ وهذا مذهب بعض الاشعرية فانهم ذهبوا الى وقوع التكليف بالمحال لذاته واستدلوا بادلة يدل ظاهرها على ذلك ولهذا قال والآية مما احتج بها بمن التبعيضية ومن ادلتهم على ذلك سورة تبت وبهذا ظهر ضعف ماقيل ما يمتنع فى نفسه لايجوز ولا يقع التكليف به اتفاقا فانه قد علمت ان بعض الاشعرية ذهبوا الى وقوع التكليف به فضلا عن جوازه واما مايمكن فى نفسه ولايمكن من العبد عادة كخلق الجسم والصعود الى السماء لا يقع التكليف به اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة ومايمكن من العبد لكن تعلق بعدمه علمه تعالى اوارادته يقع التكليف به اتفاقا فضلا عن الجواز قيل والمراد بالتكليف هنا طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا مطلق الطلب ولا الطلب قصدا للتعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما فى طلب معارضة القرآن للتحدى ولايخفى ان ذلك مما يمكن من العبد لكن تعلقت بعدمه ارادته تعالى فيتحقق صورة التكليف فيه ايضا ولهذا سكت عن هذا التفصيل اكثر المحققين نعم تصريح الائمة بان الامر فى قوله تعالى " فأتوا بسورة من مثله " الآية للتعجيز يلايم هذا التفصيل فحينئذ ينبغى التعرض بمثل قوله تعالى " قل كونوا حجارة او حديدا " الآية وقوله تعالى " فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين " الا ان يقال قول القائل لامطلق الطلب الخ اشارة اليه * **قوله** (بانهم لا يؤمنون) ظاهره انه اختيار كونه خبر ان لكن انه عام لكل الوجوه (وامرهم) اى فى ضمن الامر العام اوامرهم بخصوصهم كابى لهب وعتبة وشيبة على اختلاف فيه وابى جهل اذ الاستدلال بناء على ان يراد بالموصول ناس باعيانهم كما صرح به بعض المحشين اى وامرهم بخصوصهم (بالايمان) مع حكمه تعالى بانهم لايؤمنون الى ان يموتوا وهو ممتنع لذاته (فلو آمنوا انقلب خبره كذبا) لكن التالى باطل فالمقدم مثله فايمانهم لاستلزام فرض وقوعه المحال محال قوله (وشمل ايمانهم الايمان بأنهم لايؤمنون) هذا وجه آخر مغاير للاول توضيحه ان ابالهب مثلا كلف بالايمان وهو تصديق النبى عليه السلام فى جميع ما علم مجيئه به بالضرورة ومن جملته انه لا يؤمن والتصديق بانه لا يصدق فرع عدم التصديق فالتكليف بالايمان يستلزم التكليف بعدم الايمان فيجتمع التكليف بالايمان وعدمه فى حالة واحدة فيجتمع النقيضان وهذا مراد المصنف بقوله (فيجتمع الضدان) اذ المشايخ قد يستعملون التضاد فى مطلق التقابل ولا ريب فى استحالة اذعان ما وجد من نفسه خلافه فحينئذ يقع التكليف بالممتنع لذاته فضلا عن جوازه وبهذا التوضيح يندفع الاشكال بان تصديق عدم تصديق قيام زيد ليس بمستحيل بل واقع ووجه الاندفاع ان المراد تصديق قيام زيد فى حال عدم تصديقه ولاشك فى استحالته والاكثرون اكتفوا فى تقرير الاحتجاج بهذا الوجه الاخير وهو الاولى اذ الوجه الاول لايفيد كونه تكليفا بالممتنع لذاته كما ستعرفه * **قوله** (والحق ان التكليف بالممتنع لذاته وان جاز عقلا من حيث ان الاحكام) تمهيد للجواب عن هذا الاحتجاج واشارة الى تزييف مسلك المعتزلة حيث انهم ادعوا عدم جوازه بناء على انه لافائدة فى طلب المحال فاشار الى الجواب عنه بان الاحكام لا تستدعى غرضا فانتفاء الغرض لايستدعى ان لاتكون مشروعيتها لجواز ان يكون لها مصلحة وفائدة تترتب عليها من غير ان يكون سببا باعثا عليها بل الامر كذلك اذ افعال الله غير معللة بالاغراض والنصوص الدالة عليها مأوولة بالحكم والمصالح ومشايخ اهل السنة اجابوا عن شبهة المعتزلة والتفصيل فى علم الاصول وفن الكلام وان قولهم انه ممتنع عقلا لكونه قبيحا مستلزما للجهل او السفه تعالى عن ذلك علوا كبيرا مبنى على رأيهم الفاسد من القول بالحسن والقبح العقليين والحاكم هو العقل وقد برهن علماؤنا على فساده فى موضعه * **قوله** (لاتستدعى غرضا سيما الامتثال) اى الامتثال احرى شئ بعدم الاستدعاء لان يكون غرضا للامر كيف لا وكثير من العباد لايمتثلون له ولو كان غرضا لزم التخلف واما جواز النسخ قبل الفعل فليس من باب عدم الامتثال اذ اعتقاد حقيقته من الامتثال وصحح الرضى جواز حذف لا معه وانكار الدماميني حيث قال انه لم يقله غيره وانه لم يستعمله بدون لا الا العجم ضعيف اذ الرضى ثقة لم يقل شيئا بلا ظفر بثبوته وايضا الاستقراء الناقص غير مفيد والتام غير واقع ويجوز فى الامثال الرفع والنصب والجر وقدم التفصيل فى قول المصنف سيما وقد راعى فى ذلك ما يعجز عنه الاديب (لكنه غير واقع للاستقراء) اى ان التكاليف استقرئت وتتبعت فلم يوجد فيها محال لذاته

٢٢ ختم الله الآية وذلك الحكم المتقدم وان علل بما دل عليه تسوية الامرين عندهم من التصميم على الكفر لكن ورد هذا الاستيناف بعده لبيان علة ذلك العلة

قوله والختم الكتم قال الراغب الختم والطبع الاثر الحاصل عن النقش ويتجوز به يقال ختمت كذا فى الاستيثاق من الشئ والمنع منه نظرا الى انه آخر فعل فى احراز الشئ ومنه قيل ختمت القرآن وقد قيل للانسان ثلاثة انواع من الذنوب يقابلها فى الدنيا ثلاث عقوبات الاولى الغفلة عن العبادات وذلك يورث جسارة على ارتكاب الذنوب وهى المشار اليها بقوله ان المؤمن اذا اذنب اورث فى قلبه نكتة سوداء وان تاب واستغفر صقل وان زاد زادت حتى تعلق قلبه والثانية الجسارة على ارتكاب المحارم اما الشهوة تدعوه اليه اوشرارة تحسنه فى عينه فتورثه وقاحة وهى المعبر عنها بالرين فى قوله تعالى " كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون " والثالثة الضلال وهو ان يسبق الى اعتقاده مذهب باطل واعظمه الكفر فلا يكون تلفت منه بوجه الى الحق وذلك يورثه هيئة تمرنه على استحبابه المعاصى واستقباحه الطاعات وهو المعبر عنه بالختم والطبع فى قوله وختم على سمعه وقلبه واولئك الذين طبع الله على قلوبهم وبالاقفال فى قوله ام على قلوب اقفالها قال صاحب الكشاف الختم والكتم اخوان اى متفقان فى العين واللام وان افترقا فى المعنى من وجه وقال القطب اى اخوان فى الاشتقاق الاكبر لان فى الختم وهو ضرب الخاتم على الشئ معنى الكتم فان المختوم مكتوم تم كلامه فلابد بينهما من تناسب المعنى المعتبر فى مطلق الاشتقاق ولذا قال الوافى بيان انهما اخوان اى متشاركان فى العين واللام ومتناسبان فى المعنى على ماينه بقوله لان فى الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم عليه كتمانه وتغطية لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه

قوله ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة الخ وانما لم يحملوها على الحقيقة تحاشيا عن نسبة الظلم الى الله تعالى قال الفاضل العلامة قطب المحققين كمال الدين عبد الرزاق القاشانى قدس الله روحه اما لزوم الظلم من كون الاسناد حقيقيا على ما توهموا فذلك لعدم الاطلاع على سر القدر وحقيقة الايجاد فان القدرة لاتتعلق الا بالممكن وان كان المحال ايضا صار بجعله محالا ولم يمكن ايجادهم على احسن مما هم عليه اذ الاستعداد انما يكون من فيضه الاقدس وكونه ٢٢

ومارى بحسب الظاهر انه تكليف بالمحال موجه مأوول كما سيجئ ولمن ذهب الى وقوعه بمثل هذه الآية ان يقول انه لما كانت الاحكام غير مستدعية غرضا لاسيما الامتثال فالمانع ان يحمل مثل هذه الآية على ظاهرها غايته كون الامتثال ممتنعا ولاضير فيه لكونه غير مقصود * **قوله** (والاخبار بوقوع الشئ اوعدمه لاينفى القدرة عليه كاخباره تعالى عما يفعله هو اوالعبد باختياره وفائدة الانذار بعد العلم بانه لاينجع الزام الحجة وحيازة الرسول فضل الابلاغ) جواب عن الاستدلال المذكور حاصله ان ماذكر ليس من الممتنع لذاته بل من الممتنع لغيره مع انه ممكن فى نفسه فان اخباره تعالى بعدم ايمانهم لايخرج عن الامكان ٢ كعلمه وارادته بعدم الايمان وقدعرفت ان التكليف به واقع اتفاقا فان استلزام وقوع الكذب بالنظر الى ذاته اخباره تعالى فيكون ممتنعا بالغير وذلك الاخبار لا ينفى القدرة التى هى شرط التكليف سواء كان بالعقل كما هو مذهب الحنفية اوبالشرع كما هو عند الاشاعرة فيكون ممكنا فى نفسه قولهم الممكن مالايلزم من فرض وقوعه محال الجواب عنه الممكن مالايلزم من فرض وقوعه نظرا الى ذاته محال واما بالنظر الى غيره فاستلزام فرض وقوعه محالا لايضر الامكان كعدم المعلول فان فرض وقوعه بالنظر الى ذاته لايستلزم المحال فهو ممكن واما بالنظر الى بقاء علة التامة فهو ممتنع لاستلزام تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال وهذا جواب عن الوجه الاول لا الوجه الثانى كما ذهب اليه بعض ٣ المحشين اذالمستدل صرح بانه شمل ايمانهم الايمان بانهم لايؤمنون وذلك بعد علمهم باخباره تعالى بانهم لايؤمنون فتكليفهم بالايمان بعد علمهم باخباره بانهم لايؤمنون تكليف باجتماع النقيضين ولذا قال بعض الافاضل واذعان ماوجد من نفسه خلافه مستحيل قطعا فليس فى كلام المصنف التعرض لدفع هذا الوجه الذى اعتنى المستدل عليه ولو نظر الى مجرد الاخبار واجتماع النقيضين بالنظر الى ذلك كما جنح اليه بعض ارباب الحواشى وادعى ان فى كلام المصنف اشارة الى جواب الوجهين ولم يعتبر فى الاستدلال علمهم باخباره تعالى بانهم لايؤمنون لكان الوجهان متحدين فى المآل فالجواب عنه ماقاله بعض المدققين من ان المحال اذعانه بخصوصه انه لايؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو ممتنع واما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالى اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة فى الاذعان الاجمالى لخلوه عن اجتماع الضدين فالامر به ليس تكليفا بالمحال ولايمكن لهم ذلك الايمان الاجمالى علمه تعالى بخلافه فيكون ممتنعا بالغير فاذا لم يقع الايمان الاجمالى منهم لايخاطبون بالتفصيل اذ الاجمال الذى هو مقدم عليه غير واقع منهم حتى يخاطبوا بالتفصيل فاندفع اشكال بعض الفحول من قوله وماذكروه فى الكتب الكلامية من ان التكليف انما هو بالايمان الاجمالى دون التفصيلى لا يجدى بعد ان خوطبوا بالتفصيل وعلموه * **قوله** (وقدعبر عن احداث هذه الهيئة بالطبع فى قوله تعالى • اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم •) غرضه ان التعبيرات المذكورة عبارة عن معنى واحد وهى الهيئة المذكورة فالتفصيل الجارى فى ختم جار فيما عداه من طبع ونحوه استعارة فى المفرد واستعارة تمثيلية وان اختلفت العبارات بالاعتبارات والتعبير عن تلك الهيئة بالختم قدمر مشروحا واما الطبع فهو تصوير الشئ بصورة ما كطبع السكة وطبع الدراهم فهو اعم من الختم مادة الافتراق مادة طبع الدرهم وفى كل ختم تصوير الشئ بصورة ما واخص من النقش والطابع الخاتم وغيره مما يحصل به تصوير الشئ بصورة ما وقد يفسر الطبع بالختم فيكون مرادفا له والطبع الجبلة التى خلق عليها كالطبيعة لكن المستعار لتلك الهيئة الطبع بالمعنى الاول فتلك الهيئة من حيث انها صورت بصورة مخصوصة تكون مانعة عن نفوذ الحق وتصير مشابهة بالطبع ولاجل هذا استعير له لفظ طبع او مثل حال قلوبهم بحال اشياء صورت بصور جعل بينها وبين الانتفاع بها (وبالاغفال فى قوله تعالى • ولاتطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا •) عطف على قوله بالطبع اى وقد يعبر عن احداث تلك الهيئة بالاغفال من حيث ان تلك الهيئة صارت سببا لكون قلوبهم غافلة عن ذكر الحق (وبالاقساء فى قوله تعالى • وجعلنا قلوبهم قاسية •) اى حيث جعل الله قلوبهم قاسية اى وقد يعبر عن احداث تلك الهيئة بالاقساء من حيث ان قلوبهم بعيدة عن الاعتبار اذ قساوة القلب مثل فى نبوه عن الاعتبار واصلها عبارة عن الغلظ مع الصلابة كما فى الحجر فالامور المذكورة من الختم وغيره متغايرة بالاعتبار متحدة بالذات والاقساء وان لم يكن مذكورا بعينه فى القرآن لكنه مذكور معنى كما اشار اليه بقوله فى قوله تعالى • وجعلنا قلوبهم قاسية • لكن الاقساء لفظ غير فصيحة لم يذكر فى القرآن بلفظه مع انه اخصر بل بمعناه * **قوله** (وهى) اى الامور

٢ اى الامكان الذاتى والايلزم انقلاب الماهية مد

٣ كما ذهب اليه بعض المحشين حيث قال واما كونه جوابا عن الوجه الثانى فبان يقال انهم لم يكلفوا الا بتصديقه وانه ممكن فى نفسه متصور وقوعه الا انه مما علم الله تعالى انهم لايصدقون لعلمه بالعاصين واخباره لرسوله عليه السلام كاخباره لنوح عليه السلام بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن لانه اخبرهم بذلك ولايخرج الممكن عن الامكان بعلم اوخبر ولاينفيان القدرة عليه نعم لوكلفوا بالايمان بعد علمهم باخباره بانهم لايؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف بامتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لانه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالته منهم لما ذكر فلذلك لو علموا لسقط منهم التكليف كذا افاده المحقق عضد الملة والدين انتهى وما نقل عن العضدية من انه لو علموا لسقط عنهم التكليف فى غاية الضعف فايين ما معنى سقوط التكليف ان اراد انهم لايعاتبون على تركه فباطل بالاجماع وان اراد انهم يؤاخذون عليه لكن سقط عنهم التكليف لعدم قدرتهم فجوابه مامر من ان التكليف بالايمان الاجمالى الى آخر ماذكرناه فى اصل الحاشية واجيب ايضا بانه يجوز ان لايخلق الله تعالى العلم بالعلم فلايجد من نفسه خلاف الاذعان نعم انه خلاف العادة فيكون من الممكن فى نفسه ولايكون من العبد عادة فلايكون من الممتنع لذاته ونقل عن المص انه اجاب فى المنهاج بانا لانسلم ان مثل ابى لهب مأمور بالجمع بين النقيضين فان الامر بالايمان سابق على الاخبار بعدم الايمان ولايلزم منه عدم استحقاقه العقاب بتركه لان سقوط الخطاب عنه لتمام الحجة عليه لا لالقدرة انتهى فعلم من مجموع هذا الجواب ان دعوى سقوط التكليف مما لايلتفت اليه اذ كل عاقل بالغ مكلف قوله تعالى • لايكلف الله نفسا الا وسعها • لايقتضى ذلك لثبوت وسع مثل ابى لهب بالايمان الاجمالى او بعدم العلم بالعلم او الامر بالايمان سابق على الاخبار بعدم الايمان كما مر بيانه فلاينبغى للفحول قول ما هو بعيد فى الشرع وفى العقول كانه لم ينظر الى تقرير المستدل حيث قال وامرهم بالايمان وشمل ايمانهم الايمان بانهم لايؤمنون وايضا اخباره تعالى لرسوله عليه السلام للتبليغ وانه عليه السلام مأمور بجميع ما انزل فيجب عليه عليه السلام ان يخبرهم بذلك فما معنى لانه اخبرهم بذلك فالصواب ان جواب الثانى لم يذكره المص مد

المذكورة من الختم وغيره وفيه تأييد لما ذكرنا من ان هذه الامور متغايرة بالاعتبار (من حيث ان الممكنات باسرها) اى من انها ممكنة بل حادثة وان جميع الممكنات باسرها بجميعها (مستندة ٢ الى الله تعالى) من جهة الخلق ابتداء بلا واسطة (واقعة بقدرته) خبر ثان لان كالبيان لاستنادها اليه تعالى سواء كانت واقعة بقدرته فقط فيما ليس لكسب العبد مدخل فيه اوواقعة بقدرته تعالى خلقا وان وقعت بقدرة العبد كسبا عند الاشاعرة والختم ونحوه من قبيل الاول اذ لامدخل لكسب العبد فيه فانه كما عرفت عبارة عن احداث الهيئة المذكورة وان كان مسببا عن كفرهم وانما قال من حيث ان الممكنات ولم يقل من حيث ان الحوادث الخ للاشارة الى ان علة الاحتياج الى العلة هى الامكان دون الحدوث ٣ وقدمر الكلام فيه فى سورة الفاتحة فى حل العالمين قوله (اسندت) اى الختم ونحوه (اليه تعالى) فى الآية المذكورة ونحوها خبر لقوله وهى قوله من حيث ان الممكنات فى قوة دليل له كما اشرنا اليه ثم قيل هذا رد على الكشاف حيث قال ان القصد الى صفة القلوب بانها كالمختوم عليها الى آخره لكن الاولى ان يقال انه قصد به دفع التنافى بين • ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم • الآية وبين ذمهم بكفرهم ووعيدهم عليه كما قرره وامارد الكشاف وسائر المعتزلة فذكور مشروحا فى قوله واضطربت المعتزلة * **قوله** (ومن حيث انها) اى الختم ونحوه (مسببة عما اقترفوه) اى عما اكتسبوه باختيارهم الجزئى (بدليل قوله تعالى • بل طبع الله عليها بكفرهم •) اى بسبب انهماكهم فيه وعدم التفاتهم الى النظر الصحيح لحبهم التقليد وحرمانهم عن التحقيق فكفرهم واصرارهم سبب لاحداث الهيئة المذكورة والختم سبب لبقائهم على الكفر بحيث لايقدرون ان يلتفتوا لغاية الحق ولا يعطفون اعناقهم نحوه ولا يطأطئون رؤسهم له فلا اشكال بلزوم الدور هذا فيمن علم الله انهم يموتون على الكفر كما اشرنا اليه سابقا (وقوله تعالى • ذلك ٤ بانهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم وردت • الآية ناعية) اى مظهرة (عليهم شناعة صفتهم ووخامة عاقبتهم) فى القاموس هو ينعى على زيد ذنوبه اى يظهرها ويشهرها والشناعة مثل القباحة وزنا ومعنى الوخامة بفتح الواو والخاء المعجمة كالوخام مصدر وخم البلد اذا كان فيه وباء وفساد فاستعيرها هنا لكون العاقبة غير حميدة وهو كونهم مستقرين فى العذاب الاليم والحجاب العظيم قوله وردت الآية عطف على قوله اسندت اذ الواو فى ومن انها داخلة فى الحقيقة عليه ومن حيث الثانى متعلق به كما كان من حيث الاول متعلق باسندت قدم على عامله اما للاهتمام او للحصر والرابطة ضمير انها فى قوله ومن حيث انها مسببة الخ فهو خبر هى فى قوله وهى من حيث ان الممكنات الخ لكن الاول خبر فعلى والثانى خبر سببى وتقدير الكلام وهى اى الختم ونحوه اسندت اليه تعالى من حيث انها ممكنة وكل ممكن مسند اليه تعالى ووردت الآية اى جنسها فيتناول قوله تعالى • ختم الله على قلوبهم • الآية وقوله تعالى • بل طبع الله عليها بكفرهم • الآية ونحوهما ناعية عليهم من حيث ان الختم ونحوه مسببة عما اقترفوه فضمير انها راجع الى المبتدأ وقال بعضهم الواو فى قوله ومن حيث داخلة فى الحقيقة على وردت وهو مع ما تقدمه من قوله من حيث انها مسببة معطوف على مجموع قوله وهى من حيث ان الممكنات الخ فكانه قيل وهى اسندت اليه تعالى من حيث ان الممكنات مستندة اليه تعالى ووردت الآية ناعية شناعة صفتهم من حيث ان تلك الامور مسببة عما اقترفوه ولايخفى انه من قبيل عطف الجملة الفعلية على الاسمية بلا داع فلا يعرف له وجه والقول بان العطف على قوله من حيث تفسير مستقيم لكن لا لمجرد خلوه عن الرابط لفظا كما قيل بل لانه لاوجه لجعل هذه الحيثية مشاركة الحيثية الاولى فى تصحيح الاسناد معنى اعجب من ذلك اذ الحيثية الثانية متعلقة بوردت لاباسندت فمن اين يلزم ذلك وحاصل دفع التنافى بيان تغاير جهتى الاسناد والذم وان الاول من حيث ان الكل واقع بقدرته تعالى والثانى من حيث انها مسببة عما اقترفوه * **قوله** (واضطربت المعتزلة فيه) اى فى نحو اسناد الختم اليه تعالى بناء على ان خلق القبيح قبيح عندهم كفعله (فذكروا وجوها من التأويل) لئلا يلزم اسناد القبيح اليه تعالى ولانزاع بيننا وبين المعتزلة فى ان نحو الختم ليس على حقيقته وانما النزاع فى تعيين المعنى المجازى وهو عندنا احداث تلك الهيئة المانعة عن نفوذ الحق ولما كان هذا عندهم قبيحا لاستلزامه ان يكون الله تعالى مانعا عن قبول الحق وهو قبيح يمتنع صدوره عنه تعالى احتاجوا الى التفصى عنه الى تأويلات وفى تعبيره بالاضطراب اشارة الى اختلال امرهم فانه يقال اضطرب امره اى اختل والمعنى اختل امر المعتزلة واصلهم بهذا النص المخالف لمعتقدهم فذكروا وجوها من التأويل لكن كون اصلهم مختلا بهذا النص منظور فيه اذ المعنى الذى حمل

٢ الاولى ان الممكنات باسرها مستندة ابتداء اليه اذ لابد من قيد الابتداء ردا لمذهب الحكماء والمعتزلة مد

٣ ولايخفى عليك ان سبب الاحتياج عندنا هو الحدوث دون الامكان كما صرح به فى المواقف وشرحه وما ذكره المص مذهب الحكماء فالاولى ذكر الحوادث بدل الممكنات وايضا الممكنات تتناول صفات البارى وقوله ومن حيث انها مسببة اى يأبى عنه مد

٤ قوله تعالى ذلك بانهم امنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم الاية فى حق المنافقين والكلام فى الكفار الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا دون المنافقين فان احوالهم مفصلة فى قوله تعالى • ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر • والمختار عند المص كون هذا المراد من هذه الاية عدم تناول المنافقين ثم جوز تناوله لهم كما سيأتى مد

٢٢ تعالى فعال لما يريد وكل ما يمكن وجوده من الاعيان لايبقى فى كتم العدم فاعيان الكفار اعيان لايمكن ايجادها الا على الصفة التى هم عليها من التجافى عن الحق والبعد كاصناف البهائم ولايخفى عليك عظم عذابها وما يجرى عليها من الذلة والشقاء بالنسبة الى الانسان فكما لايلزم من ان لايكون كلها انبياء اهل القرب والمعرفة ظلم فكذلك ههنا ولايطلب الله تعالى منهم مالا يطيقونه فى نفس الامر وانما كلفوا بالاوامر والنواهى ليظهر ما فى اعيانهم من انكار الحق والاستكبار الموجب لطردهم وبعدهم فاعيانهم التى اقتضت عذابهم فصدق قوله تعالى • وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين • وايجادهم على خلاف ذلك محال وابقاؤهم فى كتم العدم ترك للخير الكثير لاجل الشر القليل وذلك شر كثير اذ فى الوجود مصالح لايمكن اجراؤها الا على ايديهم كانواع القهر والايذاء فوصفهم بختم على قلوبهم واسماعهم وتغشية ابصارهم عبارة عن ايجادهم على مقتضى اعيانهم وما فى طباعهم وكما لايمكن ان يوجد الحنظل بطبخها حلوا وله خاصية الحنظل فكذلك لايمكن ايجاد الكافر مؤمنا رؤفا رحيما وله خاصية الكافر الى هنا كلامه ثم اعلم انه لامخالفة بيننا وبين المعتزلة فى ان كلا من الختم والتغشية ليس على حقيقته بل هما مجازان وانما المخالفة بيننا وبينهم فى المعنى المجازى فانا نقول المراد بهما احداث هيئة فى نفوسهم تمرنهم على استحباب الكفر والمعاصى ٢٣

اهل السنة النظم الجليل عليه ليس نصافيه حتى يختل معتقدهم بهذا النص غايته ان الختم ونحوه لما لم يكن حقيقته مرادة حاول كل طائفة تأويل هذا بما هو يلايم معتقدهم اذ كل اناء يترشح بمافيه فالوجه فى التعبير بالاضطراب انهم اختلفوا فى التأويل اختلافا يؤدى الى الاختلال واما اهل السنة فلا اختلاف بينهم فى تأويلهم بل هم متفقون فى تأويل الاحداث اذ لاقبح فى خلق القبيح وانما القبح فى كسبه وقد حقق ذلك فى علم الكلام * **قوله** (الاول ان القوم لما اعرضوا عن الحق وتمكن ذلك فى قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم) ولايخفى انه فى غاية الايجاز المؤدى الى الاخلال فان هذا هو ما ذكره الزمخشرى بقوله القصد الى صفة القلوب بانها كالمختوم عليها واما اسناد الختم الى الله عزوجل فلينبه على ان هذه الصفة فى فرط تمكنها وثبات قدمها كالشئ الخلق غير العرض انتهى يعنى ان الاعراض عن الحق الذى عبر عنه بالختم بجامع المنع عن القبول فعل الكفار فلاينبغى ان يسند اليه تعالى الا انه لما تمكن هذا الاعراض المشابه بالختم فى قلوبهم وصار كالسجية التى جبل الانسان عليها صار كانه لامدخل للعبد فيه فحق ان يسند اليه تعالى فان ذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى بلامدخل للعبد فذكر اللزوم الذى هو الاعراض المتمكن فيهم فرط تمكن ورسوخ فى قلوبهم المعبر عنه بالختم واريد لازمه لما عرفت من ان اسناده اليه تعالى ليس مقصودا بل لينتقل منه الى فرط هذه الصفة فيكون اسناد الختم اليه تعالى ملزوما وتمكن الاعراض فيهم لازما هذا بالنظر الى العلم واما فى نفس الامر فالامر بالعكس فان كون الاعراض راسخا فى قلوبهم فرط رسوخ مستلزم كون ذلك مشابها بمخلوق الله تعالى فحينئذ يقال فذكر اللازم ليتصور وينتقل منه الى الملزوم الذى هو المقصود والى هذا مال قدس سره فى توضيح كلام الزمخشرى وما ذكرناه اوفق بالمقام اذ بعد اسناد الختم اليه تعالى علم ذلك وايضا القول بالانتقال من اللازم الى الملزوم ضعيف لجواز كونه اعم من الملزوم وادعاء المساواة لايجدى نفعا اذ حينئذ يكون اللازم ملزوما فيؤول الى ما ذكرناه فاذا كان الامر كذلك فاسناده اليه تعالى يكون حقيقة لاسناده الى ما هوله بهذه الطريقة لكن كما عرفت ليس المقصود اثباته اونفيه بل هو كناية عن فرط تمكن الاعراض فيهم واستوضح ذلك بقولهم فلان مجبول على كذا لايعنون تحقق خلقه عليه بل ثباته وتمكنه فيه فرط تمكن فهو باعتبار اصله كناية وباعتبار عدم امكان ارادة الحقيقة هنا مجاز متفرع عن الكناية اذ مذهب الكشاف فى الكناية ان امكان ارادة الحقيقة شرط فيها حتى ذكر فى قوله تعالى • ولاينظر اليهم يوم القيمة • الآية ان اصله فيمن يجوز عليه النظر على الكناية ثم جاء فيمن لايجوز عليه النظر مجردا لمعنى الاحسان مجازا عما وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه النظر وانما ذهبوا اليه لان ذلك اللفظ لما شاع على وجه الكناية صار الاصل فيه الكناية ثم لما استعمل فى المادة بتلك الطريقة ايضا لكن لم يوجد شرط الكناية وجب انقلابه الى المجاز فالنظر الى الاصالة والفرعية المذكورتين اقتضى القول بتفرع المجاز عن الكناية واما القول بان الجمع بين المجاز والكناية فى شئ واحد لم يعهد مثله فمدفوع بانه لاجمع بينهما فى شئ واحد بل اريد اعتبار الكناية اولا ثم تفرع المجاز ثانيا نظيره استعمال اللفظ المقيد فى المطلق اولا مجازا ثم استعمال ذلك المطلق فى المقيد الآخر فيكون مجازا بمرتبتين كالاعتصام فى قوله تعالى • واعتصموا بحبل الله • الآية فانه مجاز فى الوثوق باعتبارين فكذا هنا نعم لو قيل انه مجاز بطريق ذكر اللازم وارادة الملزوم لم يبعد ولاستغنى عن طول المسافة اذ ما رأينا فى الكتب المعتبرات ان ارادة المعنى الحقيقى ان امكن فهو كناية والا فمجاز عند صاحب الكشاف وعند الجمهور لايشترط امكان ارادة المعنى الحقيقى فى الكناية لكن شراح الكشاف واكثر المحشين ذهبوا الى اعتبار الكناية الخ ثم فهم بعضهم ان مرادهم المجاز فى الاسناد ثم اعترض بوجوه وظاهر ان مرادهم ان اسناد ختم ونحوه فى هذا التأويل اسناد الى ما هوله لكنه ليس بمقصود اثباته بل للانتقال الى التمكن والعلاقة اللزوم بخلاف المجاز العقلى وحينئذ يظهر مقابلته بالوجه الثالث ويندفع الاعتراض الذى اخترعه ذلك البعض بالمرة وظهر ايضا ضعف القول بانه مجاز عقلى بان يكون الختم مسندا الى سبب ما هوله فان الله تعالى سبب لايجاد القلب فهو سبب بعيد لاحداث الهيئة المعبر عنه بالختم فانه يستلزم اتحاد الوجه الاول والثالث على ان قوله فان الله تعالى سبب لايجاد القلب ايجاد القول المستحدث والقول بان اسناد الختم اليه تعالى على الحقيقة محال قد مر جوابه بان استحالته اذا لم يكن كناية اومجازا عن التمكن المذكور ٢ * **قوله** (شبه بالوصف الخلق المجبول عليه) لم يرد بالتشبيه التشبيه الذى يفاد بنحو الكاف بل الجهة التى راعاها المتكلم حين اعطى للوصف الذى كسبه العبد واوجده حكم الخلق الذى ينبغى اسناده الى الخالق كما قال فى دلائل الاعجاز ان تشبيه الربيع بالقادر فى تعلق وجود

٢ قيل و بما ذكرنا ظهر لك ان الختم على هذا الوجه استعارة عن الحق عن الاعراض لاعن احداث الهيئة المذكورة وان لامجاز فى الاسناد وان الكناية يكفيها اللزوم فى الجملة وان لا قبح فى الاسناد للتصوير كما فى • الرحمن على العرش استوى • انتهى وانت تعلم ان المراد ليس مطلق الاعراض بل الاعراض المتمكن فرط تمكن فى القلوب وهذا انما يكون باحداث الهيئة المذكور لكن لا من الله تعالى بل من العبد كما هو مذهبهم من ان العبد خالق افعاله منه

٢٣ على ما فسر به القاضى رحمه الله فاسناد الختم المجازى وهو احداث تلك الهيئة فى العبد الى الله تعالى حقيقته عندنا وهو بالنسبة الى صدوره عن الله تعالى ليس قبيحا منه وانما القبح بالنسبة الى قيامه بالعبد عقب قدرة العبد وارادته كسبا على معنى اجراء عادته تعالى بالايجاد عقبهما اولمد خليتهما فى ايجاد الفعل على اختلاف المذهبين لكن تلك المدخلية ايضا بايجاد منه تعالى والمعتزلة لما لم يجوزوا اسناد القبايح الى الله تعالى وكان احداث تلك الهيئة فيهم قبيحا على زعمهم قياسا للغائب على الشاهد لم يجعلوهما مجازين فاضطروا فى تأويل المعنى الى وجوه اخر فلذلك قال صاحب الكشاف فان قلت ما معنى الختم على القلوب والاسماع وتغشية الابصار قلت لاختم ولا تغشية ثمة على الحقيقة وانما هو من باب المجاز ويحتمل ان يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل اما الاستعارة فان تجعل قلوبهم لان الحق لاينفذ فيها ولايخلص الى ضمائرها من قبل اعراضهم عنه واستكبارهم عن قول الحق واعتقاده واسماعهم لانها تمجه وتنبو عن الاصغاء اليه وتعاف استماعه كانها مستوثق منها بالختم وابصارهم لانها لاتجتلى ايات الله المعروضة ودلائله المنصوبة كما تجتليها اعين المعتبرين المستبصرين كانما غطى عليها وحجبت وحيل بينها وبين الادراك واما التمثيل فان تمثل حيث لم يستنفعوا بها فى الاغراض الدينية التى كلفوها وخلقوا من اجلها باشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها بالختم والتغطية الى هنا كلامه يعنى ان كلا من الختم والتغشية ههنا مستعمل على وجه المجاز الذى علاقته المشابهة وهذا المجاز على نوعين الاول الاستعارة المفردة والثانى المركبة المسماة عند البلغاء بالتمثيل وليس مراده ان مطلق المجاز منقسم على هذين النوعين لانه ليس بمنحصر فيهما بل هو ينقسم الى المجاز المرسل والمجاز الذى علاقته المشابهة والمنحصر فى هذين النوعين ٢٤

الفعل به ليس هو التشبيه الذى يفاد بكأن والكاف ونحوهما وانما هو عبارة عن الجهة التى راعاها المتكلم واذا جاز ان يشبه الفاعل من حيث هو فاعل بالفاعل استلزم ان يشبه فعله بفعله فى امر ما وكذا قول النحاة شبهت ما بليس فرفع بها الاسم ونصب الخبر فان الغرض بيان تقدير قدروه فى نفوسهم وجهة راعوها فى اعطاء ما حكم ليس فى العمل فههنا شبه فعل العبد اعنى الاعراض بفعل الله تعالى فى عدم الزوال والتقرر فى كل حال ولم ينظروا الى الفاعل تأدبا عن تشبيه الخالق بالمخلوق لاسيما الاخس الردى وان لزم ذلك من تشبيه الفعل ٢ بالفعل ولذا قال شبه بالوصف الخلق فظهر ضعف ما قيل من ان حاصل الاول انه من قبيل الاستعارة التبعية حيث شبه اعراضهم عن الحق المانع عن نفوذه بالوصف الخلقى للشئ المانع عما هو مطلوب من ذلك الشئ فى التمكن والاستقرار لم يصرح به المشبه به بل كنى عنه بالختم المسند الى الله تعالى فان الاستعارة بدون ذكر المشبه به فى المصرحة وبلا ذكر المشبه فى الاستعارة المكنية لم يقل بها احد من السلف * **قوله** (وانما المراد بهما ان يحدث فى نفوسهم) جزم بكون المراد ذلك لقرينة ذكرناها آنفا وفى التعبير بقوله فى نفوسهم رمز الى ما ذكرناه فان الظاهر كون المراد ٣ الارواح وان اطلقت على القلب ايضا كما سيجئ بيانه فى قوله تعالى • وما يخدعون الا انفسهم • الآية والاحداث الايجاد وفى التعبير به دون الايجاد اشارة الى ان هذا الايجاد ليس على اصل الفطرة بل هو بسبب اخلالهم بالهدى الذى جعله الله لهم بالفطرة التى فطر عليها الناس واشار اليها بقوله بسبب غيهم الخ فانقل بعض المحشين عن بعض الصوفية فاعيان الكفار لايمكن ايجادها الا على ما هم عليه من التجافى والبعد عن الحق كالبهايم فايجادهم على خلاف ذلك محال اذ الاستعداد ازلى فائض من فيضه الاقدس فظاهره مخالف للآيات والاخبار قوله ان يحدث مبنى للفاعل لانه توضيح لختم وانما لم يقل احدث مع انه الظاهر اذ الاستعارة التبعية المستعار منه فيها هو المشتق منه وكذا المستعار له كما ستطلع عليه (هيئة) تمرنهم على استحباب الكفر والمراد بالهيئة الحال المعنوى الذى هم عليها والتعبير بالهيئة وهى العرض لكن العرض يقال باعتبار عروضه ويقال الهيئة باعتبار حصوله فى المحل لمناسبة الهيئة الحاصلة من الختم الحقيقى فيكون مجازا عنا فى الحالة المذكورة تمرنهم من التمرن وهو الاعتياد يقال مرن على الشئ مرونا من باب قعد ومرانة بالفتح اذا اعتاده وداوم عليه فيكون التمرين التعويد والمعنى تعودهم تلك الهيئة وتجعلهم مصرين والتوصيف به للاحتراز عن الهيئة الغير الممرنة اى المعودة على ذلك فان الافعال الاختيارية تحدث فى الانفس احوالا ولذلك يفيد تكريرها ملكات كما صرح به المصنف فى سورة الاسراء فى قوله تعالى • ونخرج له يوم القيمة كتابا • الآية وقال فى سورة التطفيف فان كثرة الافعال سبب لحصول الملكات كما قال عليه السلام ان العبد كلما اذنب ذنبا حصل فى قلبه نكتة سوداء حتى يسود قلبه فقوله تمرنهم احتراز عن الحالة التى لاتصير ملكة فتعبيره بالهيئة اشارة الى تلك الملكة القائمة بالنفوس والارواح فاذا صارت ملكة استولت على القلب واخذت بمجامعه فيصير كالامور الطبيعية التى جبل عليها الانسان حتى يصير بطبعه مائلا الى المعاصى مستحسنا اياها مبغضا لمن يمنعه عنها مكذبا لمن ينصحه فيها وبهذا يتضح سر قوله ٤ (تمرنهم على استحباب الكفر والمعاصى واستقباح الايمان والطاعات) وهذا التفصيل جار فى الافعال الحسنة الاختيارية المعبر عنها بشرح صدره للاسلام حتى قال عليه السلام فى بيان علامة ذلك الاحوال الفخام الانابة الى دار الخلود والتجافى عن دار الغرور والتأهب للموت قبل نزوله * **قوله** (بسبب غيهم وانهماكهم فى التقليد واعراضهم عن النظر الصحيح) بيان سبب الختم الذى هو سبب عدم نفع الانذار وهذا وان كان سببا لعدم نفع الانذار لكنه سبب بعيد له وايضا هذا مع كونه بعيدا سبب ظاهرى والختم الذى فعل الله تعالى سبب حقيقى وشتان ما بينهما (فيجعل قلوبهم) عطف على يحدث اى فان يجعل قلوبهم والتعبير به ايضا لما مر ولما سيجئ والفاء للسببية (بحيث لاينفذ فيها الحق) لاستيلاء الملكة المذكورة فاذا كانت القلوب بالحيثية المذكوره كانت الارواح متقاعدة عن الادراك لان القلب محلها او متعلقها (واسماعهم) جمعها مع افراده فى النظم لانه فى النظم فى حكم الجمع كما سيجئ بيانه (تعاف استماعه) اى تكرهه ٥ والاولى واسماعهم سد عن الاصاخة ٦ الى الحق لانه يناسب الختم دون ما ذكره وايضا التفريع المذكور يتفرع على ما ذكرناه دون ما اختاره (فتصير) اى القلوب والاسماع (كانها مستوثق منها) بيان للمناسبة بين ما اريد به وبين معناه الحقيقى (بالختم) اى باحداث النقش عليه بحيث لايطلع عليه غيره فلو قال فتصير كانها مختومة لكان اخصر واوضح وفى كلامه اشارة الى ان سمعهم معطوف

٢ ونقل عن شرح التلخيص ان المجاز الاسنادى ليس بمقصور على ما ذكروه فاى مانع من ان يقصد فى الاسناد تشبيه الفعل بالفعل خصوصا اذا تضمن معنى بديعا فلو قلت فى عدم عظيم تحرك وقيامه الا اذا غزا فيتحرك بحركته ما سواه انما يتحرك الارض اذا زلزلت تشبيه حركة العظيم بحركتها واسندت ماله الى محله من غير نظر لتشبيهه بالارض انتهى ومقتضى هذا ان الاسناد فى هذا الوجه كالوجه الثالث مجازى وقد عرفت انه اسناد حقيقة اذ فعل العبد لما شبه بالمعنى المذكور بفعله تعالى ادعاء وتنزيلا فلا شك فى كون اسناده اليه حقيقة وقد مر مرارا الاشارة اليه منه

٣ وهذا اولى من قولهم والمراد بالنفوس الذوات المشتملة على الجوارح والمشاعر فيتناول القلوب والسمع والبصر اذ المدرك هو الارواح منه

٤ قوله على استحباب الكفر اشارة الى افساد تلك الهيئة القوة النظرية والمعاصى اشارة الى افسادها القوة العملية وكذا قوله واستقباح الايمان فاتضح عطف قوله المعاصى على الكفر والطاعات على الايمان منه

٥ اسناد الكراهة اليها مجاز منه

٦ وما قاله قدس سره من ان كراهة الاسماع الحق وبعدها عن الاصغاء اليه وكراهتها لاستماعه يدل على عدم نفوذ الحق فيها لاجل هيئة حادثة فيها مانعة من النفوذ فضعيف اذ كراهة الشئ بعد الوصول والمراد سد تلك المشاعر وقد صرح به المص فى قوله تعالى • صم بكم عمى • الآية منه

٢٤ هو القسم الثانى منه لامطلقه واستعمال اسم الاستعارة فى المفردة واسم التمثيل فى المركبة هو المصطلح عليه عند كثير من قدماء اهل البيان منهم الشيخ عبد القاهر وقد اقتفى الزمخشرى اثرهم فى هذا الاطلاق اما وجه الاستعارة ههنا فان يشبه عدم نفوذ الحق فى قلوبهم وتحقق نبو اسماعهم عن قبوله بكونهما مختوما عليهما فكان الله تعالى ختمها عليه وجعلها مجبولة عليه فاللفظ المستعار هو لفظ الختم والمستعار منه الخلق على تلك الصفة والمستعار له عدم نفوذ الحق فى قلوبهم واسماعهم وان يشبه عدم اجتلاء ابصارهم للآيات والادلة بكونها مغشاة ومغطى عليها فاستعمل اللفظ الموضوع لان يستعمل فى المشبه به فى المشبه وكل من هذين التشبيهين تشبيه معقول بمحسوس والجامع الاشتمال على انتفاء القبول المانع ثم اشتق من الختم المجازى فعل هو لفظ ختم فالاستعارة فى لفظ ختم استعارة مصرحة تبعية وفى لفظ غشاوة استعارة مصرحة اصلية واما وجه التمثيل فهو ان يشبه حال قلوبهم واسماعهم ويشبه حال ابصارهم فى انها خلقت للانتفاع بها ثم انها ٢٥

على القلوب داخل فى حكم الختم لقوله تعالى • وختم على سمعه وقلبه • وللوفاق على الوقف عليه لا على قلوبهم واعادة الجار سيجئ سرها والجامع ادراك كل منهما من جميع الجوانب (وابصارهم) عطف على اسماعهم اوعلى قلوبهم اى وانما المراد ان يحدث فيجعل ابصارهم بحيث (لاتجلى لها الآيات) اى لاتنظر اليها مجلوة مكشوفة يقال اجتلبت العروس اذا نظرت اليها مجلوة مكشوفة والمعنى لاتجتلى اعينهم الآيات (المنصوبة لهم فى الانفس والآفاق) فالفاعل الاعين والمفعول الآيات والضمير فى لها راجع الى الانفس اى لاتعرضها على انفسهم مجلوة مكشوفة بل تعرضها عليها مستورة بغطاء الشبهة والاعراض ففيه استعارة مكنية وتخييلية والمراد بالآيات الآيات العقلية الكونية اذ الانفس والآفاق يناسبها لا السمعية ولا الاعم منهما وجه التخصيص انها هى الاصل فيعلم حال الادلة السمعية منها بدون العكس (كما تجتليها) اى تعرضها (لها) اى النفوس المستبصرين فحذف لها هنا لذكره اولا والظاهر من التشبيه ان اعينهم تعرض الآيات على انفسهم لكن لا كعرض (اعين المستبصرين) اياها على انفسهم ولايخفى ضعفه اذ المقصود فسادها رأسا قوله (فتصير كانها غطى عليها) بدل من قوله لاتجتلى الذى هو مفعول ثان ليجعل بدل الكل من الكل وهو بيان للمناسبة بين ما اريد به هنا وبين المعنى الحقيقى (وحيل) مجهول من الحيلولة اى اوقعت الحيلولة (بينها) اى بين الاعين (وبين الابصار) وبين الابصار بكسر الهمزة اى الرؤية * قوله (وسماه على الاستعارة ختما) بالنظر الى القلوب والاسماع (وتغشية اومثل قلوبهم ومشاعرهم) بالنظر الى الابصار حاصله ان لفظ الختم استعير من ضرب الخاتم على نحو الاوانى لاحداث هيئة فى القلب والسمع بجامع عقلى هو الاشتمال على منع القابل عما من شانه ان يقبله فالاحداث المذكور يمنع من نفوذ الحق اليهما كما ان الختم يمنع من نفوذ ماهو بصدد الانصباب فى الظروف اويمنع من اطلاع مافى المختوم وهو المناسب للمقام اذ الاحداث المذكور يمنع عن اطلاع الحق ثم اشتق من الختم المستعار لاحداث الهيئة المذكور صيغة الماضى فعلى هذا فى ختم استعارة تصريحية تبعية ويلزم منه تشبيه القلوب والاسماع بالاوانى المختومة الا انه لتشبيه الاحداث بالختم وليس بمقصود اصالة فالقول بان فى القلوب والاسماع استعارة مكنية وتخييلية ضعيف لانه مذهب السكاكى وهو مرجوح اذ رد التبعية فى مثله الى المكنية وان صح لكنه غير مرضى على ان هذا الرد لايغنى عن حمل لفظ ختم على المجاز كما فصل فى شرح التلخيص وقول المصنف ان يحدث اولا ويجعل ثانيا بايراده مصدرا اذ التقدير فان يجعل شاهد على ان الاستعارة فى الاحداث فى لا القلوب والاسماع وكذا قوله وسماه بتذكير الضمير كما فى اكثر النسخ راجع الى الاحداث ومؤيد لما ذكرناه واما قوله فتصير اى القلوب والاسماع كانها مستوثق منها بالختم فلايدل على ماتوهم اذ كلمة كان فى مثله ليست للتشبيه بل للظن لكون الخبر مشتقا فعدم الجزم به لا لانتفائه بل لعدم قصده اصالة وقدم ان القلوب والاسماع يلزم تشبيهها بالاوانى المختومة من تشبيه الاحداث بالختم لكن ليس مقصودا اوليا بل تابع للتشبيه المذكور واما القول بان المشبه به الختم المبنى للمفعول والمشبه هو عدم نفوذ الحق فى القلوب والاسماع لاحداث الهيئة المانعة مما جنح اليه المحقق التفتازانى فليس بمناسب اما اولا فلانه حينئذ ينبغى ان يقال ختم على قلوبهم بصيغة المجهول واما ثانيا فلان عدم النفوذ وجه الشبه كما اشير اليه فى تقرير الاستعارة واما لفظ الغشاوة فاستعارة تصريحية اصلية استعير من معناه الاصلى وهو التغطية لهيئة احدثت فى ابصارهم مقتضية لعدم اجتلائها بالآيات والجامع ماذكر فى الاستعارة التبعية والاستعارة المكنية والتخييلية وان صحت لكنه خلاف الظاهر وان جعل غشاوة مصدرا كما جعل فى قراءة النصب اذ وزن فعالة قد يكون كالكتابة مصدرا كما يكون اسما كالعمامة فكونها استعارة اصلية واضح وان جعل اسما فى قراءة الرفع فاصلية ايضا واما تعرض الشيخين للمصدر وهو التغشية لزيادة الايضاح فى تقرير المعنى لان فى الاستعارة فى لفظ الغشاوة بتبعية المصدر كما ذهب اليه القطب فان هذا قول لم يقل به سلف والظاهر ان الغشاوة مصدرها هنا ايضا اريد به المعنى الحاصل بالمصدر وهو الهيئة والملكة المانعة من النظر الصحيح وتعبير المصنف بالتغشية والتغطية يؤيد ماذكرنا واعجب منه ماقيل ان الغشاوة اسم آلة والاستعارة فى اسماء الزمان والمكان والآلة تبعية اذ لم يثبت فعالة فى صيغ الآلة وان سلم ثبوته فى فعال بلا تاء كالازار والامام مع مافيه من النظر وجعل بعضهم تبعية لكن لا لما ذكر فانه خلاف مانقل عن السلف بل لان قوله تعالى • وعلى ابصارهم غشاوة • مؤول بالقول وغشى ابصارهم فبهذا التأويل تكون الاستعارة تبعية وهذا اشد غرابة مما سبق اما اولا فلان تأويل الشئ بالشئ لايجب ان يعطى له

٢٥ لم ينتفع بها بحال اشياء مخلوقة للانتفاع بها مع المنع عن ذلك بطريق الختم والتغطية ثم يستعمل فى المشبه اللفظ الموضوع لان يستعمل فى المشبه به والجامع عدم الانتفاع بما خلق للانتفاع بهما بناء على مانع عرض له ويصفه من التكليف بالاستنفاع وهذا الجامع امر عقلى مركب من عدة منتزع من طرفى التمثيل الممثل والممثل به وهما ايضا مركبان من عدة امور قال القطب قوله لاختم ولاتغشية الى قوله وهما الاستعارة والتمثيل ههنا سؤالان احدهما ان طرفى التشبيه اما ان يكونا مذكورين فى الآية اولا فان كانا مذكورين فليس فى الاية استعارة والا فلا تمثيل والاخر ان المراد بالتمثيل ان كان مجرد التمثيل فهو حقيقة من الحقائق ليس نوعا من المجاز وان كان التمثيل على سبيل الاستعارة فهو قسم من الاستعارة لاقسم لها فنقول فى التفصى عنهما ان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له مع قرينة مانعة عن ارادته وهو قسمان مرسل واستعارة والاستعارة كما عرفت تمثيلية وغير تمثيلية فالمراد بالمجاز ههنا هو الاستعارة لانه بنى الكلام فى توجيه نوعى المجاز من الاستعارة والتمثيل على التشبيه وانما اطلق المجاز لوقوعه فى مقابلة الحقيقة حيث قال لاختم ولاتغشية ثمة على الحقيقة اى ليس ثمة حقيقة الختم والتغشية بل الحاصل شبه الختم والتغشية والمراد بالتمثيل الاستعارة التمثيلية غلب عليها اسم التمثيل بين ارباب الفن فكون المراد بالاستعارة الاستعارة الغير التمثيلية فقد ظهر توجيه الكلام واندفع الاشكال وتوجيه الاستعارة انه شبه عدم نفاذ الحق ونبوها عنه وعدم الاختلال كانها ختم اوغطى عليها ثم استعيرا لها فهى استعارة تصريحية تبعية واما التمثيل فانه شبه حال القلوب والسمع والابصار وهو عدم الانتفاع بها فى الاغراض الدينية بحال اشياء مختوم عليها اومغطى عليها لئلا ينتفع بها فى الاغراض الدنياوية ثم استعير لجانب المشبه عبارة الختم والتغطية المستعملة للمشبه به فهى استعارة تبعية تمثيلية وعلى التقديرين لاتجوز الا فى الختم والتغطية من الباحثين عن هذا المقام من وجه التمثيل بان شبه قلوبهم واسماعهم باشياء ضرب حاجز بينها وبين الانتفاع بها بالختم والتغطية لجامع عدم الانتفاع ثم ذكر القلوب والسمع واريد تلك الاشياء والقرينة ذكر ختم فتكون استعارة بالكناية فحمل الاستعارة على الاستعارة التصريحية والتمثيل على الاستعارة بالكناية والمجاز الذى هو الاستعارة منقسم اليهما فكأنه يقول فى الآية امور وهو القلوب والسمع والابصار وفعلها وهو الختم فالتجوز اما فيها اوفيه وعليه بناء الوجهين لكن حمل التمثيل على الاستعارة بالكناية بعيد عن الرجل العلمى ويبطله استقراء ٢٦

حكمه كما ثبت فى موضعه واما ثانيا فلانه يمكن التأويل بالجملة الفعلية فى كل صورة تكون الاستعارة فيها اصلية مثلا اسد يرمى يمكن تأويل رأيت يا اسد بناء اشتقاق الفعل من الجوامد كما مر تفصيله وسيجئ بيانه ان شاء الله تعالى على ان المراد بايثار الجملة الاسمية الايذان بدوام مضمونها فان مايدرك بالقوة الباصرة من الآيات المنصوبة فى الآفاق وفى الانفس حيث كانت مستمرة كان تعاميهم ايضا كذلك مستمر واما الآيات التى تتلقى بالقوة السامعة فلما كان وصولها اليها حينا فحينا اوثر فى بيان الختم عليها وعلى ماهى احد طريقى معرفته وهو القلب الجملة الفعلية كما صرح به صاحب الارشاد فلا تدع النكتة البارعة المشعرة بكمال البلاغة باوهام خاطئة اخترعها اذهان خالية وليت شعرى كيف تورطوا بهذه التعسفات الغريبة عن الاذهان المستقيمة لاسيما فى افصح الكلام كلام الله الملك العلام فان الواجب فيه اعتبار اجزل الكلام فى بيان النكات وتحقيق المقام قوله او مثل قلوبهم فعل ماض من التمثيل وهو معطوف على سماه اشارة الى توجيه آخر افصح من الاول والمراد بالتمثيل الاستعارة التمثيلية فان المجاز المركب يسمى التمثيل على سبيل الاستعارة وقد يسمى التمثيل بلا تقييد بقولنا على سبيل الاستعارة ومشى المصنف هنا على هذه التسمية ولم يقيده بالاستعارة ولا التباس لان التشبيه المركب بدون الاستعارة يسمى تشبيه تمثيل اوتشبيها تمثيليا توضيحه ان الهيئة المنتزعة من امور عديدة وهى القلوب والاسماع والابصار مع الهيئة الحادثة فيها المانعة من نفوذ الحق التى خلقت تلك الآلات لاجله شبهت بالهيئة المأخوذة من امور كثيرة متعددة للانتفاع بها فى الاغراض الدنيوية مع المنع من ذلك بالختم اوالتوطئة فاستعير اللفظ المركب لافادة الهيئة المشبه بها للهيئة المشبهة فاستعمل فيها فيكون كل واحد من طرفى التشبيه مركبا من امور عديدة والجامع ايضا هيئة منتزعة من عدة امور وهى عدم الانتفاع مطلقا بما اعد وخلق له بسبب حدوث مانع منه وهو عقلى فظهر من تقرير الاستعارة التمثيلية ان اللفظ المركب يجب ان يكون لفظا مركبا وهنا ليس كذلك حاول توجيهه فقال اذا حمل ما نحن فيه على الاستعارة كان المستعار لفظا مفردا واذا حمل على التمثيل كان المستعار لفظا مركبا بعضه ملفوظ وبعضه منوى فى الارادة وانما صرح بالختم والتغشية لانهما العمدة فى تلك الحالة المركبة فيلاحظ باقى الاجزاء بالفاظ متخيلة اذ لابد فى التركيب من ملاحظة قصدية متعلقة بتلك الاجزاء وتمام البحث فى تحقيق الاستعارة فى قوله تعالى • اولئك على هدى • الآية يعنى ان الالفاظ المنوية كالملفوظة لقوة دلالة ماذكر وهو الختم هنا على مابقى كالابواب والاقفال وغير ذلك مما يقع عليه ضرب الخاتم اذ الختم يقتضى ذلك فاذا قوى الدلالة عليها يكون كالملفوظ لكن هذا اذا تعين فى الكلام كونه استعارة تمثيلية وهنا ليس كذلك لانه كما اعترف به يحتمل ان يكون استعارة فى ختم وايضا ذكر القلوب واخويها يأبى عن ذلك ودفعه بان الشرط فى الاستعارة ان لايذكر المشبه ولم يذكر هنا لان المشبه هو المجموع لاجزؤه ليس بشئ لان القلوب واخويها يدل على باقى اجزاء المشبه بقرينة ايقاع الختم عليها كما دل اللفظ الملفوظ على باقيه فى جانب المشبه به والا فالفرق تحكم فيكون المشبه مذكور الاجزاء فقط ولعل لهذا آخرها المصنف مع انها ما امكنت لايصار الى غيرها كما صرح به فى فن البيان فالوجه ما اختاره النحرير التفتازانى من ان التركيب بمعنى دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى ليس بشرط فى الاستعارة التمثيلية كما سبق التوضيح فى استعارة قوله تعالى • اولئك على هدى • الآية وبما ذكرنا من ان المراد القلوب واخويها مع الهيئة الحادثة فيها بالقرينة المذكورة يندفع به التوهم من ظاهر العبارة ان المشبه القلوب والاسماع وان الختم تخييل كما اختاره بعضهم ودفع بعضهم انه اذا كان الغرض الاصلى الواضح الجلى تشبيه المصدر وذكر المتعلقات بالتبع فالاستعارة تبعية فذكر القلوب والاسماع من قبيل ذكر المتعلق تبعا فلا اشكال على ان قوله وانما المراد ان يحدث الخ صريح فى كون المشبه هو الهيئة وانت خبير بانه لامجاز فى ختم على هذا الاحتمال اذ المراد الختم الحقيقى المنسوب الى الاوانى المموهة والمستعار للهيئة المانعة مع القلوب والاشتباه انما نشأ من نسبة الختم الى القلوب لا الى الاوانى وقد عرفت انه ليس كذلك لكن الكلام ح لايخلو عن اضطراب فالوجه الاول هو المعول عليه الخالى عن التكلف والتعسف فان كون الختم من اجزاء المشبه به يقتضى ابقاءه على معناه الحقيقى وايقاعه على القلوب يقتضى كونه مجازا تدبر فان العقل منه يتحير قوله (ومشاعرهم) جمع مشعر وهو الحواس لانه محل الشعور بفتح الميم والة الشعور بكسر الميم والمراد بها الاسماع والابصار بمعونة المقام اوالاعم من جميع الشعور من الحواس الظاهرة والباطنة على قول قوله (المؤوفة بها) بزنة معونة التى اصابها آفة وهى اسم مفعول من الافة

٢٦ كتاب الكشاف فانه لايطلق التمثيل الا على الاستعارة التمثيلية الى هنا كلام القطب ثم قال صاحب الكشاف فان قلت فلم اسند الختم الى الله واسناده اليه يدل على المنع من قبول الحق والتوصل اليه بطرقه وهو قبيح والله يتعالى عن فعل القبيح علوا كبيرا لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عنه وقد نص على تنزيه ذاته بقوله وما انا بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين ان الله لايأمر بالفحشاء ونظاير ذلك مما نطق به التنزيل قلت القصد الى صفة القلوب بانها كالمختوم عليها واما اسناد الختم الى الله عزوجل فلينبه على ان هذه الصفة فى فرط تمكنها وثبات قدمها كالشئ الخلقى غير العرضى الاترى الى قولهم فلان مجبول على كذا ومفطور عليه يريدون انه بليغ فى الثبات عليه وكيف يتخيل ما خيل اليك وقد وردت الآية ناعية على الكفار شناعة صفتهم وسماجة حالهم ونيط بذلك الوعيد عذاب عظيم ويجوز ان تضرب الجملة كما هى وهى ختم الله على قلوبهم مثلا كقولهم سال به الوادى اذا هلك وطارت به العنقاء اذا اطال الغيبة وليس للوادى ولا للعنقاء عمل فى هلاكه ولا فى طول غيبته وانما هو تمثيل مثلت حاله فى هلاكه بحال من سال به الوادى وفى طول غيبته بحال من طارت به العنقاء فكذلك مثلت حال قلوبهم فيما كانت عليه من التجافى عن الحق بحال قلوب ختم الله عليها نحو قلوب الاغنام التى هى فى خلوها عن الفطن كقلوب البهائم او بحال قلوب البهائم انفسها بحال قلوب مقدر ختم الله عليها حتى لا تعى شيئا ولا تفقه وليس له عزوجل فى تجافيها عن الحق ونبوها عن قبوله وهو متعال عن ذلك ويجوز ان يستعار الاسناد فى نفسه من غير الله فيكون الختم مسندا الى اسم الله على سبيل المجاز وهو لغيره حقيقة تفسير هذا ان الفعل ملابسات شتى يلابس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمكان والمسبب له فاسناده الى الفاعل حقيقة وقد يسند الى هذه الاشياء على طريق المجاز المسمى استعارة وذلك لمضاهاتها الفاعل فى ملابسة الفعل كما يضاهى الرجل الاسد فى جرأته فاستعار له اسمه فيقال فى المفعول به عيشة راضية وماء دافق وفى عكسه سيل مفعم وفى المصدر شعر شاعر وذيل ذايل وفى الزمان نهاره صائم وليله قائم وفى المكان طريق سار ونهر جار واهل مكة يقولون صلى المقام وفى المسبب بنى الامير المدينة فالشيطان هو الخاتم فى الحقيقة اوالكافر الا ان الله سبحانه لما كان هو الذى اقدره ومكنه اسند اليه الختم كما يسند الفعل الى المسبب ووجه رابع وهو انهم لما كانوا على القطع والبت ممن لايؤمن ولا تغنى عنهم الايات والنذر ولا تجدى عنهم الالطاف المحصلة والمقربة ٢٧

اى العاهة فى الصحاح ايف الزرع على مالم يسم فاعله اى اصابة آفة فعلى هذا صيغة المفعول قياسية وان جعل فعله لازما فاسم المفعول على خلاف القياس وعلى مانقل عن الصحاح يكون متعديا فلا وجه للقول بانه على خلاف القياس ولا انكار ابى حاتم مؤفا غايته انه يستعمل لازما ايضا والباء فى بها للسببية والهاء راجع الى الهيئة وكون الباء بمعنى فى والضمير راجعا الى النفوس ضعيف لانه حينئذ لايعلم منشأ الآفة وحملها على معنى فى خلاف الظاهر وفى بعض النسخ لفظة بها ساقطة قوله (باشياء) متعلق بمثل والجمع لوجوب تعدد المشبه به ايضا (ضرب) الضرب ايقاع جسم على آخر اى اوقع (حجاب بينها وبين الاستفاع بها) اى الانتفاع والسين للمبالغة كان الحجاب حال بينه وبين طلب الانتفاع فضلا عن الانتفاع (ختما وتغطية) تميزان عن النسبة فى ضرب وبهذا التميز يظهر ان المضاف مقدر فى الموضعين اى مثل حال قلوبهم بحال اشياء ضرب فجملة ضرب صفة اشياء (واذلك قال سواء عليهم ولم يقل سواء عليك كما قال لعبدة الاصنام سواء عليكم أدعوتموهم ام انتم صامتون وفى الآية اخبار بالغيب على ماهو به ان اريد بالموصول اشخاص باعيانهم فهى من المعجزات) ٢٢ ❊ ^ قوله (تعليل للحكم السابق) اشار به الى وجه الفصل وترك العطف لانه مستأنف استينافا معانيا فى جواب سؤال عن مطلق سبب الاستواء بين الانذار وعدمه فلذا قطع ولم يقل كالتعليل والمراد بالسبب المسؤل عنه السبب الحقيقى كما اوضحناه آنفا ٢ فلا ينافى ماسيذكره من انه مسبب عن كفرهم قوله (وبيان ما يقتضيه) اى اقتضاء عاديا عندنا اشارة الى انه ليس المراد منه ماهو الباعث ٣ عليه والتعبير بالاقتضاء للمبالغة فى عدم التخلف وكون السابق حكما لتجرد حرفى الاستفهام عن معنى الاستفهام كما نبه عليه المصنف هناك والتعبير بالتعليل للتفنن وقد عبر فيما مر بالاستيناف وهو المشهور وعبر تارة بقوله وجواب سائل والتفنن من شعب البلاغة واما الاشكال بان عطف لهم عذاب عظيم يمنعه لانه لايصح ان يكون تعليلا بل يجب ان يكون نتيجة لعدم نفع الانذار فمدفوع لانه لانسلم عطفه عليه بل الظاهر انه جملة تذييلية ولو سلم كونه معطوفا عليه لانسلم مشاركته لهذه الجملة فى العلية لانه لايلزم ذلك من العطف اذا المعطوف اذا كان جملة تامة فلا تحتاج فى الافادة الى الجملة الاولى فلا يجب فيها ما اعتبر فى الجملة الاولى ولو سلم ففى قوله تعالى • ولهم عذاب عظيم • اعتباران الاول افادة ان لهم عذاب عظيم على الدوام فبهذا الاعتبار يكون نتيجة لعدم نفع الانذار والختم المذكور والثانى ان ذلك العذاب الدائم انما هو بقضاء الله تعالى وحكمه فبهذا الاعتبار يكون علة للحكم السابق ❊ قوله (والختم الكتم) تعريف لفظى للختم لانه اشهر من الختم ومرادف له وهو الظاهر من عبارة الكشاف الختم والكتم اخوان لان فى الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم عليه كتماله وتغطية لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه انتهى واكثر شراحه ذهبوا الى ان معناه ان بينهما اشتقاقا اكبر لاشتراكهما فى اكثر الحروف وهو العين واللام مع تناسبهما فى اصل المعنى لان فى الختم على الشئ وهو ضرب الخاتم عليه كتماله وانت خبير بانه لاضرورة دعت الى حمل كلامه على ذلك واما قوله فى سورة الفاتحة الحمد والمدح اخوان فانما اول بالتلاقى فى الاشتقاق الاكبر لضرورة دعت اليه وهى العموم والخصوص بينهما فلا ترادف وبعضهم حمل كلامه ايضا على الترادف كما فصلناه هناك اذ هذه العبارة ظاهرة فى الترادف وبعضهم ايد كلام الشراح فقال ان حقيقة الختم الوسم بطابع ونحوه والاثر الحاصل من ذلك والكتم الستر والاخفاء وهما متغايران فلا وجه لتفسيره به لكنه لما لزمه ذلك جعله كأنه عينه مبالغة وهذا المذكور لاينافى ماذكرناه لانه يجوز ان يكون الكتم من المعانى اللغوية له حتى نقل بعض المحشين عن القاموس انه من المعانى اللغوية له ❊ قوله (سمى به الاستيثاق) اى اطلق عليه الختم مجازا ٤ كما صرح به الامام الراغب والاستيثاق استفعال من الوثوق اى طلب الوثوق كان المستوثق (من الشئ بضرب الخاتم عليه) اخذ مما يختم عليه وثيقة وعهدا فى ان لايظهر ما فيه ومنه الاستيثاق بنحو الاغلاق والقول بانه استفعال من الوثوق ومعناه سد الابواب والاقفال على ماوراها لحفظه ومنعه ومن فعل ذلك صار ذا وثوق فالاستفعال للصيرورة كاستحجر الطين وهو احد معانيه المعروفة فعدول عن الظاهر مع ان قوله ومعناه سد الابواب والاقفال مع ما فيه من التخصيص لايلايم آخر كلامه اذ كون معناه سد الابواب وكون بنائه للصيرورة مما يتنافيان ❊ قوله (لانه كتم له والبلوغ نظرا الى انه آخره) عطف على الاستيثاق اى سمى به البلوغ الى آخره مجازا فان الختم وان اشتهر فى البلوغ الى آخره حتى صار حقيقة فى العرف مطلقا او فى عرف اللغة لكنه مجاز بحسب اصل اللغة وقد عد فى الاساس من المجاز

٢ فى توضيح كون اولئك على هدى استينافا فلا حاجة الى ماقيل من ان العلة انهما كهم الافى ذكره وهذا الاستيناف ورد لبيان علة تلك العلة سواء بالحكم ما تضمنه قوله لايؤمنون او الاستواء او مجموع ما مر انتهى وهذا ضعيف اذ منشأ توهم السؤال ليس الانهماك لعدم الذكر ❊

٣ لان الباعث فى حقه تعالى محال لانه عبارة عن الغرض وهو تعالى منزه عن ذلك مع ان الختم فى نفسه لايصح ان يكون غرضا وعلة غائية للحكم السابق وهو الاوجه اذ الوجه الاول ليس بقوى ❊

٤ اذ الاستيثاق سبب للختم والكتم او مسبب له وهذا
٨ هو المناسب لقوله بضرب الختم ❊

٢٧ ان اعطوها لم يبق بعد استحكام العلم بانه لا طريق الى ان يؤمنوا طوعا واختيارا طريق الى ايمانهم الا القسر والالجاء واذا لم يبق طريق الا ان يقسرهم ويلجئهم ثم لم يقسرهم ولم يلجئهم لئلا ينتقض الغرض فى التكليف عبر عن ترك القسر والالجاء بالختم اشعارا بانهم الذين ترامى امرهم فى التصميم على الكفر والاصرار عليه الى حد لا يتناهون عنه الا بالقسر والالجاء وهى الغاية القصوى فى وصف لجاجهم فى الغى واستشرابهم فى الضلال والبغى ووجه خامس وهو ان يكون حكاية لما كان الكفرة يقولون تهكما بهم من قولهم قلوبنا فى اكنة مما تدعونا اليه وفى اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ونظيره فى الحكاية والتهكم قوله • لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة • الى هنا كلام الكشاف قال القطب فى بيان كلامه هذا فان قلت قد سبق ان لاختم هنا بالحقيقة فلم يسند الى الله تعالى بل اسند اليه ما الاختم فى الحقيقة فلا محذور فنقول ان لم يسند الختم فقد اسند اليه ما شابه الختم وهو المنع عن قبول الحق لان معنى الآية حينئذ جعل حال قلوبهم فى الامتناع عن الحق كالختم عليها واعلم انا ان قلنا جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة فلا اشكال وانما الاشكال على مذهب المعتزلة وحاصله ان اسناد الختم الى الله دال على انه منع الحق ومنع الحق قبيح فكيف اسند اليه اجاب من وجوه الاول انه ليس المراد من قوله ختم الله صريح اسناد الختم الى الله تعالى بل المراد التنبيه على تمكن صفة الكفر فيهم وتصوير ثباتهم عليها كانها لهم شئ خلقى فانهم اذا ارادوا ان يعبروا عن المبالغة فى الثبات على الشئ يقولون فلان مجبول عليه ولا يعنون تحقيق معنى الحق بل لا يريدون الا المبالغة فى الثبات فكذا ههنا وعلى هذا يكون كناية ايمائية واما قوله وكيف يتخيل فهو تعريض بالاشاعرة حيث اسندوا الختم الى الله تعالى على سبيل التحقيق ٢٨

على مانقل عنه مع ان الاشتراك خلاف الاصل والاشكال بان كلامه يقتضى ان معنى البلوغ الذى هو مجاز مأخوذ من الاستيثاق وكلام راغب الذى هو مأخذه صريح فى انه مجاز برأسه مبنى على ان ضميرانه فى قوله الى انه راجع الى الاستيثاق وهذا ليس بشئ فانه راجع الى البلوغ دون الاستيثاق ودون الختم ومراده بيان علاقة التجوز اى ان اطلاق الختم على هذا البلوغ للنظر الى ان البلوغ آخر فى احراز الشئ اى اخفائه الذى هو معنى الختم والكتم فتحققت العلاقة وصحت التسمية نقل عن الراغب انه قال الختم والطبع يتجوز به فى امور يقال ختمت كذا فى الاستيثاق من الشئ ويقال ذلك ويعنى به والبلوغ آخره نظرا الى انه آخر (فعل فعل فى احرازه) الشئ ومنه ختمت القرءآن انتهى وقد عرفت ان احراز الشئ فيه اخفاؤه ويستلزمه فتكون العلاقة اللزوم فيكون من قبيل ذكر اللازم الذى هو الاخفاء وهو معنى حقيقى للختم واريد الملزوم وهو البلوغ الخ كما ان الاستيثاق معنى مجازى له فلا وجه لاستيثاق فى معنى البلوغ وقد عرفت فيما سبق الاختلاف فى التجوز من المجاز وان كان الصحيح جوازه وحاصل كلامه ان الختم مترادف للكتم ومتحد معه فى اصل المعنى وهو جعل الشئ بحيث لايطلع عليه الغير لكن الكتم اخفاء الشئ مطلقا والختم اخفاؤه بضرب النقش وهذا معنى الحاصل بالمصدر ويطلق ايضا على نفس احداث النقش وهو معنى مصدرى له حقيقة والاول مجاز هذا خلاصة ماذكر هنا وفيه مخالفة لكون الحكم بينهما بالترادف فحينئذ فالوجه ان هذا التفسير تعريف بالاعم اذ الكتم على هذا اعم ويجوز كون التعريف اللفظى بالاعم كقولهم سعدان كانبت صرح به الجلال الدوانى فى حاشية التهذيب وماعداه من المعانى للختم مجاز ذا قاله القطب وتبعه السيد قدس سره من كون حقيقة الختم ضرب الخاتم مخالف لمانقل من الراغب بل الضرب لازم لحقيقة الختم وهى احداث النقش او الاثر الحاصل عن نقش ❊ قوله (والغشاوة) لما كان الغشاوة للختم فى عدم ارادة معناهما الحقيقى بل المراد استعارة تمثيلية ذكر عقيب بيان معنى الختم واخر بيان ماهو من القلوب واخويها ولم يراع الترتيب فقال والغشاوة (فعالة) بكسر الفاء نقل عن الزجاج انه قال كل ما اشتمل على شئ مبنى على فعالة نحو العمامة وكذا اسماء الصناعة فان الصناعة مشتملة على ما فيها نحو الخياطة والقصارة وكذا ما استولى على الشئ نحو الخلافة والامارة وفى الكشاف اكتفى بالاول حيث قال وهذا البناء لما يشتمل على الشئ كالعصابة والعمامة ونقل عن الراغب ان فعالة لما يفعل به ذلك الفعل كاللف فى اللفافة فان استعملت فى غيره فعلى التشبيه كالخلافة والامارة وكلامهم مضطرب قول الزجاج اوفق بالاستعمال وماذكره الزمخشرى واختاره المصنف من قبيل الاكتفاء بشهرته وماذكره الراغب فلا يعرف له وجه وقد عرفت فى حل قوله الكتاب ان فعالا بدون الهاء قد يدل على معان مخصوصة وان لم تكن مشتقة كالاله والامام وان لحقه الهاء فهو اسم لما يشتمل على الشئ ويحيط به كاللفافة والعمامة وهذا فى غير المصادر اذ فعالة تكون اسما كالعمامة ومصدرا مثل الكتابة والتفصيل المذكور فى الاسماء والاشتمال والاحاطة فيما نحن فيه واضح لانها بمعنى التغطية كما قال فعالة (من غشاه) من التغشية (اذا غطاه) بالتشديد (بنيت لما يشتمل على الشئ كالعصابة والعمامة) والعصابة مايعصب على الرأس ويدار عليها قليلا وان زاد فعمامة ❊ قوله (ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة) فالنفى راجع اليها بل راجع الى المعانى المذكورة ولو مجازا فالاولى ولا ختم ولا تغشية بالمعانى المذكورة وبذلك يظهر وجه تكثير توضيح لفظ الختم لبيان معان نقلت اليها من الكتم بجامع الكتم والاخفاء فائدة التوضيح المذكور قوله وانما المراد بهما باداة الحصر كالصريح فيما ذكرنا والاعتذار عنه انه اراد به تزييف ماذهب اليه الظاهريون من حملها على الحقيقة وتفويض كيفيتهما الى علمه تعالى وهذه الدسيسة لايمكن فى الغشاوة لظهور انتفاء حقيقتها حسا لاسيما لارباب علم التشريح وان امكنت فى الختم حتى قيل ان القلب على هيئة الكف ينقبض مع زيادة الضلال اصبعا اصبعا فيصير مختوما عليه والقول بانه لم يحمل على الحقيقة تحاشيا عن نسبة الظلم مدفوع بان هذا ليس مذهب اهل السنة على انه ان تم ذلك فهو مشترك الورود بين الحقيقة والمجاز ومانقله الراغب عن الجبائى من انه تعالى جعل ختما على قلوب الكفار ليكون دليلا للملائكة على كفرهم فلا يدعون لهم فضعيف لان اطلاعهم على اعتقادهم كاف فى ذلك على ان الدعاء للكافرين حال حيوتهم ليس بممنوع والختم والتغشية لايدلان على سوء الخاتمة جزما فتدبر والمصنف قد اشار اليه فى اواخر تفسير • ان الذين كفروا • الآية لكن بقى الكلام فى ان القرينة الصارفة عن حمل الختم على الحقيقة غير بينة ولا بينها المصنف فيجوز الختم على

٢٨ فان ذلك تخيل فاسد لان الاية تبين شناعة صفتهم حتى نيط بها العذاب فكيف يسند الى الله تعالى يقال نعى عليه هفواته اذا شهره بها والوجه الثانى ان تضرب الجملة بكمالها مثلا وهو اشارة الى ان التمثيل المذكور اولا بمجرد الختم وههنا بختم الله والتمثيل الاول انه تعالى جعل حال قلوبهم لحال الاشياء المختوم عليها وهذا التمثيل ان حال قلوبهم كحال قلوب ختم الله عليها بل تمثيل حالهم بحال من ختم الله على قلوبهم كما يقال فلان سال به الوادى ويقال اراك ايها الفقيه تقدم رجلا وتؤخر اخرى اى اراك فى ترددك كمن يقدم رجلا ويؤخر اخرى لكن تمثيلهم بالذين ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم بالحقيقة والتفصيل تمثيل قلوبهم بقلوب ختم الله عليها وسمعهم بسمع ختم الله عليها فلذلك قدره كذلك ثم القلوب المشبه بها اما موجودة فى الخارج من الناس كالاغتام وهى الاجلاف والاغتم الجاهل الذى لايفقه شيئا او من البهايم واما غير موجودة يقدر ختم الله عليها والوجه الثالث ان اسناد الختم الى الله تعالى بطريق المجاز وهو استعارة الختم لله من عبد الله وبيانه ان للفعل متعلقات غير الفاعل وحقيقته ان يسند الى الفاعل واما اسناده الى غير الفاعل فعلى سبيل الاستعارة شبه غير الفاعل بالفاعل فى ملابسة الفعل فيستعار فعله لغيره كما اشبه الرجل بالاسد فى الشجاعة فيستعار اسمه له وكما شبه المنية بالسبع فيستعار مخالبه له فكذلك الخاتم بالحقيقة فى الآية الكافر او الشيطان لكن لما كان الله تعالى هو الذى اقدره ومكنه اسند الختم اليه واقول جميع هذه الوجوه ظاهر المعنى غير الوجه الاول وهو ان يكون القصد من لفظ الختم ثبات الصفة وانها فى فرط تمكنها ونهاية رسوخها كانت كالشئ الخلقى وتحقيقه ان كون تلك الصفة متمكنة راسخة فى القلب فيما هو بتخليق الله تعالى يستلزم كونها مخلوقة لله صادرة عنه فذكر اللازم هنا لينتقل منه الى الملزوم الذى هو المقصود وهو اثبات الصفة ورسوخها الا يرى انهم يقولون فلان مجبول على كذا ولا يريدون به تحقيق خلقه عليه بل يريدون ثباته فيه ورسوخه ولما امتنعت ارادة حقيقة الختم فى اسناده الى الله تعالى على مذهبه عده مجازا متفرعا عن الكناية فانه قد ذكر فى قوله تعالى • ولا ينظر اليهم يوم القيمة ولا يزكيهم • فقال اصله فيمن يجوز عليه النظر الكناية ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر مجرد المعنى الاحسان مجازا فهو من باب ايفعت لداته فى انه كناية عن بلوغه وان لم يكن له لدات فعلم مماذكره هناك انه اذا امكن المعنى اصلى كان كناية واذا لم يكن كان مجازا مبنيا على الكناية فح يجوز ٢٩

الحقيقة بما ذكر القائل من ان القلب على هيئة الكف الخ والجواب ان الحكمة فى الختم بيان عدم فهمهم الحق وهو روحانى لايمنعه الختم الحقيقى وانما يمنعه الاحداث المذكور وفى تقرير المصنف تنبيه على ذلك * **قوله** (الثانى ان المراد به تمثيل حال قلوبهم بقلوب البهائم) حاصله ان الآية تمثيل لكن ليس التمثيل الذى اختاره اهل السنة فانه يبطل قاعدتهم شبه الهيئة المنتزعة من قلوبهم واعراضهم عن الحق بالهيئة المنتزعة عن قلوب محققة خلقها الله تعالى خالية عن الاستعداد بالادراك او الهيئة المأخوذة من قلوب مفروضة ومن حالها ختمه عليها فاستعمل اللفظ المركب اعنى ختم الله بتمامه المشتمل على اسناده الى الله الموضوع للمشبه به فى المشبه على سبيل التحقيق ان اريد قلوب البهائم او على سبيل التخييلى ان اريد القلوب المفروضة والمذكور من الفاظ المشبه به على هذا التمثيل مجموع ختم الله واما التمثيل الذى اختاره ائمتنا اهل السنة فالمذكور من الفاظ المشبه به هو ختم بدون الاسناد كما مر بيانه ومافيه من التكلف فيكون المسند اليه على هذا التمثيل اسنادا حقيقيا ختم الله تعالى تلك القلوب البهائم المحققة او المقدرة ٢ ولاقبح فيه اصلا اذلاتكليف لها لاختم قلوب الكفار اذ الاسناد داخل فى جانب المشبه به فلا مساغ لاعتباره فى جانب المشبه فلايكون هذا النص خلاف معتقدهم وفى قوله (التى خلقها الله) تنبيه على ان ختم مجاز عن خلقها (خالية) عن الاستعداد بالادراك اذ الختم مستلزم لخلو الادراك فيكون مجازا مرسلا وتمكن الاستعارة التبعية وعلى التقدير الثانى هو مجاز عن احداث الهيئة التى هى تمرنهم على استحباب الكفر وقيل هو محمول على معناه الحقيقى ولايخفى ضعفه و (الفطن) بكسر الفاء وفتح الطاء جمع فطنة وهى جودة قوة الذكاء تهيؤ لتصوير ما يرد عليها من الغير قوله (اوقلوب مقدرة) بالجر صفة قلوب وجعل مذكرا لانه صفة جرت على غير ما هى له (ختم الله عليها) مصدر فاعله * **قوله** (ونظيره سال به الوادى اذا هلك) اى نظير مانحن فيه فى ان الكلام بجملته تمثيلا من غير ان يكون للاجزاء مدخل فيه قولهم سال به الخ حيث شبه حاله فى هلاكه بحال من سال به الوادى فهلك هذا ناظر الى التمثيل الحقيقى لان السيل واهلاكه للناس امر محقق وليس للوادى عمل فى هلاكه (وطارت به العنقاء اذا طالت غيبته) شبهت حاله بحال من طارت به العنقاء فى طول الغيبة وهذا ناظر الى التمثيل التخييلى اذ العنقاء ليس له وجود محقق بل مفروض نقل عن الخليل ان العنقاء اسم ملك وتأنيثه ٣ للنظر الى لفظ العنقاء فحينئذ لايكون نظيرا فيما نحن فيه من التمثيل التخييلى لكن هذا ليس المراد هنا وان ثبت ونقل عن الازهرى عن المنذرى عن المفضل عن الكلبى ان بجو الى الرس جبلا مشهورا يدمخ بفتح الدال وسكون الميم والخاء المعجمة سمكه فى السماء قدرميل وفيه طائر من احسن الطيور لها عنق طويل لونها مشوب بكل الالوان وكان من عادتها ان تنقض على الطيور ٤ فتأكلها فجاعت يوما ولم تجد طيرا فانقضت على صبى فذهبت به فسميت عنقاء مغرب لانها تغرب بكل ما اخذته ثم انقضت يوما على جارية قاربت الحلم فذهبت بها فشكوها الى نبيهم حنظلة بن صفوان فدعا عليها فقال (اللهم خذها واقطع نسلها فاصابتها صاعقة فاحترقت فضربت بها العرب مثلا فى اشعارهم وانشد البحترى ابت دون ذلك الدهر ايام جرمهم وطارت بذلك العيش عنقاء مغرب وقيل انها طائرة اغربت فى البلاد فبعدت فلم تر بعد ذلك وهذا المعنى يلايم طول الغيبة وما تقدم الاهلاك الكلى قيل اسقط المصنف قول الزمخشرى نحو قلوب الاغتام اى الجهال اشارة الى انه مع ما بعده وجه واحد لاوجه مستقل ولذا قيل القلوب المقدر ختمها قلوب العقلاء لانه لايجوز عند المعتزلة ختم الله عليها الابطريق الفرض بخلاف قلوب البهائم فالمراد بالاغتام ما اراده بقوله بحال قلوب مقدر ختم الله تعالى عليها والافيلزم منع الله اللطف عن العبد وهم لايجوزونه لكن عبارة الزمخشرى فيها نوع حزازة كما لايخفى على الناظر فيها * **قوله** (الثالث ان ذلك فى الحقيقة فعل الشيطان او الكافر لكن لما كان صدوره عنه باقداره تعالى اياه اسند اليه اسناد الفعل الى المسبب) يعنى ان اسناد الختم اليه تعالى مجازى من قبيل اسناد الفعل الى المسبب بكسر الباء نحو احى الارض الربيع وفاعله حقيقة الشيطان او الكافر فكون المراد به احداث الهيئة لاينافى مذهبهم لكون المسند اليه حقيقة غيره تعالى وفى هذا الوجه تصرفوا فى الاسناد وفى الوجه الاول تصرفوا فى الوصف بجعل وصف الكفار وفعله اعنى الاعراض عن الحق وهو عارضى بمنزلة الوصف الجبلى بجامع الثبات والتمكن وعدم الزوال ولما جعل فعلهم كفعله تعالى ادعاء وتنزيلا كان الاسناد اليه تعالى حقيقة لكونه فعله تنزيلا وبعض المحشين جعل الاسناد ايضا مجازا حيث قال التجوز

٢ حتى وشبهت حالهم بحال مخلوق لانعرفه قد ختم الله على قلبه من غير واسطة بطابع حقيقى فالاستعارة تمثيلية لاتجوز فى شئ من مفرداتها الا ان المشبه بدامر متخيل منه والمشبه به معلوم بان الله تعالى ختم على قلوب مقدر ختمها وان الختم اذا كان من الله تعالى لا يقدر احد ازالتها فبذلك يكون وجه الشبه ايضا معلوما كما فصل فى قوله تعالى * انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال الآية منه

اذا صله تأنيث اعنق اى طويل العنق منه

٤ ولها وجه كوجه الانسان واجنحة كثيرة وقيل لاحقيقة لها ولم توجد اصلا كالغول منه

٢٩ اطلاق الكناية عليه باعتبار انه فى الاصل كان كناية ثم صار مجازا فى موضع امتنعت ارادة المعنى الحقيقى والكناية والمجاز متغايران فى جواز ارادة حقيقة المعنى فيهما وعدم جواز ارادتها فيه ومن ههنا جعل الزمخشرى بسط اليد وغلها مجازين فى الجود والبخل فى سورة المائدة ومن الكنايات فى سورة طه كالاستواء على العرش فلامنافاة بين قوله فليكن هذا الاصل على ذكر منك فان كثيرا منهم ظنوا ان الزمخشرى فى احد قوليه على بطلان قال الشريف الجرجانى رحمه الله وقد سبق الى بعض الاوهام من قوله بانها كالمختوم عليها وقوله كالمستوثق منها بالختم ان المشبه به فى الاستعارة المذكورة هو الختم المبنى للمفعول لا المبنى للفاعل ولذلك قيل المشبه عدم نفوذ الحق فى القلوب والاسماع لا احداث الهيئة المانعة فيها وفساده ظاهر لانه اذا استعير المصدر المبنى للمفعول اشتق منه فعل مبنى له كما يشتق من المصدر المبنى للفاعل فعل بنى له فكان ينبغى ان يقال ختم على قلوبهم وعلى سمعهم وايضا كون الشئ مختوما عليه مستلزم لعدم النفوذ فيه استلزاما ظاهرا فيكون اطلاقه عليه من باب المجاز المرسل وجعله من قبيل الاستعارة تعسف اقول قوله هذا رد على مولانا سعد الدين التفتازانى وهو الذى قرر وجه استعارة الختم على هذا وهذا الرد ليس بمستقيم لانه مبنى على ان يريد الزمخشرى بالختم احداث الهيئة وهو لا يقول به لان ذلك قبيح عنده لا يجوز اسناده الى الله تعالى فتفسيره باحداث الهيئة فى مذهبه فالحق ما حققه مولانا السعد التفتازانى فان ما قاله رحمه الله تعالى توجيه لكلام الزمخشرى على وفق مذهبه فالوجه ان يجرى التشبيه بين مختومية القلوب والاسماع وبين عدم النفوذ لا بين الختم الحقيقى وبين احداث الهيئة فان ضمن ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم بيان ان قلوبهم واسماعهم مختوم عليها فعبر عن هذا المعنى بختم المبنى للفاعل على طريق المجاز المبنى على ٣٠

فى الاسناد على وجهين لانه يكون بجعل الفعل كالفعل فى الثبات والرسوخ السابقين او الفاعل كالفاعل للملابسة بينهما وكل منهما مجاز حكمى انتهى ولايخفى مافيه لانه قول لم يقل به سلف ولوسلم ذلك فبعد تشبيه الفعل بالفعل يكون الفعل المشبه من افراد الفعل المشبه به ادعاء كما حقق ذلك فى الاستعارة فيكون اسناده اليه تعالى اسناد ماهوله تنزيلا فيكون حقيقة والا فالحاجة الى ذلك التكلف البعيد مع امكان جعل الاسناد مجازا بالطريق المشهور قوله لما كان صدوره عنه باقداره تعالى الخ واقداره تعالى سبب بعيد لافعالهم والسبب القريب لها اختيارهم ذلك الفعل القبيح وصرف قدرتهم التى اعطاها الله اياهم الى ذلك القبيح فلايضر ذلك كون المقام مقام تشنيعهم وذمهم واورد عليه انه يلزمه صحة اسناد جميع افعال الشياطين والكفار اليه تعالى فان قيل قد اسندتموها اليه حقيقة فلم تنكرون اسنادها مجازا قلنا نحن نسند خلقها اليه تعالى لانفسها ولو سلم فلاقبح فى ايجادها عندنا تأمل بخلاف المعتزلة فان الختم مثلا قبيح من الله عندهم فلا يستقيم اسناده اليه تعالى ثم ذكر الشيطان لان الاضلال والاغواء فعل الشيطان وهذا الكون قلوبهم مختومة فلا اشكال بان ذكر فعل الشيطان مناف لمذهب المعتزلة فانهم قالوا ولم يكن العباد خالقة لافعالهم لكانت الاثابة بالايمان وتعذيب بعضهم بالكفر قبيحا والله تعالى منزه عن فعله والظاهر ان احداث مايمنع عن قبول الحق من نفس العبد لان الشيطان لامدخل له فى ذلك الاحداث ٢ وبالجملة طرح الشيطان من البين ممدوح لدى الاخوان * **قوله** (الرابع ان اعراقهم) حاصله ان الختم عبارة عن ترك القسر والالجاء الى الايمان لا المنع عن قبول الحق فالمحال هذا لا ذاك فيجوز اسناده اليه حقيقة فمعنى ختم الله لم يقسرهم الى الايمان كما سيصرح به الاعراق جمع عرق بكسر العين بمعنى الاصل (لما رسخت فى الكفر) سبب كونه ملكة وهيئة لما ذكرناه سابقا من ان الافعال تؤثر فى النفس وتحدث فيها احوالا حتى تصير ملكة راسخة بحيث يأخذ مجامع قلبه واستولت عليه كانه مسلوب الاختيار عنه والى هذا اشار بقوله رسخت (او استحكمت بحيث لم يبق طريق الى تحصيل ايمانهم سوى الالجاء والقسر ثم لم يقسرهم) اشارة الى معنى ختم وتفسير المثبت بالنفى اللازم له كعكسه شايع فى كلام الفصحاء خصوصا اذا اريد به المعدولة وفى كلامه اشارة الى ان ختم جواب سائل كانه سائل بانه قد علم من الآية السابقة ان هؤلاء الكفرة لاتغنى الآيات والنذر عنهم فلم يبق طريق الى ايمانهم سوى القسر فهل يتحقق ذلك فاجيب بانه لم يقع القسر فلايقع اذ الماضى فى مثله للاستمرار اذ علة عدم القسر يقتضيه ولك ان تقول ان الماضى هنا بمعنى المستقبل ولتحقق وقوعه عبر بالماضى اذ السؤال والجواب يلايم المستقبل اذ الماضى مفروغ عنه (ابقاء على غرض التكليف) وهو اثابة المكلف بمقابلة اتيانه بما كلف به بالاختيار او عقابه بتركه اختيارا لكن الغرض الاصلى هو الاثابة واما العقاب فكانه داء ساقه اليهم سوء اعتقادهم وشوم افعالهم كما نبه عليه المصنف فى اوائل سورة يونس (عبر عن تركه بالختم) لعلاقة السببية بينهما فان الختم سبب لعدم التعرض لشئ مختوم عليه وتركه على حاله او لعلاقة اللزوم فان الختم على القلوب يستلزم ترك القسر والالجاء الى ادراك الحق فيكون ختم مجازا مرسلا فلا مجاز حينئذ فى الاسناد فالمراد باللزوم اللزوم العربى فلا اشكال بان الختم لايستلزمه بوجه من الوجوه وان اريد الختم المجازى السابق فهو من المجاز بمرتبتين الذى لم يرضه هنا فان الختم الحقيقى يستلزم لزوما عربيا ترك الشئ المختوم عليه على حاله على ان الظاهر ان المراد به المعنى المجازى السابق والتجوز من المجاز جائز والى ذلك اشار بقوله (فانه) اى عدم القسر (سد لايمانهم) اذ لاطريق فى حقهم سواه فاذا ترك كان سدا لايمانهم كما ان الختم سد ومنع لتصرف الغير واطلاعه فاستعير الختم لترك القسر فيكون استعارة تبعية هذا ظاهر كلام المصنف ويمكن حمل كلامه على كونه مجازا مرسلا كما بيناه آنفا ثم ان هذا المعنى ليس بمقصود فى نفسه اذ لايتصور القسر فى شانه تعالى بل لينتقل منه الى ان مقتضى حالهم الالجاء لولا ابتناء التكليف على الاختيار وينتقل من هذا المقتضى ان الآيات والنذر لاتغنى عنهم وان الالطاف لاتجرى عليهم وينتقل من عدم الاغناء الى تناهيهم فى الاصرار على الضلال واليه اشار بقوله (وفيه اشعار على تمادى امرهم فى الغى وتناهى انهما كهم فى الضلال والبغى) يعنى اطلق الختم على ترك القسر مجازا ثم كنى به عن ذلك التناهى بالوسائط وهذا وان فهم بما قبله صراحة لكن الكناية لكونه ابلغ فانها ايراد الشئ مع دليله تكلفوا فى استخراج الكناية قوله لم يقسرهم يقال قسره عن الامر قسرا من باب ضرب بمعنى قهره والجاءه والترامى تفاعل من الرمى والمراد به التزايد والترقى فيه يقال رميت على الجهتين وارميت اذا زدت كما نقل عن الاساس وصيغة التفاعل للمبالغة

٢ وايضا لو كان الشيطان خالقا لافعال الكفرة لكانت المعتزلة من زمرة المشركين ولم يكونوا متهمين بهذه التهمة فى الكتب الكلامية ولو اريد بفعل الشيطان فعل نفسه لافعل غيره لانه من جملة الكفرة المختوم على قلوبهم لم يبعد لكنه مخالف لسوق الكلام منه

٣٠ الكناية لاعلى الكناية لعدم جواز ارادة المعنى الحقيقى للختم ولابد فى افادة هذا المعنى المجازى ان يعبر بختم المبنى للفاعل لان ذلك المعنى متفرع من الكناية انما يستفاد من الخاتمية لينتقل منها الى المختومية انتقالا من الملزوم الى اللازم وليس هذا الانفعال فى لفظ ختم المبنى للمفعول فمعنى قوله القصد الى صفة القلوب بانها كالمختوم عليها ان المراد بختم الله على قلوبهم القصد الى كون قلوبهم كالمختوم عليها لا الى ان الله تعالى ختمها حقيقة وانما اسند الختم الى الله تعالى مع ان حقيقة الختم غير مرادة ليدل بطريق المجاز المبنى على الكناية على ان قلوبهم كالمختوم عليها لان مختومية القلوب يلزمها ان يكون الله تعالى خاتمها كما قلوب الاغتام او قلوب البهائم او قلوب مقدر بختم الله عليها فالقصد الى المختومية لا الى الخاتمية فاريد بلفظ ختم مع ما يتعلق به مختومية القلوب والاسماع لاخاتمية الله تعالى فعلى هذا لاقصد ههنا الى فعل من الله تعالى لاحقيقة ولا مجازا على مذهبه كما قال فى الوجه الثانى وليس له عزوجل فعل فى تجافيها عن الحق ونبوها عن قبوله وهو متعال عن ذلك وانما القصد الى صفة القلوب انها كالمختوم عليها وان الله تعالى كالخاتم عليها واما قوله وايضا وكون الشئ مختوما عليه الخ فمدفوع لان اللزوم بين المعنى المجازى وبين المعنى الموضوع له اللفظ كائن لامحالة فى جميع انواع المجاز مرسلا كان او استعارة واعتبار اللزوم بين المعنيين لاينافى كون اللفظ بملاحظة التشبيه استعارة فى المعنى المجازى الاترى ان لفظ المرسل المستعمل فى انف الانسان على التشبيه استعارة عندهم مع انه من باب استعمال المقيد فى المطلق والحال انه بدون اعتبار التشبيه من باب المجاز المرسل واقول يمكن ان يذكر ههنا وجه اخر غير الوجوه المذكورة وهو ان يستعار الختم للاقدار والتمكين على الاعراض الكلى عن الحق الموجب لعدم نفوذه ووصوله الى محال القبول تشبيها لاعطاء القدرة على ذلك الاعراض الساد لطرق النفوذ بالختم فعلى هذا يكون من الله تعالى فعل وهو الاقدار والتمكين على ذلك واقدار الله تعالى على ذلك ليس بقبيح منه عندنا وعندهم

والاشعار بمعنى الاعلام ويتعدى بالباء وقد يتعدى بعلى لتضمنه معنى التنبيه كما فعله المصنف * **قوله** (الخامس ان يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون) اى نقلا بالمعنى لا بعبارتهم وان قيل انه يحتمل ان يكون حكاية له بلفظه اذ لا مانع من ان يقولوه بعينه وهذا بعيد اذ المنقول فى القرءآن المعنى (مثل) قوله تعالى (• قلوبنا فى اكنة مما تدعونا اليه •) فان كون القلوب فى اكنة اى فى اغطية هو معنى الختم عليها (• وفى آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب •) وان ثبوت الوقر فى الاذان ختم عليها وثبوت الحجاب تغطية للابصار والمراد فى الكل احداث هيئة والاسناد الى الله تعالى ح حقيقة لان الكفرة يجوزون اسناد القبيح اليه تعالى قوله (تهكما واستهزاء بهم) علة لحكاية ويعرف كونه تهكما بالذوق لانه اذا نقل كلام احد مع ظهور بطلانه يفهم منه الاستهزاء ولعل ترك مايدل على الحكاية من نحو قالوا ختم واحالته على القرينة مما يؤيد كونه تهكما وكون القصد تهكما لا ينافى كونه تقريرا لما تقدم من حال الكفار فان هذا مقصود من الحكاية لاجل التهكم نظيره ذكر العلة للشئ اولا ثم ذكر علة العلة غايته انه لا يكون تقريرا لما تقدم بانهم يحدث الله تعالى فى قلوبهم هيئة مانعة عن نفوذ الحق بل يكون تقريرا له بانهم مصرون على الكفر لا يلتفتون نحو الحق بل كلما القى اليهم الحق قالوا قلوبنا غلف وفى اكنة لا نستعد باستماع الحق وفهمه ولا ريب فى تقرير عدم ايمانهم لاسيما عدم نفع انذارهم نعم عدم ذكر مايدل على الحكاية وقوله تعالى • ولهم عذاب عظيم • يؤيد سائر الوجوه فانه حينئذ لا يكون عطفا على ختم الله بل يكون ابتداء كلام كقوله تعالى (• لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب •) لان الكفار كانوا يقولون قبل مبعث النبى عليه السلام لا ننفك عما نحن فيه حتى يأتينا النبى الموعود به فى التورية والانجيل فلما جاءهم ما عرفوا كفروا فحكى الله تعالى كلامهم وعدم وفائهم بذلك على سبيل الوعيد والتهديد ولو كان اخبارا بلا حكاية لزم تخلفه اذ لا يوجد الانفكاك عن دينهم الذى كانوا عليه عند مجئ الرسول عليه السلام والتشبيه فى الحكاية بلا لفظ القول والتهكم والحكاية بالمعنى لا بعبارته كما اشرنا اليه * **قوله** (السادس ان ذلك فى الآخرة) وهذا ليس بقبيح لانها ليست دار التكليف حتى يكون منعهم عن فهم الحق قبيحا بل عقوبة على جزاء اعمالهم قال تعالى • ومن كان فى هذه اعمى فهو فى الآخرة اعمى • الآية وكونه على هذا تقريرا لما قبله لدلالته على انهم ماتوا على الكفر فيكون دليلا انيا على انهم لا يؤمنون وبالانذار لا ينتفعون كما انه دليل لمى فى الوجوه المتقدمة (وانما اخبر عنه بالماضى لتحققه وتيقن وقوعه) ويشهد له قوله تعالى • ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما •) فيكون التجوز فى التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى ولا تجوز فى الاسناد لكن الختم مجاز عن ابطال الفهم والقوى لكونهم عميا واليه اشار بقوله تعالى • ونحشرهم يوم القيمة • الآية فانه يدل على ابطال الحواس والمشاعر * **قوله** (السابع ان المراد بالختم وسم قلوبهم بسمة) هذا محكى عن الحسين البصرى من المعتزلة واختاره الجبائى والقاضى عبد الجبار وحاصله ان المراد بالختم الختم فى الدنيا لكن لا بالمعنى الذى منعهم عن درك الحق حتى يكون اسناده اليه تعالى قبيحا بل المراد به سمة وعلامة يصنعها الله تعالى فى قلوبهم واسماعهم (تعرفها الملائكة) انهم باقون على الكفر حتى يموتوا عليه (فيبغضونهم وينفرون منهم) ولا يدعون ولا يستغفرون لهم فشبهت بالختم فاطلق عليها استعارة فلا مجاز فى الاسناد اليه تعالى وكونه على هذا الوجه تقريرا لما قبله لان تلك السمة لما دلت على بقائهم على الكفر حتى يلقون الشقاء المؤبد كان مقررا لعدم ايمانهم وعدم انذارهم فلا اشكال فيه كما لا اشكال فى الوجه السادس والخامس على ما بيناه نعم ان الوجوه السابقة امس بالمقام وابلغ فى اداء المرام ولذا قدمها الا ابلغ فالا بلغ مخالفا لصاحب الكشاف فى التقديم والتأخير فعليك استخراجه بالتأمل والتدبر وعلى هذا المراد بالغشاوة سمة كذلك يناسبها فلا اشكال بانه غير مناسب لقوله تعالى • وعلى ابصارهم غشاوة • لكن يرد عليه ان علمهم باعمالهم الباطلة والعقائد الزائغة يغنى عن تلك السمة والوجهان الاخيران زادهما على الكشاف اذ المعتزلة ذكروهما ايضا فى الوجوه التى ذكرت فى التأويل وفى التفصى عما يرد على مذهبهم ولعل هذه الوجوه كل واحد منها منسوب الى بعض من مشايخ المعتزلة والا فالوجه الواحد يكفى فى التأويل فالحاجة الى هذا التطويل وينصر ما ذكرنا ان بعض الوجوه يخالف بعضها بحيث يؤدى الى التناقض وانما اشبع الكلام فيه واقتفينا اثره فيه لانها اول آية وقعت فيها ذلك وسكت عنها فيما عداها ومن هذا قال روح الله روحه (وعلى هذا المنهاج) اى على هذا الطريق جرى الخلاف بيننا وبين المعتزلة (كلامنا وكلامهم فيما يضاف) اى فيما ينسب (الى الله تعالى) الموهم لترك اللطف والاصلح

قوله اوقلوب مقدر ختم الله عليها وهى قلوب ذوى العقل وانما فسرنا هذه بقلوب ذوى العقل لانه لا يجوز وجود الختم من الله فيهم عند المعتزلة الا ان يقدر ويفرض فرضا بخلاف قلوب البهائم والزمخشرى جعل الاغتام من الذين ختم الله حقيقة على قلوبهم وهم من الناس الجهال الذين لا يفقهون شيئا والذين لا يفصحون شيئا من الغتمة وهى العجمة فى المنطق فيلزم خرم مذهبهم لان ذلك منع اللطف من العبد وهم لا يجوزونه

قوله ونظيره سال به الوادى اذا هلك وطارت به العنقاء اذا طالت غيبته كونهما نظيرين له من حيث ان ليس للوادى فعل واثر فى هلاكه ولا للعنقاء فى غيبته وان الجملتين برأسيهما مضروبتان مثلان للهلاك والغيبة عن الميدانى انه قال الخليل سميت عنقاء لانه كان فى عنقها بياض كالطوق ويقال لطول فى عنقها قال الكلبى كان لاهل الرس نبى يقال له حنظلة بن صفوان وكان بارضهم جبل مصعده ميل وكانت تنتابه طائرة كاعظم ما يكون لها عنق طويل فجاءت ذات يوم واعوزت الطير فانقضت على صبى فذهبت به فسميت عنقاء مغرب لانها تغرب كل ما اخذته ثم انقضت على جارية فشكوا ذلك الى نبيهم صلوات الله عليه فقال اللهم خذها واقطع نسلها فاصابتها صاعقة فاحترقت فضرب بها العرب مثلا وقيل انها طارت فغربت فى البلاد فنأت ولم تر بعد ذلك وهذا يناسب طول الغيبة المضروب له

قوله فانه سد لايمانهم اى فان ترك القسر سد لايمانهم فلذلك عبر عن الترك بالختم فقوله فانه سد لايمانهم بيان لوجه التعبير عن الترك بالختم وتلويح الى وجه الشبه بين ترك القسر والختم المصحح لاستعارة الختم للترك وتحقيق هذا الوجه الرابع ان القوم لما كانوا مصممين على الكفر راسخى الاقدام فيه وما كان الطريق ايمانهم سوى القسر والالجاء كنى عن ترك القسر والالجاء بالختم فهو من باب الكناية التلويحية لكثرة الوسايط بين اصل المعنى للفظ وبين المطلوب وتقريره ان قوله تعالى • ختم الله على قلوبهم • على رأيهم مشعر بان الله تعالى لم يقسرهم ولم يلجئهم الى الايمان وترك القسر والالجاء مشعر بان القسر والالجاء مقتضى حالهم لان الترك انما كان لئلا ينتقض غرض التكليف وهو حصول الاختيار للابتلاء والا كان الحق ان يقسر لانه الطريق الى ايمانهم وكون القسر والالجاء مقتضى حالهم مشعر بان الايات والنذر لا تغنى عنهم والالطاف المحصلة والمقربة لا تجدى عليهم وكون الايات والالطاف لا تنفعهم مشعر بان ترامى امرهم فى التصميم اقتضى غايات اصرارهم على الكفر ومدى نهاياته فانظر بين ٢٢

ولذا قال (من طبع واضلال ونحوهما) فنحن معاشر اهل السنة فقول هو مسند الى الله تعالى حقيقة لما ذكرنا من ان الممكنات مستندة الخ وعدم اسنادنا بعض الاشياء للتأدب لا لعدم صحة اسناده اليه تعالى وقدمر بعض منه فى ان السحت رزق والمعتزلة يتكلفون فى التأويل ويتعسفون مع التطويل وهنا نكتة بارعة لطيفة وهى ان الحق لما كان واحدا اكتفى اهل الحق بالتأويل الواحد الجميل والباطل لما لم يكن له قرار وثبات تحير اهل الباطل فى التأويل وتشبثوا بكل سقيم وعليل * **قوله** (وعلى سمعهم معطوف على قلوبهم) لانه خبر مقدم لغشاوة او عامل فيها على سبيل التنازع فيكون داخلا تحت الختم (لقوله تعالى وختم على سمعه وقلبه) فالقرءآن يفسر بعضه بعضا فانه لما كان كون السمع داخلا تحت الختم متعينا دل على ان على سمعهم عطف على قلوبهم داخل تحت الختم واما تقديم القلب هنا وتأخيره هناك فلان المراد هنا بيان اصرارهم على الكفر وعدم ايمانهم الذى هو معناه او ركن معناه الاصلى التصديق ومحله القلب عند اكثر علمائنا فقتضى هذا المقام التقديم لكونه اهم بهذا الاعتبار واما هناك فالمقصود بيان عدم قبول النصح والموعظة وهى مما ينال بالسمع اولا فكان السمع اهم بهذا الامر العارض فقدم واما جمعه هنا وافراده هناك فلان الجمع هنا فلا يحتاج الى النكتة لكونه على ظاهره واما هناك فلان المضاف اليه لفظة من وهو مفرد لفظا فان كان جمعا معنى ولذا افرد البصر ايضا هناك وكذا عدم اعادة الجار هناك مع الاعادة هنا لعدم قصد شدة الختم هناك كما قصد هنا تنبيها على تفاوت المقامين اذ عدم الايمان يقتضى شدة الختم بخلاف عدم قبول العظة ولان النكتة مبنية على الارادة فلم يقصد هناك التنبيه على شدة الختم وان كان شديدا فى نفسه (وللوفاق على الوقف عليه) على سمعهم واتفاق القراء على ذلك دليل على انه لا تعلق له بما بعده والا فيلزم الاتفاق على الوقف القبيح ومن جملة المرجحات كون العطف حينئذ عطف المفرد على المفرد وهو واصل لا يعدل عنه ما لم يصرف عنه صارف والجامع بينهما ما اشار اليه بقوله ولانهما لما اشتركا وفى قوله على قلوبهم دون معطوف على قوله على قلوبهم اشارة الى ان المعطوف والمعطوف عليه هو المجرور لا مجموع الجار والمجرور اذ الجار لتكرره فى حكم الساقط وفهم من بيانه ان قوله وعلى ابصارهم غشاوة ابتداء لا تعلق له بما قبله او عطف الجملة على الجملة المتقدمة وعدم مراعاة تناسب الجملتين فى الفعلية لان المراد بالثانية الدوام وبالاولى التجدد وهذا مانع من رعاية التناسب * **قوله** (ولانهما) دليل عقلى وما سبق دليل نقلى (لما اشتركا فى الادراك من جميع الجوانب جعل ما يمنعهما من خاص فعلهما الختم الذى يمنع من جميع الجهات وادراك الابصار لما اختص بجهة المقابلة جعل المانع لها من فعلها الغشاوة المختصة بتلك الجهة) فيه نوع مسامحة اذ المراد بالقلب ان كان لحما صنوبريا فلا يكون مدركا بل محل العلم وان كان روحا فكونه مدركا ظاهر لكن ظاهر كلامه كونه عضوا كما سيجئ فادراك القلب لما كان مبدأه عاما للحواس كلها ولغيرها لا يختص بجهة فكونه مختوما لا يكون الا بجعل الختم من جميع الجهات وكذا الكلام لانه يدرك الاصوات من جميع الجهات فختمه لا يكون الا من جميع الجهات فبهذا الاعتبار تحقق المناسبة بينهما المصححة للعطف والظاهر ان الجامع خيالى واما ادراك البصر فلا يكون الا بالمقابلة ورفع الممانعة فجعل المانع منه ما يمنع من الرؤية فى تلك الجهة وهو الغشاوة هذا فى المعانى الحقيقية واعتبر فى المعانى المجازية رعاية للمناسبة اذ المراد بالتغشية الهيئة ايضا فلا يختص بجهة لكن اعتبرت على وفق الحقيقة واما القول بان الغطاء والغشاوة لا ينبئ عن خصوص جهة المحاذاة فالوجه ان الغشاوة مشهورة فى امراض العين فهى انسب بالبصر من غير حاجة الى ما تكلفوه فعجيب اذ الغطاء انما يمنع الرؤية اذا كان بين الرائى والمرئى واما اذا كان فى جهة اليمين فقط مثلا فلا يمنع ادراك ما يحاذيه وهو ظاهر على ان الوقر مشهور فى علة السمع فقتضى ما ذكره ذكر الوقر فى السمع نقل عن الانتصاف انه قال الاسماع والقلوب لما كانت مجوفة كانت استعارة الختم لها اولى والابصار لما كانت بارزة وادراكها متعلق بظاهرها كان الغشاء بها اليق انتهى وهذه نكتة جيدة لو كان المراد بها الاعضاء على التعيين فالقول ما قالت حذام * **قوله** (وكرر الجار ليكون) اى ذكر مرة بعد اخرى مع ان العطف يغنى عن ذكر فلا بد له من نكتة وهى كونه (ادل على شدة الختم فى الموضعين واستقلال كل منهما بالحكم) اى بلا تفاوت بينهما وذلك لان تكرار الجار يدل على كمال العناية ادتكراره ٢ ينبئ بعدم تبعية غيره ووقوع الفعل عليه بنفسه لا بتبعية غيره كالمعطوف عليه واو لوحظ التبعية لاكتفى بالجار الذى هو فى المعطوف عليه وكمال العناية بتعلق الختم بكل منهما يقتضى الشدة وبهذا ظهر وجه افادة التكرار الاستقلال المذكور لان تكرار الجار

٢ ولذلك فرق النحاة بين مررت بزيد وعمرو وبين مررت بزيد وبعمرو بان فى الاول مرورا واحدا وفى الثانى مرورين والعطف وان كان فى قوة اعادة العامل ليس ظاهرا اذ التقدير ليس كالتصريح سعد

٢٢ الكناية وبين المطلوب بها كم ترى من لوازم وملوحات والفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الاول مع ان كلا منهما مجاز متفرع عن الكناية المطلوب بها تمكنهم ورسوخهم على الكفر ان الاول مجاز متفرع عن الكناية الايمائية وهذا عن التلويحية لكن المطلوب منهما واحد وان اختلف الطريق الموصل اليه قربا وبعدا والالطاف جمع لطف وهو ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة او ترك المعصية فان قارنه ذلك بالفعل فهو اللطف المحصل فان قارنه فعل الطاعة فهو التوفيق وان قارنه ترك المعصية فهو العصمة وان لم يقارنه بالفعل فهو اللطف المقرب على ما قال نجم الدين الزاهد الخوارزمى اللطف فى عرف المتكلمين هو ما يختار عنده المكلف معه الطاعة تركا واتيانا ثم ان اللطف اذا كان محصلا للواجب سمى توفيقا واذا كان محصلا لترك القبيح يسمى عصمة واذا كان مقربا من الواجب او ترك القبيح سمى لطفا مقربا وفى شرح مقامات الزمخشرى الالطاف عند المتكلمين هى المصالح وهى الافعال التى عندها يطيع المكلف او يكون اقرب الى الطاعة على سبيل الاختيار ولولاهما لم يطع اولم يكن اقرب مع تمكنه فى الحالين

قوله الخامس ان يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون معنى انه تعالى حكى كلام الكفار على طريق التهكم فانهم لما قالوا قلوبنا فى اكنة مما تدعونا اليه وفى اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب قال الله تعالى تهكما واستهزاء بهم ختم الله على قلوبهم ومقابلة قولهم قلوبنا فى اكنة مما تدعونا اليه وقال وعلى سمعهم فى مقابلة قولهم وفى اذاننا وقر فان الوقر فى الاذن يمنع من نفوذ الصوت فيها وقال وعلى ابصارهم غشاوة فى مقابلة قولهم ومن بيننا وبينك حجاب لان الغشاوة هى الحجاب المانع من الابصار كما ان الغشاوة غطاء يمنع الابصار من الابصار قيل هذا الوجه احسن الوجوه لا مثالا لانه اسهل فى استخراج المقصود اذ لم يحتج الى استفراغ القوى وبذل المجهود على ما قال القطب وهذا الوجه ان كان اسهل فى استخراج المقصود الا ان الوجوه السابقة ادخل فى البلاغة على ما يلزم منه فك الرابطة الاستينافية فى بيان الموجب بين تلك الجملة والجملة السابقة فقوله تهكما واستهزاء علة لقوله يكون حكاية لا ليقولون لانهم لا يقولون تلك الاقاويل تهكما بل يقولونها عن جد وشدة اعراض عن قبول الحق

يدل على انفراد كل بارتباط الفعل به قصدا فيدل على استقلال كل بما يحكم واما القول بان ختم يستعمل تارة متعديا بنفسه واخرى بعلى واذا استعمل بعلى يراد الدلالة على شدة الختم الى آخره فيرد عليه ان الامر بالعكس قال مولانا سعدى الكيد اقوى من المكراذ ذلك يتعدى بنفسه وهذا يتعدى بحرف الجر فى حل قوله تعالى • وقد مكروا مكرهم • الآية قول القائل لان زيادة اللفظ لزيادة المعنى لايفيد فانه ليس بكلى واستوضح بقولك حذر وحاذر فان الاول مع قلة حروفه يفيد زيادة المعنى * قوله (ووحد السمع) اى جعل السمع مفردا مع ان اخويه جمعا فايراد الكلام على نمط واحد اولى فاوجه كونه مفردا مع ان موصوفه جمع فلذا جمع القلوب والابصار فوجه بوجوه ثلثة (للامن من اللبس) فان مدلول السمع ليس امرا منفصلا عن الشخص فيجوز اطلاق لفظ المفرد وارادة المتعددة لعدم الالتباس لظهور انه لايجوز اشتراك شخصين فصاعدا فى سمع واحد وهذا شايع مطرد عندا من اللبس كما وحد فى قوله كلوا فى بعض بطنكم تعفوا فان زمانكم زمن خميص فوحد بطنكم مع ان المراد بطونكم لما ذكرنا من انتفاء الالتباس بين كون المراد به واحدا او متعددا فانه متعدد لعدم جواز اشتراك شخصين فصاعدا فى بطن واحد هذا علة مصححة لايراد المفرد فى مقام ايراد الجمع واما العلة المرجحة فهى روم الاختصار واما اذا كان مدلول اللفظ امرا منفصلا عن الشخص مثل الكتاب والدواب فلايجوز اطلاق المفرد وارادة المتعددة الاعند ظهور القرينة فلا يقال ثوبهم وكتابهم عند ارادة الاثواب والكتب حذرا عن اللبس لجواز اشتراك ثوب واحد وكتاب واحدين جاعة واعتبار الاصل نكتة ثابتة (واعتبار الاصل فانه مصدر) سمع يسمع (فى اصله) اى فى وضعه الاول ثم اريد به ادراك القوة السامعة وعلى نفس القوة السامعة وعلى العضو ايضا كما سيجئ (والمصادر) لكونها اسم جنس ويحتمل القليل والكثير (لاتجمع) مالم يقصد به العدد والانواع ولما كان اصله مصدرا وان لم يكن هنا مصدر لم يجمع مراعاة لاصله ولما كانت العلة مصححة لاموجبة لايرد الاشكال بالابصار بانه فى الاصل مصدر مع انه جمع واوضح القول بانه مع ان مدركاته نوع واحد ٢ وهو الاصوات ومدركات القلوب والابصار انواع متعددة لكان اسلم من كل اشكال * قوله (اوعلى تقدير مضاف مثل وعلى حواس سمعهم) عطف على قوله للامن عن اللبس ووجه ثالث لافراده لكنه ضعيف اما اولا فلانه خلاف الظاهر حينئذ لانه يكون السمع مصدرا اذ الحواس التى هى جمع حاسة المراد بها القوة الحاسة الدراكة وهذا مع عدم ملايمته لما قبله ولما بعده غير مطابق للبيان الآتى * قوله (والابصار جمع بصر) تعرض له مع انه واضح تمهيدا لتفسير البصر ولذا لم يتعرض لكون القلوب جمع قلب (وهو ادراك العين) اى ادراك النفس بسبب آلة العين فان المدرك هو النفس والقوى آلة لها قال المصنف فى تفسير قوله تعالى • وما اوتيتم من العلم الا قليلا • تستفيدونه بتوسط حواسكم انتهى والمراد بالادراك هنا العلم والافيحمل الكلام على ظاهره (وقد يطلق مجازا على القوة الباصرة) اى البصر فى الاصل مصدر بمعنى ادراك العين واحساسها كما فى كتب اللغة ثم تطلق على القوة الباصرة التى هى سبب الادراك مجازا مرسلا (و) تطلق ايضا (على العضو) وهو العين لانه محل الادراك وشاع هذا حتى صار حقيقة عرفية (وكذا السمع) ادراك الاذن وهو الادراك المخصوص المتعلق بالاصوات لانه مصدر فهو حقيقة فيه وفى القوة السامعة مجاز وفى العضو الذى هو الاذن ايضا مجاز والعلاقة مثل ماذكر فى البصر الاوفق للنظم بيان السمع اولا ثم البصر ثانيا بل الاظهر بيان القلب اولا الا انه راعى فى البيان كونهما مبادى للقلب واما التقديم فى النظم الجليل فلان الختم فيه اشد تأثيرا فى عدم نفوذ الحق الايرى انهما اذا طرى الآفة عليهما لايتقاعد القلب عن الفهم بالكلية بخلاف العكس اولان القلب طويل الذيل واما تقديم البصر فى البيان فلا يعرف له وجه وجيه ثم ان المصنف عدل عما فى الكشاف وهو ان البصر نور العين وهو مايبصر به الرائى ويدرك المرئيات كما ان البصيرة نور القلب وهو مابه يستبصر ويتأمل وكأنهما جوهران لطيفان خلقهما الله تعالى آلتين للابصار والاستبصار فان ماذكره ليس بمجزوم به فى اللغة واما ادراك العين فهو مجزوم به فى اللغة قال قدس سره نور العين هى القوة التى هى الابصار كما ان نور القلب هو القوة التى بها التعقل والافكار فعلى هذا يكون المراد ما اشار اليه المصنف وقد يطلق على القوة الباصرة مجازا لكن المتعارف مااختاره المصنف من انه عبارة عن ادراك العين الخ قوله كانهما لفظ كأن فيه ليس للتشبيه بل للظن والتخمين الذى اكثر استعماله فيه اذ المراد بالجوهر الجسم اللطيف النورانى لا ماهو قائم بذاته ذهابا الى جعل القوى من قبيل الصور النوعية

(دون)

٣ قيل وللاشارة الى وحدة انواع مدركاته بخلاف اخريه فان مدركات كل منهما متنوعة واعترض عليه بان دلالة وحدة اللفظ على وحدة نوع مدركات المدلول من اى نوع من انواع الدلالة واجيب بانها دلالة التزامية انشأ اللزوم عن اعتبار البلغاء انتهى ولايرد الاشكال اذ لاتعتبر دلالة وحدة اللفظ على وحدة نوع مدركاته فانه مشكل الايرى ان قوله تعالى • وجعل على بصره غشاوة • الآية فمن اين الدلالة الالتزامية ولو فى اعتبار البلغاء بل سوق النكتة بالنظر الى نفس الامر والمعنى ان توحد السمع لكون مدركاته فى الخارج واحدة ولو قيل ان دلالة اللفظ على الوحدة بالنظر الى الخارج كان دلالة اللفظ المشترك على احد معنيين فصاعدا على التعيين بالقرينة الخارجية لم يبعد سعد

قوله كقوله تعالى • لم يكن الذين كفروا • قيل كان الكفار من الفريقين اهل الكتاب وعبدة الاوثان يقولون قبل مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم لاننفك مما نحن عليه من ديننا ولانتركه حتى يبعث النبى الموعود الذى هو مكتوب فى التورية والانجيل فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فحكى الله كلامهم كما يقولون على سبيل الوعيد والتهديد المستفادين من ورود الكلام على وجه التهكم والتهزؤ ولو كان هذا ابتداء اخبار من الله تعالى لكان الانفكاك عن دينهم الذى كانوا عليه واقعا متحققا عند مجئ الرسول صلى الله عليه وسلم بدليل حتى تأتيهم البينة وهم لم ينفكوا عنه عند اتيان البينة التى هى القرءآن المعجز ببلاغته كافة الناس ببعثة الرسول بين رسالته بالمعجزات الشاهدة على صدقه

قوله ويشهد له قوله ونحشرهم وجه شهادته له ان القرءآن يفسر بعضه مما اجمل فى بعض

قوله لقوله تعالى وختم على قلبه الخ لما اشتبه امر العطف فى وعلى سمعهم اهو من قبيل عطف المفردات ام من قبيل عطف الجمل ذكر رحمه الله فى ديباجة كونه من عطف المفرد على المفرد ثلاثة اوجه الوجه الاول انه بين فى الآية الاخرى من غير احتمال ماهو محتمل ههنا حيث جئ امر غشاوة البصر بالاستقلال هناك بعطف الجملة الفعلية على الفعلية الاولى الداخل فى تعلق مسندها القلب والسمع والثانى اتفاق القراء على الوقف على وعلى سمعهم والابتداء من قوله وعلى ابصارهم غشاوة والثالث ان مناسبة السمع للقلب فى خاص الفعل دون البصر اوجب دخولهما فى حكم الختم الملازم لذلك الفعل الخاص بالعطف المشترك لهما معه فى ذلك الحكم ولما انفرد البصر عنهما فى خاص فعلهما كان الانسب لهما ان لايجمع مع السمع فى سلك بل يستقل بحكم ٢٢

دون الاعراض نظيره كالنور الذى هو حال فى الجمرة فانه جسم لطيف فكذا هنا ولاحاجة الى جعل القوى من قبيل الصور النوعية فان الصور النوعية من مفتريات الفلاسفة * قوله (ولعل المراد بهما فى الآية العضو لانه اشد مناسبة للختم والتغطية) اى الاذن والعين الظاهر انه اراد به جزء من اجزاء البدن مطلقا وبعض اهل اللغة قال ان العضو مخصوص بالجزء المشتمل على لحم على عظم كاليد والرجل فعلى هذا يكون اطلاقه على الاذن والعين مجازا ولايخفى ان المانع من ادراك الحق الختم المجازى الذى يناسبه القوة الداركة ولذا قال فى الدرس السابق وانما المراد بهما ان تحدث فى نفوسهم هيئة الخ والظاهر انه اراد بالنفوس الارواح المخدومة للقوى وان اعتبر حدوث تلك الهيئة فى العضو المخصوص فلا وجه له لان المراد بالهيئة الملكة الراسخة وهى حال النفس لا حال البدن والعضو والقول اى باعتبار المعنى الحقيقى يكون بالجسم على الجسم اذ المناسبة المعتبرة فى الالفاظ باعتبار المعانى الحقيقية وان لم تكن مرادة فى غاية السقوط فان المراد كما ذكره لوجب ترك لعل المفيد للظن لانه على هذا يكون مجزوما به وايضا بيان المناسبة بين المعانى الحقيقية انما يحسن اذا كان وسيلة الى ظهور المناسبة بين المعانى المرادة وهنا ليس كذلك فالاولى ارادة القوى الادراكية * قوله (وبالقلب ماهو محل العلم) وهو اللحم الشكل الصنوبرى والكلام فيه مثل مامر نعم لو حمل الختم على المعنى الحقيقى كما ورد فى الخبر الشريف الذى اخرجه البزار عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما مرفوعا قال الطابع معلق بقائمة العرش فاذا اشتكت الرحم وحمل بالمعاصى واجتراء على الله تعالى بعث الله الطابع فيطبع على قلبه فلا يعقل بعد ذلك شيئا قال الامام البغوى الاصل اجراؤه على الحقيقة والتأويل خلاف الاصل لكن لحمل القلب على العضو وجه لكن المصنف مال الى المجاز فلا يحسن حمله على العضو وفى المواقف محل العلم الحادث غير متعين عقلا عند اهل الحق بخلقه الله تعالى فى اى جوهر اراد لكن السمع دل على انه اى محل العلم القلب قال الله تعالى • ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب • الآية فعلم من ذلك ان الآية الكريمة دليل على كون القلب محل العلم وظاهر كلام المصنف انها دليل على ان يراد به العقل والمعرفة واعترض عليه بانه مخالف لما فسر به فى سورة ق من قوله اى قلب واع يتفكر فى حقايقه وفى تنكير القلب وابهامه تفخيم واشعار بان كل قلب لايتفكر ولايتدبر ويمكن الجواب بان هذا اى التفسير بالعقل والمعرفة قول بعض المفسرين نقله استيفاء للاحتمالات وان كان ضعيفا والمختار عند المصنف ماذكره فى سورة ق ولو قال وقيل (وقد يطلق ويراد به العقل والمعرفة) لما توجه عليه الاشكال اصلا والحاصل ان القلب قد يفسر هنا بمعنى محل العلم واطلاق القلب وعدم التقييد بان له اعتبارا وتفكرا مع انه المراد للتعريض بان من لم يتفكر ولم يعتبر فكانه ليس له قلب وهذا المعنى مااختاره المصنف فى سورة ق وقد يفسر بالعقل وذكره مطلقا مع ان المراد به العقل الذى ينتفع به للتعريض ايضا بان من لم يتذكر فكانه لاعقل له اصلا وهذا هو مختار البعض نقله المصنف هنا تتميما للفائدة ومثل هذا شايع فى كلامه وفى كلام غيره فالاعتراض بالمخالفة سخيف جدا ثم التعريض فى المعنيين وجه حسنه ان الموجود الذى انتفى ماهو الغرض منه بمنزلة المعدوم لعدم غنائه وهو كثير فى كلام البلغاء لاسيما فى كلام الله الاعلى ومن هذا القبيل قوله • صم بكم عمى • وسيجئ توضيحه بعونه تعالى ثم العقل يطلق على القوة التى يدرك بها الكلى وعلى الادراك الكلى كما صرح به فى قوله تعالى • افلا تعقلون • فان اريد به الادراك الكلى كما هو الظاهر فالتقابل فى غاية الحسن اذ المراد حينئذ بها العلم بالجزئيات كما هو اصطلاح البعض فيفيد ان القلب قد يطلق على الادراك مطلقا كليا كان اوجزئيا وان اريد به الادراك المطلق فهو المراد بالمعرفة ايضا فائدة ذكرها بطريق عطف التفسير ليعلم انه لايراد به القوة العاقلة فان ارادتها لاتناسب المقام وان كان لها صحة فى حصول المرام (كما قال الله تعالى • ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب •) * قوله (وانما جاز امالتها) اى امالة كلمة ابصارهم (مع الصاد) وهى من الحروف المستعلية التى يتصعد الصوت بها الى الحنك الاعلى وهى عند النحاة واهل الاداء مناف للامالة فانها ان تنحى بالالف نحو الياء وبالفتحة نحو الكسرة وذلك مقتض لتسفل الصوت وقد عرفت ان الحروف المستعلية تقتضى تصعد الصوت فكرهوا الجمع بينهما الا اذا كانت مع الراء المكسورة كما قال (لان الراء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير) وبسبب تكريرها يكون بمنزلة كسرتين والكسرة سبب الامالة واعون شئ عليها بخلاف المفتوحة والمضمومة فانها لاامالة معها والتكرير اعادة الشئ واقله مرة على الصحيح ومعنى قولهم ان الراء مكررة ان الراء له قبول التكرار لارتعاد طرف

٢٢ التغشية المناسبة لفعله الخاص قال صاحب الكشف فيه نظر لان لفظى الغطا والغشاوة لاينبئان عن خصوص جهة المحاذات بل لان الغشاء فى امراض العين مشهور والغشاوة انسب بها فعلى هذا الواو فى وعلى ابصارهم غشاوة لعطف هذه الجملة الاسمية على الفعلية قبلها وتفسير الاسلوب للقصد الى ثبات المعنى ودوامه اولان الجملة المعطوف عليها وان كانت فى صورة الفعلية المنبئة عن التجدد فهى من حيث المعنى المطلوب دالة على الدوام والثبات لما ذكر ان القصد منها الى تمكنهم واصرارهم على الكفر ولو كانت الواو فى وعلى سمعهم لعطف الجملة على الجملة لكانت الواو الثانية لعطف المفرد على المفرد حيث عطفت الابصار على سمعهم مشركة لها اياها فى حكم التغشية كما شركت الواو الاولى السمع للقلوب على الاول فى حكم الختم وحمل الواو الثانية على الحال لايلايم المقام لان المقصود الاخبار عنهم اصالة بان طرق قبول الحق فيهم باسرها مسدودة ويابى هذا جعل الجملة الثانية قيدا للاولى وفضلة فى الكلام

قوله وكرر الجار ليكون ادل على شدة الختم فى الموضعين واستقلال كل منهما بالحكم معنى لولم يكرر الجار لكان انتظاما للقلوب والاسماع فى تعدية واحدة وحين جدد للسمع تعدية بحرف على حدة كان ادل على شدة الختم فى الموضعين لان ملاحظة معنى الجار فى كل منهما يقتضى ان لايلاحظ مع كل واحدة من كلمتى على معنى الفعل المعدى بها فكان كأن الفعل مذكور مرتين وهذه الملاحظة وان كانت حاصلة بالواو النائب عن الجار لكن فرق كثير بين اظهار نفس المنوب عنه وبين الاكتفاء بالنائب فى ظهور مناسبة الفعل المعدى بالحرف الى متعلقه وخفائها

قوله ووحد السمع للامن من اللبس واعتبار الاصل هذا جواب سؤال تقريره ان يقال السمع لفظ مفرد وقد اضيف الى ضمير الجمع والجمع لايكون لهم سمع واحد فكان ينبغى ان يقال واسماعهم وايضا ماقبله قلوبهم وما بعده ابصارهم وكلاهما جمع فالمناسب للطرفين صيغة الجمع والجواب ان السمع يطلق على الاذن السامعة ويطلق على صفة السامع فان كان المراد الاول وهو اللائق بالختم ففيه وجهان احدهما ان المراد الاسماع حتى يكون معنى الآية ختم الله على اذانهم السامعة فلا يصل الى قلوبهم من جهتها ادراك كما اطلق الشاعر البطن والمراد البطون فى قوله كلوا فى بعض بطنكم تعفوا قال ٢٢

اللسان به عند تلفظه ولهذا قال ابن الحاجب لما تحسنه من شبه ترديد اللسان فى مخرجه والحاصل ان تكريره بالقوة لابالفعل فان تكريره بالفعل لحن والتعرف وجه دفعه قال الجعبرى وطريق السلامة ان يلصق اللافظ به ظهر لسانه باعلى حنكه لصقا محكما مرة واحدة ومتى ارتعدت حدث من كل مرة قال ابن الحاجب فلذلك اجرى مجرى الحرفين فى احكام متعددة ومن جملتها امالة نحو طارد وغارم مع عدم الامالة فى طالب وغانم فاتضح قول المصنف وانما جاز امالتها لما فيه من التكرير * **قوله** (وغشاوة رفع بالابتداء عند سيبويه) خص الذكر به لانه مقتدى به وللقول قول الجمهور ماعدا الاخفش (وبالجار والمجرور عند الاخفش) حيث لايشترط فى عمل الظرف الاعتماد على مايعتمد اسم الفاعل عليه قال الرضى ماحاصله ان عند الاخفش يكون المرفوع بعد الظرف الذى لم يعتمد فاعلا له لكن لايوجب كونه فاعلا بل يجوز ارتفاعه بالابتداء ايضا كانه قال المصنف حينئذ وغشاوة رفع بالابتداء وجوبا عند الجمهور ومنهم سيبويه وبالظرف جوازا عند الاخفش وما ذهب اليه الاخفش قول الكوفيين ايضا لان الكوفيين لايجوزون تقديم الخبر على المبتدأ الا انه لضعفه لم يتعرض المصنف له وقول بعضهم ثم ان الاخفش والكوفيين لايمنعون الرفع بالابتداء بل يجوزون الوجهين مخالف لما نقل عنهم (ويؤيده العطف على الجملة الفعلية) اى يؤيد رأى الاخفش العطف المذكور لان الاصل الراجح فى متعلقه ان يقدر فعلا لاسيما اذا وجد ما يقتضيه كالعطف على مثله وانت خبير بانه قد تقرر فى موضعه ومن محسنات العطف تناسب الجملتين فى الاسمية والفعلية الا لمانع انتهى وهنا المانع متحقق وهو دوام مضمون الجملة الثانية دون الاولى فان مايدرك بالقوة الباصرة من الآيات المنصوبة فى الآفاق والانفس حيث كانت مستمرة كان تعاميهم من ذلك ايضا كذلك واما الآيات التى تتلى بالقوة السامعة فلما كان وصولها اليها حينا فحينا اوثر فى بيان الختم عليها وعلى ماهى احد طريق معرفتها اعنى القلب الجملة الفعلية كما فى الارشاد وقد نقلناه سابقا فهذا العطف يؤيد مذهب الجمهور معانه مؤيد فى نفسه وادعاء تأييده مذهب الضعيف ليس بمستحسن * **قوله** (وقرئ بالنصب) عبر بصيغة المجهول لانها من الشواذ (على تقدير وجعل على ابصارهم غشاوة) على طريقة قوله علفتها تبنا وماء باردا ويؤيده قوله تعالى "وجعل على بصره غشاوة" معنى ذلك انه اذا عطف على معمول عامل معمولا آخر لايليق عطفه عليه بحسب الظاهر لمانع معنوى وفيه طرق احدها التقدير لفعل يناسبه كسقيتها فى المثال المذكور اى علفتها تبنا وسقيتها ماء باردا وهنا يقدر جعل كما اختاره او احدث قال فى تفسير قوله تعالى "والذين تبوؤا الدار والايمان" واخلصوا الايمان والطريق الثانية ان يضمن العامل المذكور معنى عام لهما قال المصنف فى الآية المذكورة فانهم لزموا المدينة والايمان فاشار الى ان تبوؤا يضمن فيه الملازمة وهى عام للدار والايمان وهذا الذى رجحه المصنف هناك وهنا يقدر كاحدث اى احدث الله على قلوبهم وعلى سمعهم ختما وعلى ابصارهم غشاوة ولعل قوله فيما مر وانما المراد بهما ان يحدث فى نفوسهم هيئة اشارة الى ذلك ولذا لم يتعرض له هنا والطريق الثالث التجوز به عنه اى ختم اذا لوحظ فى المعطوف يكون مجازا عن معنى جعل واحدث مثلا فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولضعفه لم يلتفت اليه فان قيل هل فى تغاير الاسلوب لنكتة حيث اوثر الجملة الاسمية هنا والجملة الفعلية فى سورة الجاثية كما مر ذكره قلنا مايدرك بالقوة الباصرة من الآيات المنصوبة الآفاق والانفس لها حيثيتان حيثية كونها مستمرة فى نفسها وحيثية كونها مبصرة مرئية فمن حيث كونها مستمرة كان التعامى ايضا مستمرا فيليق حينئذ ايراد الجملة الاسمية ومن حيث كونها مرئية يكون دلالتها على الحق متجددة فروعى الحيثيتان فى الموضعين فاوثر هنا جملة اسمية وهناك فعلية اونقول ان مايدرك بالبصر نوعان دائم مستمر كالسموات والارضين وحادث زائل كالرعد والبرق والصواعق فالتعامى عن الاول مستمر فيليق به الجملة الاسمية والتعامى عن الثانى متجدد فيحسن ايراده بالجملة الفعلية واما القول فى بيان النكتة لما ذكر هنا الكتب السماوية وهداية من اهتدى بها من المؤمنين وهم السعداء ازلا وابدا ثم عقبهم باضدادهم الذين لم يفدهم الانذار اصلا بين ذلك وعلله بان مشاعرهم مجبولة على الغواية وعدم قبول الحق وافاد ان بصرهم وبصيرتهم مستمرة ثابتة على عدم النظر الى الآيات البينات قبل الدعوة وبعدها فلذا عدل الى الاسمية وترك التصريح بالفعل وثمة ذكر من عرف الحق ثم عدل عنه كاهل الكتاب الذين لما جاءتهم ماعرفوا كفروا به فناسب التصريح بتجدد الغشاوة واذا اصدرت بقوله "افرأيت من اتخذ الهه هواه" وقدم السمع فيها فلا ريب فى ان هذا

(القول)

٢٢ عف يعف عفافا ومنه العفة وهى الكف عما لايحل اى اقتنعوا بالقليل من الطعام وعفوا عن تناول الحرام وتمامه فان زمانكم زمن خميص اى فان زمانكم زمان الضيق والجدب الخميص الجايع والمراد ان زمانكم ذو خمص كما فى عيشة راضية و ذلك انما يستعمل اذا امن من اللبس كما فى سمعهم و بطنهم ولايخفى ان الكل واحد سمعا و بطنا بخلاف الثوب والفرس فانه لايبعد ان يكون للجمع ثواب واحد وفرس واحد فلابد ان يقال اثوابهم وافراسهم اذا اريد الجمع الثانى ان السمع وان اريد به الاذن الا انه مصدر فى الاصل فلم يجمع نظرا الى الاصل ولهذا جمع الاذن فى قوله تعالى حكاية وفى اذاننا وقر لانه اسم لامصدر وان كان المراد بالسمع صفة السامع فلا معنى لختمه فلابد ان يقدر مضاف اى وعلى حواس سمعهم هذا ماقالوا فى وجه توحيد السمع والاعتراض عليه بان ما ذكروا فيه مجوز التوحيد والكلام فى المرجح فاجيب بانه اذ تساويا فسؤال تعيين الطريق ساقط والحق فى الجواب ان التفنن فى الكلام مطلوب ولما كان التفنن موقوفا على جواز بين فيه جهة الجواز فلا اشكال

قوله هو ادراك العين وفى الكشاف والبصر نور العين وهو مايبصر به الرائى و يدرك المرئيات كما ان البصيرة نور القلب وهو مابه يستبصر و يتأمل وكأنهما جوهران لطيفان خلقهما الله تعالى للابصار والاستبصار جعل القاضى رحمه الله البصر عبارة عن ادراك العين وصاحب الكشاف جعله آلة الادراك ولفظ كأن فى قوله وكأنهما جوهران لطيفان ليس للتشبيه بل هو مستعمل فى الظنون والتخمينات على مايستعمل كثيرا فيهما فان القول بانهما جوهر ان مخلوقان لذلك قول بالتخمين والظن من غير قصد الى التشبيه قيل معنى الجوهر هنا القائم بذاته ذهابا الى ان القوى صور نوعية لااعراض والظاهر انه لم يقصد سوى جوهر لطيف نورانى وقال الشريف الجرجانى رحمه الله والمراد بالجوهر الجسم اللطيف النورانى لا ماهو قائم بذاته ذهابا الى جعل القوى من قبيل الصور دون الاعراض وقال صاحب الكشف ليس دخول كان للتشبيه بل لانه غير جازم اوتأدب حيث لم يسبق نقل وهذه عادة العلماء المتقين واطلاق الجوهر عليهما على رأى من يجعل القوى جواهر وعلى رأى غيره المراد بالجوهر نفس الحقيقة فانه ايضا اصطلاح شايع والى حقيقة اللغوية اقرب

قوله ولعل المراد بهما فى الآية العضو كلمة لعل لعدم القطع بذلك لاحتمال ان يكون بمعنى المصدر ويقدر مضاف ليناسب الختم

القول بيان نكتة ايراد الجملة الاسمية هنا والفعلية هناك ولم يعكس واما بيان المقتضى فى ايراد الجملة الاسمية تارة والفعلية اخرى فهذا القول ساكت عنه مع ان المهم بيان ذلك ٢ * **قوله** (اوعلى حذف الجار وايصال الختم بنفسه اليه) عطف على قوله على تقدير فح يكون الوقف على سمعهم حسنا وهو مالايحتاج ماقبله الى مابعده بدون العكس والوقف التام مالايحتاج ماقبل كلمة الوقف الى مابعده وبالعكس وكلاهما مقبولان فلا يزيف هذا الوجه الوفاق على الوقف على سمعهم كما لايزيف جعله منصوبا بتقدير جعل (قوله والمعنى وختم على ابصارهم بغشاوة) اشار به الى ان الهيئة المانعة عن قبول الحق ليست نفس التغشية بل هى آلة للاحداث المذكور اذ الغشاوة ماهى غالبة على المختوم عليه كالغبار كانها محيطة بها واما فى الوجه الاول فالتغشية عبارة عن احداث تلك الهيئة فى الابصار كما ان الختم عبارة عن احداثها فى القلوب والاسماع واما على هذا التقدير فالختم عبارة عن احداث الهيئة فى الاعضاء الثلثة غاية الامر انه تعرض لالة احداث تلك الهيئة فى الابصار صريحا للمبالغة وفى اخويه ضمنا ودلالة كانه قيل ختم الله على قلوبهم بالاكنة وعلى سمعهم بالوقر مثلا وعلى ابصارهم بالغشاوة فاكتفى بذكر الالة فى الثالثة فى الباقيين اذ قد يذكر قيد فى المعطوف ولم يذكر فى المعطوف عليه مع انه مراد وبعكس ذلك وان لم يكن هذا كليا فالامر يدور على القرينة * **قوله** (وقرئ بالضم والرفع) اى قرئ فى الشواذ بضم الغين ورفعه على انه مبتدأ عند سيبويه ولما كان الضم القاب البناء والرفع من القاب الاعراب اطلق الكلام اعتمادا على ظهوره (و) كذا قوله (بالفتح) اى بفتح العين (والنصب) الآخر على انه مفعول لفعل مقدر (وهما) اى ضم الغين وفتحها (لغتان فيها) اى فى غشاوة بكسر الغين (وغشوة) اى وقرئ وغشوة (بكسر الغين) المعجمة بلا الف (مرفوعة) لما ذكر (و بالفتح) اى بفتح الغين المعجمة بلا الف ايضا (مرفوعة ومنصوبة) للوجه السابق قوله (وعشاوة بالعين الغير المعجمة) بفتح اوله والرفع فى آخره وجوز فيه الكسر اى كسر العين المهملة ونصب الآخر مصدر اعشى وهو من لايبصر بالليل ويبصر بالنهار ومنه الاعشى والمعنى انهم يبصرون الاشياء بظواهرها ولايبصرون بواطنها او يبصرون الاشياء بمنافعها الدنيوية ولايبصرون بمنافعها الاخروية وبعبارة اخرى انهم يبصرون ذوات الآيات ولايبصرون وصفها وقيل ولعل المعنى حينئذ انهم يبصرون الاشياء ابصار غفلة لاابصار عبرة ويمكن ان يقال انهم يبصرون الاشياء ولايبصرون خالقها خلاف السعداء كما قيل ما رأيت شيئا الا رأيت الله قبله اومعه ٢٢ * **قوله** (وعيد وبيان لما يستحقونه) اى فى الآخرة وهو الظاهر المتبادر اوفى الدارين من القتل والاسر فى الدنيا والعذاب بالنار فى دار البوار وفى قوله لما يستحقونه اشارة ان الى النار معدة بالذات للكفار لاستحقاقهم بالكفر والاشراك فلا ضير فى حمل تقديم الخبر على الحصر وقيد عظيم يؤيده وايضا فيه تنبيه على ان اللام للاستحقاق وفى المغنى لام الاستحقاق هى الواقعة بين معنى وذات نحو الحمد لله والامر لله وويل للمطففين ولهم فى الدنيا خزى ومنه وللكافرين النار اى عذابها انتهى والحمل على النفع المفيد للتهكم هنا ضعيف اما اولا فلانه مخالف لما صرح به فى المغنى ولما اشار اليه المصنف واما ثانيا فلان كون اللام للنفع فيما ذكر فى مقابلة على مثل دعوت له فى مقابلة دعوت عليه ولم يسمع استعمال عليهم العذاب فلا تهكم والظاهر ان هذه الجملة الاسمية عطف على ختم الله على قلوبهم والاشكال بانه يستلزم ان يكون تعليلا للحكم السابق اعنى عدم نفع الانذار وذا ليس بظاهر قدم جوابه فى قوله تعليل للحكم السابق وقيل انه عطف على قوله "ان الذين كفروا" عطف الاسمية على الاسمية والجامع ان ماسبق بيان حالهم وهذا بيان مايستحقونه اوعلى خبر ان والجامع الشركة فى المسند اليه مع تناسب مفهوم المسندين وتوسط ختم الله بينهما وان سلم عدم مانعية العطف لعدم كونه اجنبيا بالكلية لكنه يخل اتساق النظم مع وجود وجه سالم عن ذلك وهو كونه عطفا على جملة ختم الله والجامع ان ماسبق بيان حالهم فى الدنيا وهذا بيان مايستحقونه فى العقبى او فى الدارين وايثار الفعلية فى المعطوف عليه لسبق الختم على العذاب وعدم اتيانه بالفاء التفريعية لئلا يتوهم انه مسبب عن الختم المذكور بل هو مسبب عما اقترفوه ولو قيل ان العذاب مسبب عن الختم المسبب عما اقترفوه فيكون مسببا عما اكتسبوه بهذه الواسطة لم يبعد بل هذا يلايم ماذكره المصنف حيث جعل الختم مسببا عما اقترفوه وقيل استيناف ولا وجه له اذ ما امكن العطف لايحسن ان يصار الى الغير * **قوله** (والعذاب كالنكال) هذا التشبيه انما يحسن اذا كان النكال اشهر واعرف فى المعنى المراد منهما والمراد بقوله (بناء) الوزن وهو ظاهر ولذا لم يتعرض له (و) اما اتحادهما (معنى) فبينه بقوله (تقول عذب عن الشئ ونكل عنه اذا امسك) استشهاد على تماثله بالنكال

٢ على ان نكتته تقتضى ايراد الجملة الاسمية فى بيان الختم على قلوبهم وعلى سمعهم تأمل سعد

قوله كما فى قوله تعالى "ان فى ذلك لذكرى" لمن كان له قلب اى لمن كان له عقل ومعرفة لان التذكر انما يكون لمن يكون له تأمل وتدبر ولاتأمل الا للعاقل العارف ويحتمل ان يكون المراد بالقلب فى لمن كان له قلب العضو والتنكير للتعظيم اى لمن كان له قلب كامل وكمال القلب انما هو بالتأمل والتذكر فيما يجب التأمل فيه والا يكون وجوده بمنزلة عدمه

قوله وانما جاز امالتها مع الصاد يعنى كان القياس ان لا يمال الالف نحو مخرج الفاء اذا وقعت بعد حروف الاستعلاء لما فيها من التفخيم المنافى للامالة والامالة ترقيق اللفظ وبين الترقيق والتفخيم منافاة الا انه جاز الامالة ههنا عند ابى عمرو والكسائى لقوة مجوزها وهو وقوع الراء المكسورة بعد الالف لما فيها من التكرير كأن فيها كسرتين كما قال صاحب الكشاف لان الراء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير كأن فيها كسرتين وذلك اعون شئ على الامالة وان يمال له ما لايمال

قوله ويؤيد بالعطف على الجملة الفعلية وجه التأييد هو حصول التناسب بين المعطوف والمعطوف عليه فى الفعلية فان اصل العمل للفعل فتقديره بالفعل اولى وانسب لما عطفت هى عليه فالمعنى واستقر على ابصارهم غشاوة

قوله على تقدير وجعل ابصارهم غشاوة هذا تأويل على المعنى الانسحابى والافهو على هذا من باب قولهم علفتها تبنا وماء باردا والمعنى وسقيتها ماء باردا اعنى معناه ذلك بحكم الانسحاب والافاء منتظم تبنا فى تعلق التعليف بهما وانتصابه بعلفت لابسقيت هكذا قالوا وفيه نظر لانه انما يكون من قبيل علفتها تبنا وماء باردا اذا كانت الغشاوة مما يختم عليه كالقلوب والسمع وهى ليست كذلك بل هى مما يختم به فكما اذا قيل ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم بغطاء الغفلة لايكون تعلق الختم بالغطاء من ذلك القبيل كذلك اذا قيل ختم الله على ابصارهم بغشاوة لايكون تعلق الختم بالغشاوة من قبيل مثال التبن والماء سواء كانه نصبه بتقدير جعل انسحابا او بحذف الجار وايصال الفعل

قوله وقرئ بالضم والرفع اى بضم الغين ورفع التاء وبفتح الغين ونصب التاء وقرئ غشوة بكسر الغين ونصب التاء ولابد فى النصب على التقادير المذكورة من تقدير فعل كجعل واحدث وعشاوة بالعين الغير المعجمة المفتوحة والرفع من العشا بالفتح وهو مصدر الاعشى وهو الذى لايبصر بالليل ويبصر بالنهار ولعل المعنى فى انهم يبصرون الاشياء ٢٢

معنى باعتبار معنى الردع والامساك رسمى العذاب عذابا لانه يمسك الانسان عن العصيان و يردعه عنه اما عن
المعاودة ان فعل الجناية فعوتب اوعن فعل المعاصى اذاعلم ان العاصى يستحق ان يعذب فيرتدع عنه وهذا الاخير
هو الوجه فى تسمية العذاب عذابا مطلقا فى الدنيا والعقبى واما الاول فمختص بالعذاب فى الدنيا قال المصنف
فى تفسير قوله تعالى * ولكم فى القصاص حيوة * الآية وذلك لان العلم به يردع القاتل عن القتل ولم يقل عذب
الرجل اذا ترك الاكل والشرب والنوم فالعذاب حمل المعذب على ان يجوع ويظمأ ويسهر اذ الاول انسب
اذ الغرض من العذاب الامساك عن المعاصى ومنه يتضح اختيار أفعال فى قوله تقول اعذب وترك فعل للاشارة
الى ماذكرنا من ان الثلاثى لايستعمل فى معنى الامساك (ومنه) اى من قولهم اعذب عن الشئ اذا امسك عنه
اخذا الماء (العذب) لمناسبة بينهما اما لفظا فظاهر واما معنى (لانه) فلان الماء العذب (يقمع العطش) اى
يزيله (ويردعه) اى يمنعه قوله نقاخا بضم النون وقاف وخاء معجمة بوزن غراب وهو الماء البارد العذب لكسر
العطش وفى الصحاح النقاخ الماء العذب الذى ينقخ الفؤاد ويبرده قوله وفراتا اى (ولذلك) المذكور (سمى)
الماء العذب (نقاخا وفراتا) لانه يرفت العطش اى يكسره وفى الكشاف لانه يرفته على القلب اى رفاتا اصله
فجعل العين فاء والفاء عينا فصار فراتا فعلى هذا وزنه عفاة ولم يتعرض له المصنف لانه قيل عليه انه تعسف لانه
لم يرو رفاتا بمعنى فراتا قط وقد يقال مراده انه يلاحظ فيه معنى اعتبره الواضع حتى اذا لم يوجد صريحا تصرفوا
فى مادته بتقدير التقديم والتأخير فليس لنا قلبا حقيقيا ولايخفى مافيه من التكلف (ثم اتسع) عطف على قوله والعذاب
كالنكال اى وقع الاتساع فى العذاب بالتعميم دون النكال يعنى انهما فى الاصل كانا مترادفين ثم اتسع فى العذاب
فقط (فاطلق على كل الم فادح) بفاء ودال وحاء مهملتين معناه المثقل الصعب والمراد مولم صعب
شاق (وان لم يكن نكالا اى عقابا) اى مانعا قوله يردع الجانى صفة مقيدة لعقابا فحينئذ يكون
النكال اخص اذ حينئذ يكون ردع الجانى عن المعاودة مأخوذا فى مفهومه فيلزم ان لايتحقق
النكال فى الآخرة وهذا مقتضى معناه لكن لقيام قرينة قد يستعمل فى معنى العقاب مطلقا مجازا وعليه
ورد قوله فى حق فرعون فاخذه الله نكال الآخرة والاولى نقل عن السجاوندى العذاب ايصال الالم الى الحى
مع الهوان فايلام الاطفال والبهايم ليس بعذاب وفيه نظر ظاهر * قوله (يردع الجانى عن المعاودة فهو)
اى العذاب (اعم منهما) اى العذاب بعد ما اتسع اعم مطلقا منهما اى من النكال والعقاب اذ العقاب جزاء العمل
فلا يطلق على الآلام التى تلحق الاطفال والبهايم مع انه يطلق عليها العذاب والنكال اخص منه لما مر من انه
عقاب مخصوص يعتبر فيه ردع الجانى عن المعاودة فالاعم من الاعم اعم من الاخص فالآلام الاخروية عذاب وليس
بنكال واطلاق النكال عليها مجازا كما عرفت لايضر * قوله (وقيل اشتقاقه من التعذيب الذى هو) مثل
مايقال الوجه من المواجهة فان المزيد فيه اذا كان اشهر واظهر يقال ان الثلاثى مشتق من المزيد فان المواجهة
اوضح واشهر من الوجه ومعنى اشتقاقه منه ان معنى المراد من الثلاثى مايراد من المزيد فكون العذاب مشتقا من
التعذيب يستلزم ان يكون (ازالة العذب) داخلة فى مفهوم العذاب اذ معنى المشتق منه معتبر فى المشتق ولايشترط
ان يكون معنى المشتق منه جزأ من معنى المشتق كما توهم فان هذا فى اشتقاق الفعل ونحوه كالضرب للضارب
الايرى ان الوجه مشتق من المواجهة مع ان معناهما واحد وتمريض المصنف له لما ذكرنا الا لما ذكره البعض من
ان اشتقاق الثلاثى من المزيد ليس بمتعارف وانما المشهور عكسه وحاول بعضهم توجيهه فقال ان المراد انه مأخوذ
منه فى الاصل ثم استعمل فى الايلام مطلقا وقطع النظر فيه عن الازالة ولايخفى بعده اذ ازالة العذب فى التعذيب
مستفادة من بنائه فان التفعيل كالانفعال قد يكون للسلب فباى طريق يستفاد ذلك من العذاب (كالتقذية)
بمعنى ازالة القذى وهى بفتح القاف وتخفيف الذال المعجمة الوسخ فى موق العين (والتمريض) حسن القيام
على المريض و يستلزم ازالة المرض * قوله (والعظيم نقيض الحقير والكبير نقيض الصغير) والمراد بالنقيض
مايرفع الشئ عرفا كما نقل عنه قدس سره فاذا قيل كبير وعظيم رفع الاول بانه صغير والثانى بانه حقير حاصل كلامه
ان المراد بالنقيض النقيض فى المفرد ولو قيل المراد به التقابل لا النقيض المصطلح عليه لكان احسن اذ الظاهر ان التقابل
هنا التضاد وقال الراغب عظم الرجل كبر عظمه ثم استعير لكل كبير واجرى مجراه محسوسا كان او معقولا معنى
كان اوعينا والعظيم اذا استعمل فى الاعيان فاصله ان يقال فى الاجزاء المتصلة والكبير يقال فى المنفصلة وقد يقال

٢٢ ابصار غفلة لا ابصار عبرة حيث شبه نظر الاعتبار بالابصار نهارا فى التميز بين مالا ينبغى له وشبه نظر الغفلة بالابصار بالليل فى عدم التميز بينهما

قوله وعيد وبيان لما يستحقونه اى لما يستحقونه بسبب كفرهم بالحق

قوله والعذاب كالنكال بناء ومعنى فان كلا منهما على وزن فعال بالفتح ومعنى كل منهما الم قادح اى ثقيل فى الاساس فدحلنى اى اثقلنى ونزل بهم خطب فادح قال السجاوندى العذاب ايصال الالم الى الحى مع الهوان فايلام الاطفال والبهايم ليس بعذاب

قوله وكذلك يسمى نقاخا وفراتا اى ولكون معنى العذب الكسر والردع يسمى العذب من الماء نقاخا لانه ينقخ العطش ويكسره وفراتا لانه يرفته اى يفته يقال رفت الشئ يرفته بيده كما يرفت المدر والعظم البالى ففراتا من رفت يرفت على القلب اى على قلب الحروف والقياس رفاتا قال محيى السنة والعذاب كل مايعنى الانسان ويشق عليه قال الخليل العذاب مايمنع الانسان عن مراده ومنه الماء العذب كانه يمنع العطش

قوله ثم اتسع عطف على قوله العذاب كالنكال بناء ومعنى حتى ان كل نكال عذاب وبالعكس الا انه اتسع فى العذاب دون النكال

قوله يراد به ردع الجانى عن المعاودة صفة عقابا اى ثم اتسع واطلق فى معنى عام وهو كل الم مثقل سواء اريد به ردع الجانى عن ان يعاود ما فعله من الجناية اولم يرد فالعقاب اخذ نوعى ذلك المعنى العام المتسع فيه الايرى ان العذاب الاخروى ليس الردع عن الجناية وانما هو مجازاة للجنايات التى اكتسبها العبد فى دار التكليف

قوله كالتقذية والتمريض يقال اقذيت عينه جعلت فيها القذى وقذتها بالتشديد اى اخرجت منها القذى والقذى فى العين مايسقط فيه ويقال قذيت عينه تقذى قذى فهو رجل قذى العين اذا سقطت فى عينه قذاة والتمريض ازالة المرض يقال مرضه بالتشديد اذا ازال مرضه

قوله فالعظيم فوق الكبير يعنى اذا كان الحقير مقابلا للعظيم والصغير للكبير يلزم ان يكون العظيم فوق الكبير لان العظيم لايكون حقيرا لان الضدين لايجتمعان والكبير قد يكون حقيرا كما ان الصغير قد يكون عظيما اذ لاتضاد بين الكبر والحقارة ولا بين الصغر والعظمة فمعنى كون العظيم فوق الكبير ان الكبير حال كونه كبيرا يجوز ان يكون حقيرا لان الكبر قد يجتمع مع الحقارة فى مادة واحدة لعدم المضادة بينهما والعظيم حال كونه عظيما ٢٣

فى المنفصلة عظيم نحو جيش عظيم ومال عظيم وذلك فى معنى كبير (فكما ان الحقير دون الصغير
فالعظيم فوق الكبير) اى هما جنسان والحقير اخسهما كما ان العظيم والكبير شريفان والعظيم اشرف فهما فتوصيف
العذاب به اشد تهويلا من توصيفه بالكبير قيل والفرق المعنوى بين العظيم والكبير ان الظاهر ان العظيم انسب
بالرتب ولذا يقال فى مقابله الحقير والكبير انسب بما سواها ولذا يقال فى مقابله الصغير فان الصغير ٢ يستعمل غالبا
فى الجثة وان كان يستعمل فى المعانى ايضا كما يقال فلان اصغر سنا ٣ وقد يستعمل الكبير فى الرتبة فيقال ان فلانا
اكبر رتبة ولكن لايقال اصغر رتبة من فلان بل احقر منه فعلم مما ذكر ان الحقير اخص من الصغير كما ان العظيم
اخص من الكبير قال قدس سره غاية ما يتوهم من ان نقيض الاخص اعم مما لايلتفت اليه فى امثال هذه المباحث انتهى
يعنى ان الحقير اخص ونقيضه العظيم فيلزم ان يكون العظيم اعم من الكبير مع ان الامر بالعكس وجه عدم
الالتفات ان ماذكر من ان نقيض الاخص اعم فى النقيض الاصطلاحى وهنا ليس كذلك لما عرفت من ان التقابل
بينهما التضاد وقد اعترض على قولهم ان العظيم والكبير يستعملان فى الاجرام والمعانى والعظيم فيهما فوق الكبير
فيهما فناسب وصف العذاب به دون الكبير بان فى الحديث القدسى * الكبرياء ردائى والعظمة ازارى * بانه يفهم
منه ان صفة الكبر ارفع من العظمة حيث جعلت الكبرياء قائمة مقام الرداء والعظمة مقام الازار وقد علم ان الرداء
ارفع من الازار فوجب ان يكون صفة الكبير ارفع من العظمة لان الكبير هو الكبير فى ذاته سواء استكبره غيره ام لا
واما العظمة فعبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره واذا كان كذلك كانت الصفة الاولى ذاتية واشرف من الثانية
* قوله (ومعنى التوصيف به انه اذا قيس بسائر ما يجانسه) لما كانت العظمة معنى اضافيا اشار الى ما يضاف اليه
للتنبيه على ان اضافته ليست بالقياس الى ماهو جزء له فانه مختص بعظيم المقدار بل بالقياس الى سائر ما يجانسه
من الآلام فى الدنيا والبرزخ وانما قيد به لانه ليس عظيما بالقياس الى كل ماسواه ولا بالقياس الى غير ما يجانسه قوله
(قصر عنه وحقر بالاضافة اليه) جمعه اى عد حقيرا بالقياس اليه لانه نوع عظيم من الالام لايعلم كنهه
الا الله تعالى كما سيجئ * قوله (ومعنى التنكير فى الآية ان على ابصارهم نوع غشاوة) اى فى الموضعين
ولذا زاد قوله فى الآية ولو قال ومعنى التنكير فى غشاوة وعذاب عظيم لكان اصرح فى المقصود وحاصل كلامه
ان معنى التنكير فيهما للنوعية لا للتعظيم كما ذهب اليه صاحب المفتاح وقد رجحه طائفة اذ حمل تنكير عذاب على
النوعية اولى لاستفادة التعظيم من صريح وصفه ولو حمل عليه لكان عظيما تأكيدا والتأسيس اولى من التأكيد
وحمل فى غشاوة ايضا عليها لرعاية التناسب معان فيها مبالغة فوق التعظيم كما اشار اليه بقوله تبعا للكشاف غشاء
(ليس مما يتعارفه الناس) ٤ وفى الابهام من العظمة مالايخفى اذ المقصود بيان بعدهم عن الادراك والتعظيم
على هذا الوجه اوفى به والاحتمالات اربعة ان التنوين فيهما اما للنوعية اوللتعظيم والتهويل وهما شديد التناسب
اوالاول للنوعية والثانى للتهويل وهذا فصيح ايضا اوعلى العكس وهو مرجوح حينئذ كذا قيل * قوله
(وهو التعامى عن الآيات) ليس معناه اظهار العمى وليس له عمى بل معناه انهم عمى بسوء اختيارهم وفرط
اصرارهم على الكفر فانهم لما ابوا عن ان يتبصروا الآيات بابصارهم كانهم اظهروا العمى وليس لهم عمى
حقيقة فبهذا الاعتبار صح جعله من باب تمارض ولهذا اختير التعامى على العمى (ولهم من الآلام العظام)
بالموجع الم والعظام جمع عظيم اشارة الى صفته واختار الجمع اذ المراد به فى النظم الجليل الجنس يراد به الكثير
بقرينة ولهم من قبيل انقسام الآحاد الى الآحاد وجملة افراد العذاب عظيمة وان كان بعض فرد منها اعظم
من الفرد الآخر (نوع عظيم) وفيه تأييد لما ذكرنا ان فى الابهام من بيان عظمته مالايخفى اذ قوله عظيم العظيم
الذى يستفاد من جعله للنوعية واياك وان تظن انه اشارة الى جواز كونه للتعظيم فان صريح قوله نوع يأبى عنه
(لايعلم كنهه الا الله) كانه لفخامته ولابهامه خفى جنسه وماهيته حتى كان مما لايوقف على كنهه وحقيقته ولايعلم
ذلك الا الله العلام الغيوب وافادة ذلك فى حمله على التعظيم بعيد بمراحل ٢٢ * قوله (لما افتتح سبحانه وتعالى
بشرح حال الكتاب) ٥ المراد بالكتاب القرآن باسره واما ارادة السورة منه بعيدة اذ المشروح بقوله تعالى * ذلك
الكتاب * الآية القرآن عن آخره اذ لم يعرف ان احدا ذهب الى ان المراد به سورة البقرة والقول بان المراد بالكتاب
السورة هنا وهناك القرآن ضعيف اذ قوله بشرح حال الكتاب لايلايمه اذ المشروح حاله الكتاب بجميعه وان كانت
هذه السورة مشروحا حالها فى ضمن شرح مجموع الكتاب وهذا وجه الجواز فثم يكون المراد بالافتتاح اضافيا

٢ ولكون الصغير باعتبار المقدار والجثة والحقارة باعتبار الدرجة والرتبة جاز ان يكون الشئ صغير الجثة عظيم الرتبة واستوضح باللؤلؤ بالقياس الى الشئ الدنى العظيم المقدار فعلم منه جواز كون الشئ عظيم المقدار وحقير الرتبة منه

٣ ولا يقال اعظم سنا بل اكبر سنا كما لايقال احقر سنا بل اصغر سنا منه

٤ من المعنى المجازى الذى سبق توضيحه منه

٥ اشار الى ان المفعول المحذوف هو الكتاب اى لما افتتح سبحانه وتعالى الكتاب الكريم منه

٦ لايجوز ان يكون حقيرا لان العظمة والحقارة لايجتمعان فى شئ واحد لتضاد بينهما فالفوقية انما جاءت للعظيم لكون العظمة صفة شرف تباين الحقارة والكبير انما كان دون ذلك لامكان اتصافه بصفة الحقارة والخساسة وعدم امكان ذلك فى العظيم وكذا كون الحقير دون الصغير لان الصغير حال كونه صغيرا يجوز ان يكون عظيما ولا كذلك الحقير فانه وقت كونه حقيرا لايتصف بالعظم

قوله ومعنى التنكير فى الآية الخ يريد ان التنكير فى كل واحد من غشاوة وعذاب للنوعية والمقصود بيان وجه التنكير فى كل واحد منهما لا فى تنكير عذاب فقط ولذا قال فى الآية ولم يقل فيه وكذا قال الزمخشرى ومعنى التنكير ان على ابصارهم نوعا من التغطية غير ما يعرفه الناس وهو غطاء التعامى عن ايات الله ولهم من بين الآلام العظام نوع عظيم لايعلم كنهه الا الله تعالى . حيث اطلق التنكير ولم يقيد * اى لم يقل والتنكير فيه حتى ينصرف الى ماهو بصدد تفسيره فحسب ولعل حمل التنكير على النوعية فى الموضعين دون التعظيم مع احتماله للتعظيم ايضا لان وصف العذاب بالعظيم يابى حمله على التعظيم من حيث الظاهر او وقوع التكرار وانما قلنا من حيث الظاهر لجواز حمل الوصف على التأكيد على نحو مضى امس الدابر وهذا هو تأويل من حمله على التعظيم من المفسرين ولما الجأ الوصف ههنا الى ارتكاب جعله للنوعية اضطر الى جعله فى غشاوة للنوعية ايضا ليناسب الجزاء المجزى عليه لالان فى غشاوة ما يابى التعظيم وذكر لفظ التعامى دون العمى وان كانوا مطبوعين عليهم ايماء الى ان ذلك من سوء اختيارهم وشؤم اصرارهم لان الصيغة تنبئ عن الاختيار كالتغافل والتجاهل والتمارض يقال تغافل عنه وتجاهل وتمارض اى ارى من نفسه انه غافل وجاهل ومريض واظهر من نفسه هذه الصفات من غير اتصاف بها كقول الشاعر

* تعاللت كى اشجى ومابك علة *
* تريدين قتلى قد ظفرت بذلك *

اذسورة الفاتحة هى مابها الافتتاح حقيقة ٦ وقيل ان كون سورة البقرة اوله وافتتاحه بناء على ان سورة الفاتحة بمنزلة الخطبة والثناء والدعاء يقدم على مقاصد الكتاب ولاضير فيه انتهى ولايخفى ضعفه اذسورة الفاتحة كما بينه المص هناك مشتملة على الحكم النظرية والاحكام العملية وغير ذلك فكيف يقال انها بمنزلة الخطبة والشرح اصله لغة بسط اللحم ونحوه ومنه شرح الصدر اى بسطه بنور آلهى وشرح الكلام والكتاب اظهار مايخفى من حاله ومعانيه والمراد هنا اظهار حاله وهذا المعنى مجاز بعلاقة الانبساط حسى فى المشبه به ومعقول فى المشبه ثم صار حقيقة عرفية (وساق لبيانه) بيانه فاعل ساق واصل السوق تسيير الدواب فتجوز به هنا عن اقتضاء ذكره لانه سوق معنوى وجه اقتضاء (ذكر المؤمنين) لانهم المهتدون بهدايته والمنتفعون باحكامه لكن الاولى ذكر المتقين لان المراد كما صرح به المشارفون للتقوى والمتبادر من كلامه هنا المؤمنون بالفعل قوله (الذين اخلصوا دينهم لله تعالى وواطأت فيه قلوبهم السنتهم) اشارة الى اتحاد الايمان والدين وذكر الاخلاص للاشارة الى المرتبة الوسطى من التقوى وقدجوز فيما سبق احتمال المعانى الثلثة لها وواطأت اى وافقت وطابقت كالبيان للاخلاص * قوله (وثنى باضداد هم الذين محضوا الكفر) بقوله تعالى ٠ان الذين كفروا٠ الآية هذا على تقدير ان يكون المراد من الذين كفروا اناسا باعيانهم وهم الكفرة ظاهرا وباطنا ظاهر واما على تقدير ان يكون المراد الجنس فكون المراد به الكفرة مع شموله المنافقين بناء على قاعدة اذاقوبل العام بالخاص يراد به ماوراء الخاص فلاحاجة الى الجواب بانه والكافر فى عرف الشرع والعرف العام انما يقال لمن اظهر جحده وانكاره سواء كان عن صميم اعتقاد اوعتو وعناد كما ان المؤمن من وافق ظاهره باطنه فى التصديق واما اطلاقه على هذا وعلى مايشمل المنافق وهو من اظهر الاسلام وابطن الكفر بحسب نفس الامر وحقيقة اللغة والمراد هنا الاول على مايشهد السباق والسياق لانه اذاكان كون المراد المعنى الشرعى بشهادة السباق والسياق فاذكرناه اولى اذالظاهر انه فى عرف الشرع عام للمنافقين ايضا الايرى انه اذاذكر الكفرة ولم يذكر فى مقابلهم المنافقون فلاريب فى عمومه وهو كثير فى القرآن فلاجرم فى عمومه هنا بحسب المفهوم لكنه عام خص منه البعض والجواب بان يقال المتبادر من الانذار المواجهة به والقاء الانذار الى المنذر والمنافقون لايواجهون به لانهم تواردوا بظاهر الايمان بعيد لانه ان اراد بالمواجهة كون المنذر مخاطبا بالانذار فيلزم منه ان لايكون الغائبون منذرين بالانذر ولايخفى فساده وان اريد بها وصول الانذار اليهم فالمنافقون ايضا كذلك واما ماقيل لوتناول الذين كفروا المنافقين لكان الاولى ان يقال ومنهم بدل قوله ومن الناس فلما قيل ومن الناس علم ان المنافقين غير داخلين فيهم فضعيف لان كون المقام مقام اضمار لايمنع العدول الى الاظهار لنكتة وهى الايذان بكثرة الذين كفروا وقلة هؤلاء بالنسبة اليهم كما ينبئ عنه التبعيض كما صرح به صاحب الارشاد ٥ لكن لوقيل ومنهم لافاد ذلك كما ينبئ عنه التبعيض ولامدخل فى ذلك لذكر ناس فالنكتة فى ذلك على ذلك التقدير التحقير لان هذا المبنى متعارف فيه ولكمال التقرر فى الذهن والمراد بالتثنية تثنية القسم كما صرح به فى ثلث بالقسم الثالث وجه التثنية والتثليث بعد شرح حال الكتاب باعتبار انهم لا ينفع فيهم هداية الكتاب ولايغنى عنهم الآيات والخطاب الذين محضوا الكفر بتشديد الحاء وهوابلغ وتخفيفها بمعنى اخلصوه ولم يخلطوا اخداعا واستهزاء وهذا معنى الاخلاص والتمحيض هنا واليه اشار بقوله (ظاهرا وباطنا) واصل المحض اللبن الذى لاماء فيه ثم تجوز به عماذكر تشبيها له فى الخلوص عن اختلاط غيره ثم اشتهر وصار حقيقة عرفية فيه (ولم يلتفتوا لفته) اى جانبه الضمير للكتاب او لله تعالى او الايمان وجوز رجوعه الى الكفر على ان المعنى لم ينظروا الى الكفر حتى يظهر لهم قبحه فينزجرون عنه وهذا هو المناسب للمقام لفظا ومعنى اذعدم التفاتهم الى الايمان ونحوه قدبين فيماسبق مشروحا لكن البعض استبعده ثم نصب لفته بنزع الخافضة اى لم يلتفتوا الى جانبه (رأسا) اى اصلا اشارة الى سلب كلى * قوله (ثلث بالقسم الثالث) بتشديد اللام جواب لما اى ذكر هذا القسم ثالثا (المذبذب بين القسمين) اى المتردد اشارة الى قوله تعالى ٠مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولاالى هؤلاء٠ الآية اى وهم مترددون بين الايمان والكفر لامنسوبين الى المؤمنين فى الحقيقة وفى نفس الامر ولاالى الكافرين اى بحسب الظاهر اولاصائرين الى احد الفريقين بالكلية من الذبذبة وهو جعل الشئ مضطربا واضطرابهم بميلهم تارة الى المؤمنين واخرى الى الكافرين لكن ميلهم الى المسلمين بحسب الظاهر وميلهم الى الكفار فى نفس الامر

(وبهذا)

٦ وايضا البسملة جزء من السورة عند المص والم مقدم على شرح حال الكتاب فلايكون الافتتاح حقيقيا وان اريد بالكتاب سورة البقرة سعد

٥ وايضا التعبير بالناس معلل بعدم دخولهم فيهم ولوعلل عدم الدخول بالتعبير بالناس لكان شائبة المصادرة سعد

قوله ثلث بالقسم الثالث الخ وفى الكشاف افتتح سبحانه بذكر الذين اخلصوا دينهم لله وواطأت فيه قلوبهم السنتهم ووافق سرهم علنهم وفعلهم قولهم ثم ثنى بالذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا قلوبا والسنة ثم ثلث بالذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وابطنوا خلاف مااظهروا الى هنا كلامه قداشكل هذا المقام على شراح الكشاف اذا اريد بالذين كفروا الجنس سواء قصد بهم المصممون على الكفر بدلالة الخبر اولا لان الذين كفروا على التقديرين متناول للمنافقين المصممين على النفاق فالقسم دائر بين اثنين لاثالث لهما غايته انه افرد بالذكر بعض مايتناوله القسم الثانى وقالوا وبالجملة لادلالة لقوله الذين كفروا على انهم محضوا الكفر ظاهرا وباطنا قلوبا والسنة ثم اجابوا بانه لادلالة لقوله ثم ثنى بالذين محضوا على انه ذكر للمحضين خاصة بل المراد بانهم اشارة الى جمع مخصوص معهود اذا اريد بالتعريف فى الذين العهد او الجنس الداخل فيه الماحضون دخولا اوليا ان كان التعريف للجنس لتبادرا افهم اليهم من اطلاق الكافرين اقول هذا الجواب ليس بجيد لان قوله ثم ثنى بالذين محضوا صريح فى ان المراد بالذين كفروا ذكر للمحضين خاصة والمخالف مكابر ومعاند وقد يجاب بانه لماخص البعض منهم بانهم منافقون علم ان الباقين هم المحضون وضعفه ظاهر لانه لايدل على اختصاص الذكر بالمحضين غايته انه حكم على الجنس بحكم يتناول الفريقين ثم على البعض منهم بحكم خاص به كما يقال بنوافلان كلهم علماء ومنهم فقهاء فانه لايكون الاول ذكرا لغير الفقهاء بالخصوص اقول فى قولهم لا دلالة للذين كفروا الآية على انهم محضوا الكفر قلوبا والسنة نظر لانه يدل على ذلك ما وقع بعده من الجملة المفسرة له اعنى جملة لايؤمنون فان الايمان الشرعى هو مجموع التصديق القلبى والاقرار باللسان فحين سلب عنهم الايمان علم انهم محضوا الكفر قلوبا والسنة فعلى هذا لايتناول القسم الثانى وهم الذين كفروا المذبذبين بين القسمين الاولين فثلث القسم بذكر المنافقين لبيان حالهم فان قيل قدسلب الايمان ايضا من المنافقين على ابلغ وجه بقوله عزوجل وماهم بمؤمنين حيث جئ باسمية الجملة والباء المزيدة للتأكيد قلنا معنى ٢٢

وبهذا القيد هنا وفيمامر يندفع الاشكال بانهم حينئذ ليسوا داخلين فى زمرة الكافرين وهذا خلاف الواقع ومناف لماسيأتى وايضا بانهم كيف يميلون الى الضدين معا وايضا اذاكانوا مائلين الى القسمين معا فدخولهم فى جنس الكافرين ليس اولى من دخولهم فى زمرة المسلمين وايضا اذاكانوا داخلين فى طائفة الكافرين فيكون القسم منحصرا فى القسمين ولايكون اقساما ثلثة واندفاع الاشكالات المذكورة ظاهر مماقررناه من ان ميلهم الى المؤمنين بحسب الظاهر لافى نفس الامر وميلهم الى شياطينهم بالعكس والاعتبار بنفس الامر والحقيقة لا بالظاهر ٢ ومن هذا قال وهم اخبث الكفرة لكن التقسيم بحسب الظاهر * قوله (وهم الذين آمنوا) اى بحسب اللغة اذ لانزاع فى ان المقر باللسان وحده يسمى مؤمنا لغة لكونه امارة للتصديق وان تخلف عنه ولذاقال ولم تؤمن قلوبهم فالايمان المثبت لهم ظاهر اولغة والمنفى عنهم باطنا وحقيقة فلايلزم التناقض وفى قوله (بافواههم) بالباء (ولم تؤمن قلوبهم) بلاباء والتعبير بالافواه دون التعبير بالسنتهم نكتة جليلة يعرفها من له سليقة * قوله (تكميلا للتقسيم) بذكر رؤساء ائمة الدعوة واعلامهم فلاينافى عدم ذكر المؤمنين الغير المتقين وغير المصرين من الكفرة ومبطن الايمان ومظهر الكفر كعمار كذانقل عنه قدس سره ان اريد بالتقوى المرتبة الاولى فلاريب فى شموله جميع المؤمنين فليحمل كلام المصنف عليه وغير المصرين من الكفرة داخل فى زمرة المؤمنين ان ماتوا على الايمان اذالاعتبار بالخواتم عندالمصنف الايرى ان المؤمن الذى مات على الكفر والعياذ بالله تعالى داخل فى جملة الكافرين قال المصنف فى سورة البقرة فى قوله تعالى ٠واذقلنا للملائكة اسجدوا لآدم٠ الآية وان الذى علم الله من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة وان كان بحكم الحال مؤمنا انتهى والمفهوم منه ان من علم الله من حاله انه يتوفى على الايمان فهو مؤمن على الحقيقة وان كان بحكم الحال كافرا هذا مذهب ابى الحسن الاشعرى والمصنف ممن تبعه والكلام مع المصنف فلااشكال عليه وان كان يرد على غيره واما مبطن الايمان ومظهر الكفر اكراها لااختيارا كعمار رضى الله تعالى عنه فلااشكال فى دخوله فى المؤمنين * قوله (وهم اخبث الكفرة وابغضهم الى الله) كونهم اخبث وابغض لماذكره بقوله (لانهم) لاينافى كون غيرهم اخبث باعتبار آخر والخلاف المذكور فى كلام الامام لفظى قال اختلفوا فى كفر المنافق والكفر الاصلى ايهما اقبح فقيل الاصلى اقبح لانه جاهل بالقلب كاذب باللسان وقيل غيره اقبح لان المنافق كاذب ايضا مع زيادة امور آخر منكرة كذاقيل والاولى ان يقال ان المصنف اختار قول من قال ان المنافق اقبح لقوة دليله ولكونهم معذبين بالدرك الاسفل من النار وهو اشد عذابا من عذاب سائر الفجار وهذا معنى كونهم اخبث الكفرة وابغضهم ولايخفى ان اثارة الفتنة وافشاء حال المسلمين بسبب اطلاع اسرارهم داخل فى قوله لانهم (موهوا الكفر) وهذا اشد اذى من اذى المشركين بالسب والمحاربة لانه افساد فى الدين والقول بانهم من اليهود وهم اشد عداوة حيث قدم ذكر اليهود على المشركين فى النظم الجليل فهم اخبث الكفرة كلام خطابى واماقول الامام الغزالى والمنافق كفر وستر فكان ستره لكفره كفرا آخر فداخل فى كلام المصنف قوله لانهم موهوا الخ التمويه الطلاء بماء الذهب والفضة يقال موهت الشئ طليته بماء الذهب اوالفضة والمراد به الستر والاخفاء استعارة شبه سترهم الكفر بالايمان بستر الشئ القبيح الردى بالذهب اوالفضة ففى موهوا استعارة تبعية (وخلطوا به) اى بالكفر (خداعا) بكسر الخاء اى مخادعة كما قال الله تعالى ٠يخادعون الله والذين آمنوا٠ الآية (واستهزاء) اى وخلطوا به استهزاء كما قال الله تعالى حكاية عنهم ٠انما نحن مستهزؤن٠ * قوله (ولذلك) اى ولكونهم اخبث الكفرة للعلة المذكورة (طول فى بيان خبثهم) حيث بين حالهم فى ثلث عشر آية بذكر ادعائهم احاطة الايمان من جانبى المبدأ والمعاد ومخادعتهم ومرض قلوبهم وزيادته فيها وكونهم معذبين بسبب كذبهم او بدله وافسادهم وادعائهم الاصلاح وافسادهم فى الارض (وجهلهم) بماهو كالمحسوس قال الله تعالى ٠ولكن لايشعرون ولكن لايعلمون٠ (واستهزائهم) اى معاملة استهزائهم كما قال الله تعالى ٠الله يستهزئ بهم٠ وعطفه على جهلهم يؤيد كون جهلهم مصدرا معطوفا على خبثهم وفى نسخة واستهزأ بهم بالباء الجارة فحينئذ يكون جهل فعل ماض عطف على طول واستهزأ ايضا ماض معطوف على جهلهم اوطول وهذا هو الاولى حتى بعضهم خطأ الاحتمال الاول لعدم التطويل فى جهلهم واستهزائهم لكن هذا ضعيف لان التطويل فى المجموع لافى كل واحد من المتعاطفين فتأمل (وتهكم فى افعالهم)

٢ وكذا الكلام فى طرف النفى اى عدم نسبتهم الى المؤمنين بالحقيقة وفى نفس الامر وعدم نسبتهم الى الكفار بحسب الظاهر سعد

٢٢ وماهم بمؤمنين قلوبا وان امنوا السنة بقرينة قوله يقولون امنا بخلاف قوله لايؤمنون فانه ينفى الايمان منهم ظاهرا او باطنا وهذا النفى ابلغ من ذاك لان خلو الايمان من محلين ارسخ قدما فى امحاض الكفر من خلوه من مكان واحد

قوله وهم الذين آمنوا بافواههم اى اظهروا كلمة دالة على الايمان وهى كلمة الشهادة وهو المراد من قوله امنا واما قوله ولم تؤمن قلوبهم اى لم يكن قولهم ذلك عن تصديق القلب فلان محل التصديق القلب لقوله عزوجل كتب فى قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وهو المراد من قوله وماهم بمؤمنين ولذا قال رحمه الله تعالى ولم تؤمن قلوبهم قصدا الى ان معنى قوله وماهم بمؤمنين بقلوبهم قال الطيبى رحمه الله اعلم ان الايمان ان كان مجرد التصديق بالجنان فنسبته الى القلب حقيقة والى غيره مجاز ومن ثمة فسر قوله امنوا بافواههم باظهر واكلمة الايمان وان كان مجموع التصديق والاعمال فنسبته الى الشخص حقيقة والى بعض الجوارح مجاز

قوله تكميلا للتقسيم اى للتقسيم الحاصر فى الفرق الثلاثة هذا انما يستقيم اذا اريد بالذين كفروا الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا ولم يعتبر منهم التصميم والختم ان لواعتبر ذلك فهم لايكمل التقسيم بل يبقى من الكفار من لم يصمم على الكفر ولم يختم على قلوبهم خارجا عن القسمة وان لم يعتبر ذلك فيهم اشكل ادخال المنافقين المصممين على النفاق فى جملتهم على ان عدم اعتبار ذلك فيهم غير جائز لقوله عزوجل ٠سواء عليهم٠ الآية وقوله ختم الله على قلوبهم وهو مصرح فيما بعد بدخولهم فيهم

قوله لانهم موهوا الكفر الخ التمويه من موهت الشئ اى طليته بذهب فقوله لانهم موهوا الكفر وخلطوا به خداعا واستهزاء بقليل لكونهم اخبث الكفرة وابغضهم الى الله لان كفرهم مضاعف بالنسبة الى الماحضين لان انكارهم الحق بقلوبهم كفر وضمهم الى ذلك امرا اخر وهو الخداع والاستهزاء كفر اخر على ان مجرد قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر لوفرضنا انهم اقروا به لاعلى وجه النفاق كان كفرا فقولهم ذلك على وجه النفاق كفر مضاعف بخلاف قولهم امنا بالنبى وكتابه لانه لوفرضناهم يقولون به لا على وجه النفاق لايكون كفرا بل ايمانا وهذا هو المراد من تخصيص الايمان بالله وباليوم الآخر بالذكر من بين سائر مايجب به الايمان لما فى هذا التخصيص من الكشف عن افراطهم فى الخبث ٢٢

بقوله تعالى • اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى • الآية قيل وتهكم اتفقوا على ان تهكم فعل ماض عطف على طول بخلاف الاولين لانه بآية مستقلة غير متشاكلة ومتشابكة وهى قوله تعالى • اولئك الذين • الآيه واما بيان الخبث والجهل والاستهزاء فى آيات متشاكلة متشابكة وهى قوله ومن الناس الى قوله تعالى • اولئك الذين اشتروا الضلالة • الآية والمراد بالاستقلال عدم التشابك بماقبله (وسجل على عميهم وطغيانهم) اى حكم بهما حكما قطعيا حيث قال ويمدهم فى طغيانهم يعمهون والعمه فى البصيرة كالعمى فى البصر وهو التحير فى الامر وغوائله اشد من العمى * قوله (وضرب لهم الامثال) بقوله تعالى • مثلهم كمثل الذى استوقد نارا • الى آخرها وفى ضرب الامثال التسجيل على خسرانهم والحرمان عن مقاصدهم وعلى عميهم وصممهم وغير ذلك من الاحوال العجيبة والاطوار الغريبة والامثال اريد بها مافوق الواحد وطول بمعنى فصل واوضح لابمعنى المقابل للاطناب حتى قيل ان التعبير بالاطناب انسب ببلاغة القرءآن (وانزل فيهم ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار) لم يذكرهنا هذه الآية لكن المصنف تعرض لها لقوة دلالتها على كونهم اخبث الكفرة لما اشرنا اليه من اشدية العذاب فهى ادل على كون المعذب به اخبث الكفرة وابغضهم الى الله تعالى * قوله (وقصتهم عن آخرها) اى متباعدة ومتجاوزة عن آخرها والوصول الى غيرها وهذا يستلزم الاستيفاء والمعنى وقصتهم بتمامها (معطوفة على قصة المصرين) يعنى انه ليس من باب عطف جملة على جملة لتطلب مناسبة الثانية مع السابقة بل من باب ضم جمل مسوقة لغرض الى آخر مسوقة لآخر والمعنى بالعطف المجموع وشرطه المناسبة بين الغرضين فكلما كانت المناسبة بين القصتين اشد وامكن كان العطف بينهما اشد واحسن ولايتكلف لخصوص كل جملة تناسب وهذا اصل فى العطف وتفرد به صاحب الكشاف وتبعه المصنف ولم يصرح به الامام والسكاكى ولذلك اشكال عليه العطف فى نحو وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات على الوجه المذكور كذا نقل عن صاحب الكشف ومنه اتضح ان عطف القصة على القصة مختص بجمل متعددة فقول بعض الفضلاء فى تصحيح عطف وهو حسبى ونعم الوكيل انه من عطف قصة على قصة ليس على ماينبغى وتناسب الغرضين هنا ظاهر لما فيهما من التسجيل على قبحهم وشناعة شكيمتهم وان كانت شناعتهم متفاوتة فان الجمل الاولى مسوقة لتقبيح حال المصرين على الكفر بانه لاينفع فيهم الدعوة والانذار والثانية مسوقة لتقبيح حال المنافقين ببيان تضاعف كفرهم بسبب تمويههم الكفر وضمهم اليه المخادعة والمفسدة ولتباين الغرضين فى قوله تعالى • ان الذين كفروا • الآية ترك العطف هناك كما صرح به * قوله (والناس اصله اناس) بضم الهمزة وزنه فعال بضم الفاء بدليل امثلة اشتقاقه كما اشار اليه بقوله (لقولهم انسان وانس واناسى فحذفت) فاؤه وهو (الهمزة) فوزنه عال لكن الحذف ليس بلازم فلذا جاء قوله تعالى • يوم ندعو كل اناس بامامهم • الآية فنقصه واتمامه جائزان فى النكرة فاذا عرف باللام فالاكثر حذفه ويجوز عدم حذفه على قلة كما ستراه استشهد لكون اصل ناس اناس بوجود الهمزة فى المفرد وهو انسان وانس وبوجودها ايضا فى الجمع وهو اناسى بفتح الهمزة لان الجمع يرد الاشياء الى اصله قال المص فى سورة الفرقان واناسى اصله اناسين فقلبت النون ياء جمع انسى او انسان وقيل الاناسى جمع انسى على القياس مثل كرسى وكراسى او انسان واصله اناسين فابدلت النون ياء وادغمت نظيره كسرحان وسراحين ودلالة المفرد عليه غير ظاهرة والناس اسم جمع كما سيجئ لامفرد له من لفظه كقوم ورهط وهذا مذهب سيبويه والفراء وقال الكسائى اصله نوس من ناس ينوس اذا اضطرب سمى بذلك لكونه ذا اضطراب زائد على غيره اما ببدنه او فكره بدليل مجئ مصغره نويس ولو كان اصله اناس لكان مصغره انيس بتشديد الياء والجواب بان ما حذف منه شئ ان بقى على مايتأتى منه المصغر لم يرد على اصله * قوله (حذفها فى لوقة) فان اصلها الوقة حذفت الهمزة للتخفيف وهى الزبد بالرطب وقيل الزبد وحده وقيل لوقة لغة اخرى اذ يقال لوق الطعام اذا اصلحه بالزبدة وهذا يدل على ان اللوقة لغة اخرى وان فاء الكلمة فى لوقة هى اللام لا الهمزة المحذوفة الا ان صاحب الكشاف اختار ان اصل لوقة الوقة وتبعه المص * قوله (وعوض عنها) اى عن الهمزة التى فى اناس بعد الحذف (حرف التعريف) * قوله (ولذلك لايكاد يجمع بينهما) لان العوض والمعوض عنه لايجتمعان ولا يرتفعان وقد اجتمعا فى قول العرب الاناس وقد ارتفعا فى مثل قولهم اذا الناس ناس والزمان زمان واعترض بان هذا الاستدلال انما يتم لو تعين ان الهمزة المحذوفة المعوض عنها اللام اعيدت مع بقاء اللام وليس بمتعين لاحتمال ان يكون مدخول لام التعريف كلمة الاناس قبل حذف الهمزة منها

(فلا)

٢٢ وتماديهم فى الفجور وانهما كهم فى الضلال لان القوم كانوا يهودا وايمان اليهود بالله ليس بايمان لقولهم عزير ابن الله وكذا ايمانهم باليوم الآخر لانهم يعتقدون على خلاف صفته كاعتقادهم بان نعيم اهل الجنة بالنسيم والارواح العبقة

قوله ولذلك طول فى بيان خبثهم اى لكونهم اخبث الكفرة طول عز وجل فى بيان خبثهم فمعنى اللامين فى لانهم ولذلك ان الاولى لتعليل زيادتهم فى الخباثة على سائرهم بتضاعف كفرهم والثانية لتعليل التطويل فى بيان حالهم بتلك الزيادة وكان الانسب لبلاغة القرءآن ان يختار لفظ اطنب مكان طول قوله وسجل على عمههم العمه عدم البصيرة كما ان العمى عدم البصر

قوله وسجل على عمههم وطغيانهم معنى التسجيل مستفاد من لفظ المد فى قوله ويمدهم فى طغيانهم يعمهون وفى اضافة الطغيان اليهم تسجيل ايضا على الطغيان غير ما افاده المد

قوله وقصتهم عن اخرها معطوفة على قصة المصرين اى وقصة المنافقين المشتملة على ثلاثة عشر اية وجمل شتى معطوفة على قصة المصرين المشتملة على اثنين وعلى اربع جمل وفى الكشاف وقصة المنافقين عن اخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما تعطف الجملة على الجملة وانما جعله شبيها بعطف الجمل لامن قبيل عطف الجمل لان تصحيح كون العطف من ذلك القبيل متوقف على وجوه مناسبة ثابتة بين احاد الجمل المعطوفة وبين احاد الجمل المعطوف عليها وذلك وان وجدت فانما توجد بتكلف بعيد وجعله من عطف القصة على القصة يكفى فيه تناسب القصتين فى الغرض المسوق له هاتان القصتان ولايحتاج الى تكلف تخريج وجه بعيد فى حصول المناسبة بين احاد الجمل فالمراد عطف مجموع جمل واقعة فى القصة الثانية الاولى مسوقة لغرض على مجموع جمل واقعة فى القصة المسوقة لغرض اخر ولايشترط فيه الاتناسب الغرضين ولا يتكلف لكل جملة من هذا مناسبة مع كل جملة من ذلك ولا يرد باشتمال احد المجموعين على جملة لاتناسب جملة مذكورة فى المجموع الآخر والغرض المسوق له المعطوف عليه هنا بيان انهم مطبوعون على الكفر لايجدى عليهم الدعوة ولاينجع فيهم الانذارات والذى سبق له الكلام المعطوف هو الكشف عن افراط المنافقين وبيان تضاعف كفرهم ولايخفى مابين الغرضين من التناسب ونظيره ما ذكره صاحب الكشاف فى قوله تعالى • وبشر المؤمنين الذين امنوا وعملوا الصالحات • الآية من انه ليس الذى اعتمد بالعطف هو ٢٢

فلايلزم الجمع بين العوض والمعوض عنه والجواب ان كون اللام عوضا لما ثبت فى الناس بلا همزة ثبت كونه عوضا فى الاناس بالهمزة اذ كون الشئ عوضا فى مادة واحدة على تقدير وعدمه على تقدير آخر لانظير له فى كلامهم على انه ان تم لامكن جريانه فى كل مادة يكون اللفظ عوضا عن لفظ آخر فلايستحيل الاجتماع اذيمكن ان يقال انه يحتمل ان يكون دخول المعوض فى كلمة قبل حذف المعوض عنه فلايكون اجتماع العوض والمعوض عنه محالا فى مادة ما واجيب بانه لم يرد الاستدلال بالتعويض على ثبوت عدم الجمع بل اراد ان يبين ماهو سبب لعدم الجمع الثابت بالاستقراء وبالجملة فالتعويض دليل لمى بعد ثبوته بدليل انى الذى هو الاستقراء ولايخفى ان المحذور انما يرد على كون التعويض دليلا انيا وليس فليس انتهى كون التعويض دليلا انيا واضح اذ منشأ استحالة الجمع بين العوض والمعوض عنه وسببه الخارجى التعويض وهو ايضا منشأ الاستقراء المذكور كما كان الامر كذلك فى نظائره وفى قوله لايكاد يجمع بينهما دون ان يقول لايجمع بينهما مبالغة لاتخفى * قوله (وقوله ان المنايا) جواب سؤال مقدر وتقريره ظاهر البيت بيت من محرف الكامل نقل عن ابن يعيش قائله مجهول والاستشهاد به على الجمع مردود والمعنى ان المنايا اى الموت جمع منية بمعنى الموت (يطلعن على الاناس الامنينا) اى يجئن حال غفلتهم وامنهم منه يجعلهم متفرقين بعد ان كانوا مجتمعين والتعبير بقوله يطلعن للاشارة الى كمال تأثيرها وصيغة المضارع اما لحكاية الحال الماضية او للاستمرار ولما كان الاطلاع من خواص العقلاء عبر بهذه الصيغة والالف فى آخر الآمنين للاشباع محافظة للوزن قيل والتخصيص بالآمنين للاشارة الى ان الموت لاينجو منه احد فانه اذا لم يخلص منهم الآمنون فكيف من عداهم انتهى وهذا كما ترى والمراد بالامن الغفلة وعدم الاستعداد له كما كان اكثر الانسان كذلك * قوله (شاذ وهو اسم جمع) وهو مادل على مافوق الاثنين ولم يكن على اوزان الجموع سواء كان له من لفظه مفرد اولا واليه اشار بقوله (كرخال اذلم يثبت فعال بضم الفاء فى ابنية الجمع) وفى كلامه رد على من قال انه جمع بل اطلاق الجمع عليه اما تجوز لكونه كالجمع فى استعماله فيما فوق الاثنين او بناء على اللغة فان اللغويين لايفرقون بين الجمع واسم الجمع والفرق اصطلاح النحاة وبهذا ظهر ضعف الاستدلال بان اصل ناس اناس لكون مفرده انسان وقد ذكرناه هناك رخال بضم الراء اسم جمع رخل بكسر الخاء وهى انثى من ولد الضأن وذهب بعضهم الى ان اصله الكسر وهو جمع تكسير حقيقة لان فعال بالكسر من ابنية الجمع كرجال جمع رجل فابدلت الكسرة ضمة كما ابدلت ضمة سكارى من الفتحة وقيل وقد ذهب اليه الزمخشرى * قوله (مأخوذ من انس لانهم يستأنسون بامثالهم) بكسر النون من الانس ضد الوحشة لانسه بجنسه لانه مدنى الطبع اى محتاج فى تعيشه الى التمدن وهو اجتماعه مع بنى نوعه يتعاونون ويتشاركون فى تحصيل الغذاء واللباس والمسكن وغيرها بخلاف انواع سائر الحيوانات (اوآنس) اى مأخوذ من آنس بالمد بمعنى ابصر اما من مفاعلة او الافعال سمى به (لانهم ظاهرون مبصرون) ولايشترط الاطراد فى وجه التسمية فلا اشكال بان سائر الحيوانات ايضا كذلك (ولذلك سموا بشرا) لظهور جلودهم ومنه البشرة لظاهر الجلد والآدم لباطنه لخلوها عن ستر الشعر ونحوه مما هو فى سائر الحيوانات ويستوى فى لفظ البشر الواحد وغيره فى الاكثر ويستوى ايضا فيه المذكر والمؤنث كلفظ الانسان الذى يطلق على الانثى كما يطلق على الرجال فان انسانة عامية مولدة غير فصيحة ويرشدك قوله تعالى • وهو الذى خلق من الماء بشرا • الآية ولاريب فى عمومه (كما سمى الجن) المقابل للانسان (جنا لاجتنانهم) اى لاستتارهم وكما كان فاؤه جيما وعينه نونا لايخلو عن معنى الاستتار كما سيأتى بيانه فى قوله تعالى • جنات تجرى من تحتها الانهار • وفى كون التعبير بالاخذ دون الاشتقاق تنبيه على ان الاحذ اعم من الاشتقاق وهو كما فى خصائص ابن جنى على مانقل عنه صوغ الكلمة سواء كانت مشتقة او جامدة فى مادة توجد فى تصاريفها ويدور عليها المعنى وقد اشرنا اليه فى بيان اخذ لفظة الجلال فلايعرف وجه ماقاله الامام لايجب فى كل لفظ ان يكون مشتقا من شئ آخر والالزم التسلسل فلاحاجة الى جعل الانسان مشتقا * قوله (واللام فيه للجنس) اى للاستغراق لان الشيخين يستعملان الجنس فى الاستغراق اذ معنى الاستغراق من فروع معنى الجنس عند المحققين (ومن) حينئذ (موصوفة) نكرة فان المراد حينئذ قوم غير معهودين فلذا قال المصنف (اذلاعهد فكانه قال ومن الناس ناس يقولون) والناس الذين يكونون بعضا من جنس الناس غير معلومين لانه اريد به الموصوفون بهذه الصفة فكل من تحقق فيه هذه الصفة فهو داخل فى جملة الموصوفين فهم ليسوا بمعهودين

٢٢ الامر حتى يطلب له مشاكل من امر اونهى يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهى معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد والارهاف وبشر عمرا بالعفو والاطلاق يعنى ليس المقصود عطف الامر بل المقصود عطف مضمون قوله تعالى • وبشر الذين امنوا • الآية وهو وصف ثواب المؤمنين على التفصيل الذى تضمنته الايات الى قوله تعالى • وهم فيها خالدون • على الحاصل من مضمون الكلام السابق وهو وصف عقاب الكافرين على التفصيل الذى يشتمل عليه قوله تعالى • فان لم تفعلوا • الى قوله تعالى • اعدت للكافرين • وحاصله انه عطف مجموع على مجموع لا باعتبار عطف شئ من هذا على شئ من ذلك وقد تقع مثل هذا العطف فى المفردات كما فى قوله تعالى • هو الاول والآخر والظاهر والباطن • فان الواو الوسطى عطفت مجموع الصفتين الاخرين على مجموع الاولين فلا يرد بفقد ان التناسب بين الظاهر والاول وبين الباطن والآخر قال صاحب الكشف وهذا اصل فى العطف لم يصرح به الامام السكاكى ولذلك اشكل عليه العطف فى نحو وبشر الذين امنوا على الوجه الذى ذكره صاحب الكشف هذا ولعل فى التعبير عنهم بلفظ المصرين فى قوله معطوفة على قصة المصرين ايماء الى الجامع بين القصتين المصحح للعطف وهو تناسب التضاد فان الاصرار يضاد الذبذبة التى عبر عن الموصوف بها بالضمير فى قوله • وقصتهم • الراجع الى المذبذب فى قوله وثلث بالقسم الثالث المذبذب اى وقصة المذبذبين عن اخرها معطوفة على قصة المصرين

قوله حذفها فى لوقة قال الجوهرى ان اللوقة بالضم الزبدة ونقل عن الكسائى اوق طعامه اذا اصلح بالزبد ويقال لااكل الامالوق اى لين حتى يصير كالزبد قال ابن الكلبى هو الزبدة بالرطب وفيه لغتان لوقة والوقة حكاه عنه ابو عبيد وذكر فى موضع آخر الالوقة طعام يصلح بالزبد وانشد قول الشاعر

* حديثك اشهى عند نامن الوقه *

* يعجلها طيان شوان للطعم *

وانشد * وانى لمن سالمتم لالوقة *

* وانى لمن عاديتوه اسود *

وفى الاساس ويقال لوقة بطرح الهمزة ولوق الطعام لينه وفى الحديث ولا اكل الاما لوق وهو لا يأكل الاالملوق ولايشرب الاالمروق ذكر فى الهمزة مع اللام ولم يذكر فى اللام مع الواو شيئا مع القاف فظهر انه جعل لوق الطعام مأخوذا من لوقة تخفيف الوقة

وفائدة الاخبار عمن (يقول) بانه (من الناس) التنبيه على ان الصفات المذكورة تنافى الانسانية فيتعجب منها ومن كون المتصف بها منهم الايرى انه اذا انتفت المعانى المقصودة من الجنس فى فرد يسلب الجنس عنه فيقال فلان ليس بانسان واما قوله تعالى • من المؤمنين رجال صدقوا ماعاهدوا الله عليه • الآية لما اتصفوا بهذه الصفة الشريفة كان الرجال الموصوفون بهذه الصفة مظنة ان يخرجوا عن مرتبة مطلق المؤمنين الى مرتبة اعلى كرتبة جبريل عليه السلام فجاز ان يتعجب منها ومن كون المتصف بها من المؤمنين اذ يظن انهم من جنس اعلى من جنس المؤمنين وتجويز ذلك فى العطف دون مثل هذا المقام يحتاج الى البيان بالبرهان بل نقول هذا الاعتبار فى المحاورات اكثر من ذلك الاعتبار فى التعبيرات واذا رأيت شيئا عجيبا صدر من انسان قلت هذا فعل فلان مع انه بعض من الانسان والانكار مكابرة وهذا الوجه مما سنح فى الخاطر الحقير ثم اطلعت على بعض ماذكرنا فى كلام بعض النحارير فحينئذ لاريب فى تحقق الفائدة فى الاخبار بانه من المؤمنين من يصل الى هذه المرتبة العليا وكبار المحشين استصعبوا ذلك فبعضهم ذهب الى ان الاولى ان يجعل الجار والمجرور مبتدأ اى بعض الناس او بعض من الناس من هو كذا وكذا فيكون مناط الفائدة تلك الاوصاف واختاره النحرير التفتازانى فيكون حينئذ كلمة من اسما بمعنى البعض لاحرف جر قال الفاضل عبد الرحمن الآمدى فى تعليقاته على الحاشية للفاضل العصام نقل المحشى فى حاشيته لشرح العقائد النسفية عن شرح الكشاف للمحقق التفتازانى ان جعلت من تبعيضية محكوما عليها اسما مما استخرجه الشارح من القوة الى الفعل انتهى فحينئذ لاحاجة الى جعل الظرف مأوولا بما يصح جعله مبتدأ بل يجعل من فقط مبتدأ انتهى فيندفع الاشكال بانه يدل على كون من بمعنى البعض فيكون اسما لكنهم ذكروا كون من اسما بمعنى الجانب وما اطلعنا على انهم ذكروا كونه اسما بمعنى البعض انتهى ووجه الاندفاع ان المحقق التفتازانى وان لم يكن من ائمة العربية لكنه فهم من كلام من يوثق به فى العربية ذلك فاستخرج من القوة الى الفعل ومن الاشارة الى التصريح وقيل فى توجيه كلامه انه ليس المراد كون من اسما بمعنى البعض بل هى حرف جر ومعنى البعض مأخوذ من مجموع الجار والمجرور بحسب التأويل كما تنادى عليه عبارته انتهى ومال اليه الكثيرون وايدوا بقول الحماسى * منهم ليوس لاترام وبعضهم * مما قمشت وضم حبل الحاطب * وانت خبير بان البعض الذى اخذ من حرف الجر معنى حرفى لايصلح كونه محكوما عليه وجعله بعضا مطلقا واسما معنى لفظ لم يذكر فى النظم الجليل ولا دخل للمجرور فى افادة معنى البعض وذكر التفتازانى المجرور لتعيين الكل للبعض او الكلى له وتأييد البيت المذكور حيث قابل لفظة منهم بما هو مبتدأ اعنى لفظة بعضهم كونه تأييدا لكون من اسما بمعنى البعض اولى مما ذكروه ولعل العلامة التفتازانى استخرج ذلك من القوة الى الفعل بمثل هذا البيت ونظائره وبعضهم ذهب الى ان مناط الفائدة الوجود يعنى هذه الجماعة موجودون من الناس والبعض الآخر اختار ان يكون لافادة الحصر بالناس اى المنافق مختص بالناس لايوجد فى الجن واجيب تارة بان المراد من الناس المسلمون ومعنى كونهم منهم لان المنافقين يعاملون معاملة المسلمين والكل تكلف ٢ لايليق بكلام البليغ من الانام فضلا عن كلام الله الملك العلام ثم نقول ان جعلت الآية هنا لانشاء الذم وهناك لانشاء المدح وغير ذلك مما يناسب المقام لاندفع الاشكال بالمرة وقول المصنف وطول فى بيان خبثهم لايبعد ان يكون اشارة الى ذلك وقد نقل عن صاحب الكشف انه وقد صرح بما فيه من نكتة المدح فلا يكون القصد فى ذلك المثال وهو قوله تعالى • من المؤمنين رجال • الآية الى مجرد الاخبار فيمكن ان يقال هنا مثل ما يقال هناك * قوله (او للعهد والمعهود هم الذين كفروا) آخره للاشارة الى ضعفه فان كونه للعهد بناء على كون المراد بالكفار المختوم على قلوبهم الكافرين مطلقا سواء كانوا مجاهرين او منافقين وقد سبق منه ان المراد منهم الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا وهو المختار عنده وما سيأتى بيانه فاحتمال آخر مرجوح وتوجيه فائدة الخبر حينئذ بان يقال ومن الكفار الناس المعهودون بالنفاق للتنبيه على ان المتصف بهذه الصفات يتعجب كونه من الكفار اذ هذه الصفات تنافى كونهم كفارا بل يظن انهم خارجون من مرتبة مطلق الكفار الى مرتبة اغلظ واشنع منه وهذا ان تم يكون شاهدا على ما قلنا فى توجيه قوله تعالى • من المؤمنين رجال • الآية لكن فيه نوع كدر ولذا آخره وبعض الوجوه السابقة هناك تجرى هنا فتذكر * قوله (ومن موصولة) جعل من موصوفة مع الجنس وموصولة مع العهد للمناسبة والاستعمال اما المناسبة فلان الجنس لاتعيين فيه فيناسبه ان يعبر عن بعضه بما هو نكرة والمعهود معين فيناسب ان يعبر عن بعضه

٢ اما الاول فلانهم كونهم موجودين فى وقت النزول مما ينادى عليه سوق الآية اذ اثبات الايمان ظاهرا وان نفيه عنهم واثبات المخادعة ونفى الشعور وغير ذلك مما لايصح اسناده او سلبه من المعدوم على ان صيغة المستقبل للحال وصيغة الماضى فى قوله • فما ربحت تجارتهم • الآية شاهد على ذلك فيكون الاخبار عاريا عن الفائدة واما الثانى فلان المقام مقام بيان خبثهم كما صرح به الشيخان لابيان اختصاص المنافقين بنوع الانسان نعم لو قيل الاختصاص وافادته لاينافى خبثهم لكان له وجه واما الثالث فلان كون المراد بالناس المسلمين بناء على ان من عداهم ليسوا بانسان وكون المنافقين بعضا من الناس الكاملين لايتجاسر عليه العقلاء وكونهم يعاملون معاملة المسلمين لايفيد فانهم داخلون فى زمرة الكافرين وهذا فى غاية من الشناعة حتى قيل هذا من التفسير بالرأى نعوذ بالله من شرور انفسنا سعد

قوله وعوض عنها حرف التعريف اى فى الناس فقط لافيه وفى المثال الممثل به اذ يقال بعد الحذف لوقة بدون التعويض اللام ولالاجل كون لام التعريف فى الناس للتعويض عن الهمزة المحذوفة لايجمع بينهما فى الاستعمال الا نادرا كما فى البيت فالبناء على وجود الجمع ولو على الندرة قال صاحب الكشاف وحذفها مع لام التعريف كاللازم على التشبيه ولم يقل لازم فعبارة الكشاف انسب للوجود من عبارة القاضى فانه رحمه الله نفى الجمع بينهما على ابلغ وجه حيث قال لايكاد يجمع بينهما فانه نفى للقرب من الجمع وهو ابلغ من نفى الجمع فلعله نزل الشاذ منزلة العدم

قوله كرخال هو اسم جمع رخل بكسر الخاء وهى الانثى من اولاد الضأن والرخال اسم جمع لاجمع لان فعلا لايجمع على فعال الفرق بين الجمع الحقيقى وبين اسم الجمع ان اسم الجمع فى حكم الافراد وبدليل جواز التصغير فيه ولايجوز تصغير الجمع الحقيقى اذا كان جمع الكثرة مثال اسم الجمع ركب وسفر وصحب يقال فى تصغيرها ركيب وسفير وصحيب ولايجوزون ذلك فى جمع الكثرة بل يجب ان يرد الى واحده او الى جمع قلته ان وجد وهذا يخالف ما فى الصحاح فان الجوهرى قال هناك الرخل بكسر الخاء الانثى من اولاد الضأن والذكر حمل والجمع رخال فوزن ناس فعال لان الزنة انما هى على الاصول الايرى انهم يقولون وزن فى افعل وان لم يبق من حروف الاصول الا العين والقياس فى تصغير ناس انيس واما مجئ نويس فعلى خلاف القياس كانيسان فى تصغير انسان ورويجل فى تصغير رجل والقياس انيسين ورجيل كمصابيح فى تصغير مصباح وكونه على خلاف ٢٢

بماهو معرفة فلاوجه للاشكال بانه لاوجه لهذا التخصيص لجواز ان يكون موصولة على تقدير الجنس وموصوفة على تقدير العهد لانه امر خطابى يكتفى فيه بالظن ولايطلب فيه اليقين والمناسبة المذكورة كافية فى افادة ذلك والبحث فى مثل هذا قليل الجدوى واما الاستعمال فكما فى قوله تعالى • من المؤمنين رجال صدقوا ماعاهدوا الله عليه • حيث عبر عن البعض بالنكرة حين اريد بالمؤمنين الجنس وفى قوله تعالى • ومنهم الذين يؤذون النبى • حيث عبر عن البعض بالمعرفة حين اريد بالضمير الجماعة المعينة على ان الفرق بين ان يكون موصوفا او موصولا التعيين فى الثانى وعدمه فى الاول والمراد فيهما واحد بحسب الذات وقد يقال ان العلم بالجنس لايستلزم العلم بابعاضه فتكون باقية على التنكير فيكون المعبر بها عن البعض نكرة موصوفة وعهدية الكل تستلزم عهدية ابعاضه فتكون من موصولة معرفة وهذا بعد تسليمه انما يتم بما ذكر من وجه المناسبة والافلا امتناع فى ان يعبر عن المعين بنكرة لعدم القصد الى تعينه وفى ان يعين بعض من الجنس الشايع فيعبر عنه بلفظ المعرفة انتهى والعجب من قول البعض ان عهدية الكل كونها مستلزمة لعهدية البعض غير ظاهر اذ عهدية الكل انما تكون بعهدية كل واحد واحد منه اذ لو كان فرد واحد غير معهود لايكون الكل من حيث المجموع معهودا * قوله (والمراد بها) اى بمن الموصولة (ابن ابى واصحابه ونظراؤه) بصيغة التصغير كان رئيس المنافقين بالمدينة ونظراؤه اى امثاله جمع نظير * قوله (فانهم من حيث انهم) جواب سؤال بانه كيف يجعل اهل التصميم (صمموا على النفاق دخلوا فى عداد الكفار المختوم على قلوبهم واختصاصهم بزيادات زادوها على الكفر لايأبى دخولهم تحت هذا الجنس) وهو بعض الكفرة الموصوفين بالختم وهم محضوا الكفر ظاهرا وباطنا كما يدل عليه قوله ثم اى الخ والمنافقون غيرهم فاجاب بان الكفر المصمم بالاصرار المختوم فيه والمغشى على القلوب والابصار جمع الفريقين من الماحضين المصرين والمنافقين المصممين معا وصيرهما جنسا واحدا وهو من لايرعوى عن كفره اصلا لكن المنافقين امتازوا عن الماحضين بما ذكر من الزيادة لكن ذلك لايخرجهم عن الجنس الجامع بينهما كما ان الكافر المجاهر لايخرجه عنه زيادة كون كفرهم ظاهرا وباطنا فمن حيث انهم داخلون فى الجنس الجامع بينهما جعلوا بعضا من الكفار ومن حيث اختصاصهم بزيادة خلط الخداع والاستهزاء جعلوا قسما ثالثا وهذا تقرير كلامه على وقف مراده (فان الاجناس انما تتنوع بزيادات يختلف فيها ابعاضها) ولايخفى ما فيه لانه ان اراد به دخول المنافقين فى الجنس المذكور فى نفس الامر فمسلم لكنه لايفيد لان ما ذكر فى قوله تعالى • ان الذين كفروا • الآية هم الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا كما صرح به فلا يتناول المنافقين لانهم قسيموهم كما اعترف به مع ان المقصود ادعاء دخولهم فى المذكورين وان اراد دخولهم فى المذكورين هنا فغير مسلم لما ذكرناه وغاية ما يقال فى التوجيه هنا ان الكافر جنس يندرج فيه انواع متمايزة بخصوصيات والمراد هنا الكافر الذى لايرعوى ولاينتهى عن كفره اصلا وهو جنس تحت جنس يندرج فيه نوعان الاول الكافر المصر على الكفر ظاهرا وباطنا وهو المراد بقوله • ان الذين كفروا • الآية والثانى المنافق المصر على النفاق والكفر المبطن ولام العهد التى فى ومن الناس اشارة الى الجنس الذى فهم من قوله ان الذين كفروا اذ المطلق مفهوم من المقيد ومذكور فى ضمنه والمعهود الخارجى فى تقدم الذكر تحقيقا او تقديرا كضمير الغائب وقد جوزوا عود الضمير الى المطلق المذكور فى ضمن المقيد المصرح به الحاضر فكذا العهد الخارجى لايلزم ان يذكر صريحا المعهود كما فى قوله تعالى • وليس الذكر كالانثى • فان قولها قبله • انى نذرت لك ما فى بطنى محررا • بمعنى الذكر فان لفظ ما وان كان يعم الذكر والانثى لكن التحرير وهو ان يعتق الولد بخدمة بيت المقدس انما كان للذكور دون الاناث فلذا كان اللام عهديا وما نحن فيه من هذا القبيل وان تغايرا من وجه لما عرفت من انه لايشترط اتحاد اللفظ بل اتحاد المعنى كاف فى ذلك فيكون النوع الاول مذكورا صريحا فى قوله تعالى • ان الذين كفروا • الآية والجنس المقسم مذكورا ضمنا والنوع الثانى يكون مذكورا بقوله تعالى • ومن الناس • الآية والقول بانه اذا جعل اللام للعهد وجعل المنافقون بعضا منه تعين ان يكون المعهود ذلك الجنس المتنوع الى النوعين لا النوع القسيم للمنافقين ليمتنع اطلاقه عليهم ضعيف لما عرفت من ان المراد بقوله • ان الذين كفروا • الاية النوع القسيم للمنافقين وما جعل المنافقون بعضا منه الجنس الذى فى ضمنه لا النوع نفسه ولو كان الامر كما ذكره لما فهم من النظم الشريف النوع القسيم للمنافقين فلايتم قوله (فعلى هذا تكون الآية تقسيما للقسم الثانى) اذ المراد بالقسم

٢٢ القياس انما هو على جعل اصله اناسا اذ لو جئ على القياس لقيل انيس بتشديد الياء واما اذا جعل ناس من النوس وهو الحركة يكون تصغيره على نويس على القياس لكنه غير مرضى عند اهل اللغة ولذا ذهب صاحب الكشاف الى ان تصغيره على نويس مما هو على خلاف مكبره حيث قال واما نويس فمن المصغر الاتى على خلاف مكبره ردا على القائلين بان ناسا من النوس تمسكا بمجئ تصغيره على نويس

قوله اوانس افعال من آنست بمعنى ابصرت فسموا اناسا لانهم مبصرون ظاهرون

قوله ولذلك سموا بشرا اى ولكونهم ظاهرين مبصرين سموا بشرا فانه من البشرة وهى ظاهر جلد الانسان وبشرة الارض ماظهر من نباتها

قوله كما سمى الجن جنا لاجتنانهم عن اعين الناس وتسترهم وكل كلمة ركبت من حرف الجيم مع النونين يدور على معنى الاختفاء والاستتار كالجنة بفتح الجيم وكسرها لما فيها من ستر الاغصان لما تحتها واستتار العقل والجنان بفتح الجيم من اسماء القلب لما فيه من التستر عن الابصار

قوله واللام فيه للجنس اى اللام فى الناس للجنس وهو المختار ويجوز ان يكون للعهد الخارجى التقديرى فان قوله ان الذين كفروا سواء عليهم فى معنى الناس لان الواجب فى العهد الخارجى ان يكون هناك ما يشار اليه وهو اما تحقيقى كقوله تعالى • كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول • او تقديرى وهو اما ان يكون فى الكلام مايدل عليه كما فى الآية او يكون بين المتكلم والمخاطب حصة معهودة من الجنس كقوله تعالى ان الذين كفروا اذا اريد به ابو جهل والمغيرة قال صاحب الفرائد الوجه ان يكون اللام للعهد ولا وجه فى ان يكون للجنس لان من الناس خبر من يقول فلو كان للجنس لكان المعنى من يقول من الناس والظاهر انه لافائدة فيه واما اذا كانت للعهد فمعناه ومن الناس المذكورين جماعة يقولون كذا ولم يلزم ان تكون موصولة فى العهد بل يجوز كلاهما وكذا قال صاحب التقريب يحتمل من ان تكون موصولة ان جعل التعريف للجنس وموصوفة ان جعل للعهد ومنع بعضهم ان تكون للعهد ومن موصولة وقال بل اللام للجنس ومن موصولة فان المراد بالذين كفروا الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا وبينهم وبين المنافقين تناف فلم يكونوا نوعا تحت ذلك الجنس وكيف وقد حكم على اولئك بالختم على القلوب وعلى هؤلاء بقوله • اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى • واشار الى تمكنهم من الهدى وتنور فطرتهم وقال الطيبى ان التفصى عن هذا المقام لايستبين الا ببيان كيفية ٢٢

الثانى ليس ماذكره فيما مر فى قوله وثنى باضدادهم بخصوصه فانه قسيم مباين للمنافقين فلايكون مقسما لهم بل المراد الكافر المصر مطلقا وهو مذكور تقديرا وضمنا قسيم للمؤمنين الموصوفين وقسم ثان من المكلف ومقسم للكافرين المجاهرين والمنافقين وهذا اى كون المقسم واحد القسمين مذكورا فى كلام واحد صريحا وضمنا وان كان بعيدا لكنه يوافق القاعدة ولابد من التزام ذلك فى تصحيح كلام الشيخين ٢ والاعتراض بانه على هذا لايكون الكافر والمنافق الذى لايصر على كفره وعلى نفاقه داخلا فى احكام هذه الآيات وايضا يختل التقسيم مدفوع بان المذكور من الاقسام الثلثة رؤساؤهم واعلامهم على انهم داخلون فى قسم المؤمنين عند المصنف كما مر توضيحه واما عدم دخول صاحب الكبيرة فى المتقين فامان يعتذر بمثل ماذكرا والمراد بالاتقاء المرتبة الاولى * **قوله** (واختصاص الايمان بالله واليوم الآخر) استئناف اى ماسبب حصر الذكر على الايمان بالله واليوم الآخر فى الحكاية مع انهم آمنوا بجميع ماجاءبه النبى عليه السلام وبين وجهه باربعة اوجه (بالذكر) * **قوله** (تخصيص لماهو المقصود الاعظم من الايمان) خبر لقوله واختصاص الايمان اى انما خصصوهما بالذكر اذ المقصد الاقصى والمطلب الاعلى هو معرفة المبدأ والمعاد والايمان بالله اشارة الى المبدأ وباليوم الآخر الى المعاد فكانهم عبروا عن الايمان مجازا باشرف اجزاء متعلقه او اكتفوا عن الكل باعظم اجزاء متعلقه هذا التخصيص منهم ولايحتمل ان يكون من الله تعالى لقوله (وادعاء بانهم) فان هذا منهم وكذا الاول ولهذا قيل الوجهان الاولان بالنظر الى المحكى والاخيران بالنظر الى الحكاية وقيل يحتمل ان يكون من الله تعالى وان يكون منهم والادعاء انما هو منهم ولايخفى وهنه * **قوله** (احتازوا الايمان من جانبيه) اى جمعوه من اوله وآخره من الحيازة وهى الضم والجمع ومنه تحيز وتحوز اذا صار فى حيز واصله فى كلام العرب العدول من جهة الى اخرى كما قال تعالى "او متحيزا الى فئة" الاية لانه من حاز يحوز واثبات الجانب للايمان مجاز عقلى اذ هو حال المؤمن به (واحاطوا بقطريه) بضم القاف وسكون الطاء المهملة بينهما راء مهملة بمعنى الجانب والطرف اى احاطوا بطرفيه والكلام فيه مثل ماسبق وهذا كناية عن جميعه اذ احاطة الشئ لاتكون الا باحاطة جميعه والايمان بالمبدأ والمعاد هما طرفا الوجود اذ وجود الآخرة ومايتبعها بعد سائر المؤمن به واما تقدم وجود المبدأ فواضح والمراد باليوم الآخر ماسيأتى فلايرد ماقيل وجعل الايمان بالله وباليوم الآخر جانبى الايمان انما يصح لو كان يوم الآخر آخر اركان الايمان وليس كذلك لان آخر اركانه البعث كما ذكر فى الحديث فكانه لم ينظر الى ماسيجئ من تفسير اليوم الاخر وحمل اليوم الآخر على آخر ايام الدنيا ولايخفى انه سهو * **قوله** (وايذان بانهم منافقون) الايذان الاعلام اعلاما ظاهرا ولذا اختاره وجه الايذان انه ذكر فى معرض ذمهم والتسجيل على شدة شكيمتهم وهذا وجه ثالث بالنظر الى الحكاية ٣ لا للمحكى ونفاقهم (فيمايظنون انهم مخلصون فيه) اى فيماذكر لانهم اظهروا الايمان بماذكر وظنوا انهم مخلصون ومافى ضمائرهم لايوافق مااظهروه فهو ضرب من النفاق لعدم موافقة ظاهره لباطنه لكن هذا ليس من النفاق الذى هو قسم ثالث فانه كما صرح به الايمان ظاهرا والكفر باطنا وهنا ليس كذلك غايته انهم مخطؤن فيما يعتقدون انهم مصيبون فيه لا انهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه اذ الخطأ لايستلزم النفاق كما اشار اليه بعض المحققين والقول بان النفاق اظهار الايمان مع عدمه ضعيف لانه ان اراد بعدمه عدمه فى نفس الامر فسلم ان ايمانهم كلا ايمان فى الحقيقة لكن لايكون نفاقا شرعا وان اراد عدمه فى زعمهم فغير مسلم وكذا الجواب الذى هو يستفاد من قوله ويرون المؤمنين انهم آمنوا الخ غير تام لان اراءتهم المذكورة ان كانت مع علمهم بان ايمانهم ليس مثل ايمان المؤمنين فهذا نفاق لكن لايتم قوله انهم منافقون فيمايظنون انهم مخلصون فيه وان كانت الاراءة المذكورة مع ظنهم انهم كذلك فى نفس الامر فهم مخطؤن لا منافقون بالمعنى الذى اريد بالنفاق هنا وان كان نفاقا بمعنى مخالفة الباطن للظاهر والكلام فى المنافقين الذين موهوا الكفر ويخادعون الرسول عليه السلام فاظهار الايمان له مع الكفر باطنا بدون التمويه والاستهزاء لايكون مما نحن فيه ولاريب فى انهم لايريدون الخداع فيمايظنون انهم مخلصون فيه وبالجملة الجمع بين قوله انهم منافقون فيمايظنون انهم مخلصون وبين قوله فى الدرس السابق وهم الذين آمنوا بافواههم الى آخره مشكل * **قوله** (فكيف بمايقصدون به النفاق) اى فكيف لايكونون منافقين فيما لايعتقدون ممايجب الايمان به بل يقصدون به الخداع والاستهزاء ظاهره انكار الكيفية والمراد عدم كونهم منافقين ومقتضى السوق فى مثل هذا فضلا عن

٢ والفرق بين الوجهين ان تقسيم المكلف على الوجه الاول ثلاثى بحسب الحقيقة وعلى الوجه الثانى ثنائى بحسب الحقيقة وثلاثى بحسب المآل

٣ يعنى انه تعالى حكى عنهم انهم يقولون امنا بالله وباليوم الآخر واختص الحكاية بالايمان بالله وباليوم الآخر مع ان مرادهم الايمان بجميع الاسلام للايذان (ابن كمال باشا)

٢٢ نظم الايات فانه محل البلاغة ومنتقد البصيرة ومضمار النظار ومتفاضل الانظار ولايهتدى اليه من ديدنه المجاراة ولم يتكلم عن مقتضى الحال ولم يعين لكل مقام مقالا وليس كلما يصح تقديره بحسب اللغة اوالنحو يعتبر عند علماء هذا الفن فان ذلك قد يعد من التعيق فى بعض المقامات الايرى الى صاحب الكشاف كيف بالغ فى سورة طه فى قوله تعالى "ان اقذفيه فى التابوت" حيث قال حتى لاتتفرق الضمائر فيتنافر عليك النظم الذى هو ام اعجاز القرآن والقانون الذى وقع عليه التحدى ومراعاته اهم مايجب على المفسر وفى سورة الحاقة فى قوله عزوجل "فاما ثمود فاهلكوا بالطاغية واما عاد فاهلكوا بريح صرصر عاتية" كيف ذهب الى ان المعنى بقوله بالطاغية بالواقعة المجاوزة للحد فى الشدة ليطابق قوله "بريح صرصر عاتية" وعدل عن حمله على المصدر روانه الظاهر لان الطاغية كالعافية اى بطغيانهم لان الواجب رعاية حسن النظم بين آى التنزيل وكم له امثال ذلك فالواجب على من يخوض فى هذا الكتاب لاسيما فى كتاب الله المجيد ان يستوعب معرفة جميع المقامات وجميع خواص التراكيب لينزل كلا فى مقامه اذا علم هذا فنقول اذا كان النظم هو ماذكره افتتح سبحانه وتعالى بذكر الذين اخلصوا دينهم لله تعالى ثم ثنى بذكر الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا وثلث بالذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم فالواجب حمل التعريف فى الاقسام الثلاثة اما على الجنس باسرها واما على العهد برمتها واذا حمل على الجنس فلايجوزان يقال فى من ممن يقول انها موصولة كما قال ابو البقاء هذه الايات استوعبت اقسام الناس فالآية الاولى تضمنت ذكر المخلصين فى الايمان وقوله ان الذين كفروا تضمنت من ابطن الكفر واظهره وهذه الآية تضمنت ذكر من اظهر الايمان وابطن الكفر ومن للتبعيض ومن نكرة موصوفة ويضعف ان تكون بمعنى الذى لان الذى يتناول قوما باعيانهم والمعنى ههنا على الابهام ثم كلام ابى البقاء الذى رواه الطيبى رحمه الله ثم قال الطيبى فان قلت اثرت الموصوفة على الموصولة وهى ايضا محتملة للجنس فيلزم الابهام ايضا كما فى قوله الذين كفروا قلت الموصوفة نص فى الشياع بخلاف الموصولة لاحتمال امرين فيها وعلى تقدير ان يكون حمل ٢٢

مايقصدون به النفاق * **قوله** (لان القوم كانوا يهودا) علة للايذان وجه الايذان هو ان المنافقين نشأوا ٢ من طائفة اليهود كابن ابى واحزابه وهم من اصحاب التورية (وكانوا يؤمنون بالله وباليوم الآخر ايمانا كلا ايمان) مشابها بعدم الايمان فى عدم ترتب النفع (لاعتقادهم التشبيه) بغيره المستلزم للتجسيم لقول آبائهم لموسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة ولقولهم لموسى عليه السلام ارنا الله جهرة الآية فهذه الآية اوضح دلالة على اعتقادهم التشبيه كما صرح به المصنف هناك (واتخاذ الولد) اى لاعتقادهم انه تعالى اتخذ ولدا لقوله تعالى "وقالت اليهود عزير ابن الله" فايمانهم بالله تعالى مع هذا الاعتقاد غير مطابق للواقع فهو كلا ايمان هذا بالنسبة الى الايمان بالله تعالى واما بالنسبة الى الايمان بالآخرة فلقولهم (وان الجنة لايدخلها غيرهم) كما قال تعالى حكاية عنهم على سبيل اللف والنشر المرتب "وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى" الآية ولاعتقادهم ان اهل الجنة يتنعمون باستشمام نسيم الروائح بدون اكل وشرب ٣ (وان النار لن تمسهم الا اياما معدودة) اى سبعة ايام او اربعون يوما (اوغيرها) * **قوله** (ويرون المؤمنين انهم آمنوا مثل ايمانهم) من الاراءة بضم الياء والراء اى يوهمونهم بقولهم آمنا بالله انهم آمنوا بالله تعالى واليوم الآخر مثل ايمان اهل الاسلام مطابقا للواقع وكتموا عين اعتقادهم وهذا عين النفاق وهذا مراد المصنف وقد عرفت مافيه من انه على هذا التقدير وان تحقق النفاق لكن لايظهر وجه قوله انهم يظنون انهم مخلصون فيه * **قوله** (وبيان لتضاعف خبثهم وافراطهم فى كفرهم) عطف على قوله وايذان ومتعلق بالحكاية لا بالمحكى اى ان التخصيص المذكور فعل الله بان يكون المنافقون ادعوا الايمان بجميع المعتقدات لكن الله تعالى حكى عنهم ادعاء الايمان بهما واختصت الحكاية بهما للايذان المذكور ولبيان تضاعف خبثهم الخ وهذا هو الوجه الرابع من الوجوه الاربعة فالوجهان الاولان مبنيان على كون التخصيص بالذكر فعل المنافقين وهو المراد بقولهم وهذان بالنظر الى المحكى والوجهان الاخيران مبنيان على كون التخصيص فعل الله تعالى وهو المراد بقولهم والاخيران بالنظر الى الحكاية ومن هذا اطلق المصنف الاختصاص فى قوله واختصاص الايمان بالله الخ ليكون متضمنا لكونه بالنظر الى المحكى والى الحكاية والقول بان الوجه الاخير يجوز تعلقه بالمحكى ايضا بعيد جدا ثم الفرق بين هذا الوجه والوجه الثالث هو ان فى الوجه الثالث تعرضا لكونهم منافقين فيما يظنون انهم مخلصون وان ايمانهم بهما كلا ايمان وبينه بقوله لاعتقادهم الخ واراءة المؤمنين بان ايمانهم مثل ايمانهم بخلاف الوجه الرابع فانه لم يتعرض لشئ من ذلك صريحا فيه وماذكر فى الوجه الرابع لم يعتبر فى الثالث فلا وجه للاشكال بانه ليس بينه وبين الثالث كثير فرق فان مآل كل منهما اثبات خبث لهم فى مرتبة معتقدهم فان اتحاد المآل لايوجب نفى كثير الفرق على ان اتحاد المآل فى حيز المنع والتضاعف والافراط الزيادة والزيادة فى الكفر بانضمام المعاصى اليه لا فى نفسه الا على القول بان التصديق يقبل الزيادة والنقصان فان الكفر وهو عدم التصديق او انكار الاسلام يقبلهما ايضا (لان ماقالوه) من قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر (لو صدر عنهم لا على وجه الخداع والنفاق) قوله (وعقيدتهم عقيدتهم لم يكن ايمانا) جملة حالية من فاعل صدر او ضمير عنهم والتركيب من قبيل شعرى شعرى والمعنى لو صدر عنهم آمنا بالله وباليوم الآخر بلا خداع والحال ان اعتقادهم بذلك اعتقادهم اى مشهور بان ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع او عقيدتهم عقيدتهم التى كانوا عليها لم يكن ايمانا بخلاف نحو قولهم آمنا بحقية الرسول عليه السلام والقرآن والملائكة فانه يكون ايمانا لو صدر عنهم بدون خداع فتخصيص الايمان بالله واليوم الآخر فى الحكاية لتضاعف كفرهم فى ذلك قوله (كيف وقد قالوه تموبها على المسلمين) اى تلبيسا يقال موهت الشئ اذا طليته بالذهب او الفضة وقولهم مموه اى مزخرف ممزوج من الحق والباطل وهنا كناية عن التلبيس لان مآلهم يرى ظاهره حقا والحال ان باطنه باطل او استعارة قوله (وتهكما بهم) اى استهزاء بهم * **قوله** (وفى تكرير الباء) اذ العطف على المظهر لايقتضى اعادة الجار فلابد فى اعادتها من نكتة وهى التنبيه على (ادعاء الايمان بكل واحد على الاصالة والاستحكام) بكل منهما على التفصيل والاصالة والنكتة الثانية استحكام ايمانهم وتأكده لما مر من ان ملاحظة الجار مع كل واحد يقتضى ان يلاحظ الفعل المعدى به لكن اقتضاء ذلك الاصالة ظاهر دون اقتضاء الاستحكام ويؤيده ماقيل فى قوله تعالى "قالوا انا معكم" الآية لانهم قصدوا بالاولى دعوى احداث الايمان الى آخره فانه يدل على انهم لم يدعوا

٢ قال الامام والجواب ان حملنا هذه الآية على منافقى المشركين فلا اشكال لان اكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنكرين للبعث والنشور فعلم منه ان المنافقين ليسوا مختصين باهل الكتاب لكن مااختاره المص هو المعروف المشهور لان المنافقين من المشركين غير متعارف او مراد المص انهم قوم معهودون معدودون من اهل الكتاب

٣ ولاينكحون بل يتلذذون بالنسيم والارواح العبقة اى الروائح الطيبة من عبق به الطيب اذا لزق

٢٢ من على الموصوفة اقوى من حملها على الموصولة بقى ان يقال فامعنى قوله من يقول من الناس واى فائدة فيه فيقال انه تعالى نظم الآيات الثلاث فى سلك واحد لكن خص كل صنف بفن من الفنون لاسيما انه خص هذا الصنف بمبالغات وتشديدات لم تخص الصنفين بها كما قرره صاحب الكشاف والقاضى رحمهما الله وابرز ايضا نفس التركيب ابرازا غريبا حيث قدم الخبر على المبتدأ وابهمه غاية الابهام ونكر المبتدأ ووصفه بصفات عجيبة ليشوق السامع الى ذكر مابعده من قبائحهم ونكرهم نعيا عليهم وتعجبا من شانهم يعنى انظروا الى هؤلاء الخبثة وقبح ماارتكبوه كيف اختصوا من بين سائر الناس بالمرض العاقل ان ينسب اليه نعم لم يقد شيئا ان اوار يد مجرد الاخبار ونظيره قوله تعالى "من المؤمنين رجال صدقوا ماعاهدوا الله عليه" اى امتازوا من بين سائر المؤمنين بهذه المناقب الشريفة رجال كرماء فدل التنكير فى رجال على تعظيم جانبهم كما دل الابهام فى من يقول على خلاف ذلك ههنا واما اذا حمل التعريف فى الناس على العهد يقال المراد بالمتقين من شاهد حضرة الرسالة من الصحابة المنتخبين وينصره تقدير ارادة اهل الكتاب اعنى عبدالله بن سلام واصحابه من قوله "والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك" معطوفا على قوله الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة فعلى هذا يحمل قوله تعالى ان الذين كفروا على قوم باعيانهم كابى جهل وابى لهب والوليد واحزابهم وان يراد بقوله ومن الناس من يقول امنا عبدالله بن ابى ومعتب بن قشير وجد بن قيس واشباههم فلا وجه اذن لقول من قال ويحتمل ان تكون موصوفة لان من نكرة والقوم معهودون ثم قال رحمه الله ثم انى بعد برهة من الزمان وقفت على ما اشار اليه صاحب الكشاف فى قوله تعالى "ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لايقدر على شئ ومن رزقناه منا رزقا حسنا" الآية بقوله ان من موصوفة كانه قيل وحرا رزقناه ليطابق عبدا ولايمتنع ان تكون موصولة يريد ان الآية من باب التضاد فالظاهر ٢٢

كال الايمان حين خاطبوا المؤمنين * **قوله** (والقول هوالتلفظ بما يفيد) اى المعنى سواء كان مفردا اومركبا فلا يكون التلفظ باللفظ المهمل اوالحروف المبانى قولا لكن هذا بحسب عرف اللغة واما فى اصل اللغة فهوا تلفظ مطلقا مفيدا كان اولا فهو اعم من الاول وفى العرف القول هو اللفظ المركب تاما اوناقصا فهواخص من الاولين وقال بعضهم القول هوالمركب التام الذى يفيد فائدة تامة فهواخص من الكل لكنه غيرمشهوروالمراد بمايفيد فى كلام المصنف مايفيد المعنى لاما يفيد فائدة تامة وقال الرضى القول والكلام واللفظ من حيث اللغة بمعنى يطلق على كل حرف من حروف المعانى والمبانى وعلى ماهو اكثر منه مفيدا كان اولا لكن القول اشهر فى المفيد بخلاف اللفظ واشتهرالكلام فى المركب من حرفين فصاعدا انتهى فمجموع الاقوال اربعة وقيل فالاقوال خمسة والقول الخامس على مافهم من كلامه نقلا عن ابن معطى ان القول حقيقة فى المفرد واطلاقه على المركب مجاز قول المصنف هو التلفظ بمنزلة الجنس قوله بمايفيد كالفصل يخرج المهمل ان اريد افادة المعنى مطلقا اوالكلمة والمركب الغير التام ان اريد الفائدة التامة وهذا بعيد هنا جدا قوله (ويقال بمعنى المقول) يعنى انه فى الاصل مصدر كما اشار بقوله التلفظ ثم تجوز به عن المقول كالخلق بمعنى المخلوق ثم صار حقيقة عرفية لاشتهاره فيه فهو مجاز بالنظر الى اللغة وحقيقة بالقياس الى العرف (و) يقال ايضا (للمعنى المتصور) اى المتعقل (فى النفس) لكن لا مطلقا بل (المعبر عنه باللفظ) وهوالمسمى بالكلام النفسى فى العرف اذكل من يأمر وينهى ويخبر يوجد فى نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة اوالاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه كذا فى الكتب الكلامية فمراده بالمتصور هنا ليس بمعنى المعلوم بل بمعنى الموجود فى النفس حين ارادة الخبر مثلا باللفظ فى الاغلب وقد لايعبر عنه باللفظ كما تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما اريد ان اذكره لك وكثيرا مالاتذكره له فقوله المعبر عنه باللفظ بناء على الاكثر (و) يقال (للرأى والمذهب) فيقال هذا قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى اى رأيه ومذهبه والفرق بينهما ان الرأى من رؤية القلب وهوالاعتقاد المكتسب من النظر والاجتهاد سواء كان متفقا اومختلفا فيه والمذهب هوالاعتقاد الاجتهادى المختلف فيه فالرأى اعم وقيل الرأى قريب من المذهب وقديفرق بينهما بان الرأى اعم من المذهب لانه يكون فى الشرعيات فقط واصله مكان الذهاب اونفس الذهاب ثم نقل عرفا لمعناه المشهور واطلاقه على الرأى مجاز بعلاقة السببية لانه سبب لاظهاره واعلامه كما قاله ابن ابان والظاهر اتحادهما هنا * **قوله** (مجازا) قيد لقوله ويقال فيكون مجازا فى المعانى الاربعة الاخيرة امافى المقول فمن قبيل تسمية المفعول بالمصدر والعلاقة التعلق فذكر المتعلق بكسر اللام واريد المتعلق بفتحها هذا بالنظر الى اصل اللغة واما فى العرف فهو حقيقة فى المقول كامر واماالثلاث الباقية فمن تسمية المدلول باسم الدال قيل وقدصرح بعض اهل الكلام بان اطلاق الكلام والقول على النفسى حقيقة وان خالفهم فيه كثير واوله بعضهم انتهى وما اختاره المصنف هوالموافق للتداول فى الالسنة والمحاورات مع ان الظاهر ان تصريح بعض اهل الكلام فى كلام الله تعالى ولسنا فى تحقيق كلامه تعالى ولاالاعم منه بل الكلام فى بيان قولنا وكلامنا ولذا تعرض لاطلاقه على الرأى والمذهب * **قوله** (والمراد باليوم الآخر) ولم يبين معنى الآخر لبيانه فى «وبالآخرة هم يوقنون» ومعنى اليوم فى الشرع مابين طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس وعند الحكماء وفى العرف من طلوع الشمس الى غروبها وقد يطلق بمعنى مطلق الوقت ليلا كان اونهارا قصيرا كان اوطويلا وهوالمراد هنا ولذا قال (من وقت الحشر) اى من وقت البعث وهى وقت النفخة الثانية قوله (الى مالايتناهى) ضرب الغاية بمالايتناهى مع انه ليس نهاية اليوم الآخر كناية عن عدم تناهى ذلك الشئ وهومن التسامح المشهور بين العلماء يقال وهلم جرا الى غيرالنهاية فصاعدا الى غيرالنهاية والمراد بيان عدم التناهى والمعنى هنا من وقت الحشر بحيث لايتناهى وسمى آخرا لانه ليس بعده يوم آخر وهذا مراد من قال وهوالابد الدائم الذى لاينقطع وان كان له مبدأ وهو وقت الحشر ووصف بالآخر لتأخره عن الوقت المحدود من جهة طرفيه وهووقت الدنيا وبعبارة اخرى سمى بالآخر لتأخره عن الايام المنقضية من ايام الدنيا * **قوله** (اوالى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار) وهذا يصلح ان يكون غاية لكن وقت الحشر ليس له امتداد والغاية انمايكون لماله امتداد فيقال المراد به الوقت المتسع الشامل لوقت الحساب واعطاء الكتاب والميزان والصراط وغيرذلك فحينئذ يكون له امتداد ضرب له الغاية

٢٢ ان تراعى المطابقة بين كلمات المضربين فاذا قلت عبدا مملوكا والحر الذى رزقناه ذهبت المطابقة وفاتت الطلاوة فلايذهب اليه الا الكزالجافى والغليظ الجاشى واما الجواب عن قول من قال بينهم وبين المنافقين تناف فهوظاهر مماذكره صاحب الكشاف فى الجواب عن سواله بقوله كيف تجعلونهم بعض اولئك والمنافقون غيرالمختوم على قلوبهم لان هذا السؤال وردعلى قوله ويجوزان يكون للعهد والاشارة الى الذين كفروا المارذكرهم كانه قيل ومن هؤلاء من يقول والمار ذكرهم على ماسبق على تقدير كون التعريف فى ان الذين كفروا للعهد ابولهب وابو جهل والوليدبن المغيرة واقرانهم فاذا جعل التعريف فى الناس للمعهودين وجعل من يقول بعضا منهم لزم ان يكونوا فى حكمهم فى كونهم مختوما على قلوبهم وليس كذلك لما ذكر فى قوله افتتح سبحانه بذكر المخلصين ثم ثنى بذكر الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا وثلث بالذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم واليه الاشارة بقوله والمنافقون غيرالمختوم على قلوبهم واجاب بان الكفر جمع الفريقين معا الخ يعنى كون هؤلاء مخصوصين بحكم النفاق لايخرجهم من جنس المصممين بل يفيد تميزهم عنهم بما اتصفوا به واليه الاشارة بقوله وكون المنافقين نوعا من نوعى هذا الجنس مغايرا للنوع الآخر بزيادة زادوها على الكفر الجامع بينهما من الخديعة والاستهزاء لايخرجهم من ان يكونوا بعضا من الجنس فان الاجناس انما تنوعت لمغايرات وقعت بين بعضها وبعض وتلك المغايرات انماتأتى بالنوعية ولاتأبى الدخول تحت الجنسية ثم قال رحمه الله ثم انى عثرت بعد هذا التقرير على كلام من جانب الامام افضل المتأخرين القاضى ناصرالدين البيضاوى تغمده الله برضوانه بمايشد عضده قال واللام فيه للجنس ومن موصوفة الى اخر ماذكره رحمه الله فى تفسيره هذا فى بيان معنى هذه الآية فبنى الجواب على ان القسمة دائرة بين المؤمنين الخلص وبين الكافرين المصممين على الكفر ومن الفريق الثانى المنافقون فهذاكان يقال المؤمنون الخلص كذا والمصممون على الكفر كذا ومن المصممين على الكفر من يقول كذا فالمنافقون قسم من الفريق الثانى وقسمة الاخر مسكوت عنها فى الآية وهوالمصممون على الكفر المظهرون كفرهم غيرزائدين عليه مازاده المنافقون فهو كمايقال الجسم النامى اماغيرحيوان اوحيوان ومن الحيوان هوناطق وهذاالذى ذكرناه من ملخص كلام صاحب الكشاف والقاضى فى هذا المقام فبقى ان قوله فانهم من حيث انهم صمموا على النفاق دخلوا فى عداد الكفار المختوم على قلوبهم ينافى ٢٢

ويؤيده الوجه الاول حيث اريد به فيه الغيرالمتناهى والاشتباه انمانشأ من توهم ان المراد به وقت قيام الموتى من القبور كما يؤيده تسمية ذلك اليوم بالساعة او يقال معناه على ذلك التقدير من وقت الحشر ومازاد عليه الى ان يدخل الخ * **قوله** (لانه آخر الاوقات المحدودة) علة بالنسبة الى الوجه الثانى اى اخرية اليوم المذكور على هذا بالنسبة الى الاوقات المحدودة لامطلقا كما فى الوجه الاول فانه وان كان بعده وقت لكن لايحد فهو آخر اوقات المحدودة فيوم الحشر له ابتداء وانتهاء حينئذ فهو محدود آخر ايضا كما قال تعالى «ان يوما عند ربك كالف سنة مماتعدون» ومابعده ممالايتناهى فى جانب المستقبل قدم الوجه الاول لان الايمان به يتضمن الايمان بالثانى لدخوله فيه بلا عكس ولان اطلاق اليوم عليه شايع فى القرآن سواء كان حقيقة اومجازا كذا قيل وفيه مافيه ٢٢ * **قوله** (انكار ماادعوه ونفى ماانتحلوا اثباته) هو قولهم آمنا الظاهر ان امنا انشاء فانهم احدثوا الايمان بحسب الظاهر بهذا اللفظ ولادعوى فى الانشاء الا ان يراد به الاخبار باحداث الايمان فالمراد دعوى احداث الايمان فيما مضى وسيشير اليه المصنف والانتحال بالحاء المهملة ادعاء الشخص لنفسه مالغيره والمراد هنا ادعاؤهم ماليس لهم ومآله الكذب من النحلة وهى الدعوى مطلقا لكن شاع فى الدعوى الباطلة وهذا مفهوم من قوله انكار ماادعوه اذالانكار للدعوى الباطلة ومن هذا قال بعضهم انه عطف تفسيرى وقيل ان الاول ناظر الى ادعائهم الاخلاص واحاطة عقايدهم بالايمان من جميع جهاته وقوله نفى ماانتحلوا ناظر الى ماشاراليه النظم من حشر خلو بدل على عقايدهم الفاسدة بالتشبيه ومايضاهيه ولايخفى انه تخصيص بلامخصص * **قوله** (وكان اصله وماآمنوا) اى مقتضى الظاهر مع قطع النظر عن مقتضى الحال قوله (ليطابق قولهم فى التصريح) تعليل لكون الظاهر وما آمنوا قوله لكنه عكس اشارة الى مقتضى الحال الموجب للاتيان بماذكر فى النظم الجليل يعنى ان قوله آمنا يفيد الاهتمام (بشان الفعل دون الفاعل) اذالقاعدة تقديم ماهواهم فلما قدموا الفعل حيث قالوا امنا علم ان نظرهم الى صدور الفعل عنهم لابيان فاعليتهم لذلك الفعل وانما تعرضوا للفاعل لاجل الفعل فالنظر اليه بالتبع وقوله وماهم بمؤمنين الامر فيه بالعكس فانه يفيد الاهتمام بشان الفاعل لماذكرنا والنظر الى الفعل لاجله وتبع له فالرد الذى يطابقه التصريح بنفى الفعل عنهم وعدم الاكتفاء بنفيه عنهم تطفلا ولايخفى عليك ان تقديم الفعل هو الاصل فلايرام له نكتة لاسيما اذاكان الغرض افادة ماضويته فلابد فى كون النظر الى الفاعل بالاصالة فالمطابقة حينئذ متحققة نعم لابد من نكتة اختيار الجملة الاسمية هنا والفعلية هناك وماذكره الشيخان لوتم لزم ان يكون فى مثل خلق الله وعلم الله ان يكون النظر فيه الفعل دون الفاعل بالاصالة * **قوله** (لكنه عكس) اى لم تراع المطابقة وهذامعنى العكس هنا لانه عكس فى التصريح على انه لايضر المقصود لانه لوقيل عكس اى صرح بشان الفاعل لكن لالذاته بل للكناية عن نفى الفعل لكان سديدا * **قوله** (تأكيدا ومبالغة فى التكذيب) يعنى ان تقديم المسند اليه على الخبر المشتق كتقديمه على الخبر الفعلى يفيد التخصيص ان ولى حرف النفى وهنا كذلك لكنه قديكون لتقوى الحكم حسبما يقتضى المقام والمرام اذافادة التقديم مطلقا الحصر اكثرى لاكلى ولماكان القوم ادعوا حدوث الايمان فقط ولم يدعوا قصر الايمان بل لم يدعوا كال الايمان فضلا عن ادعاء الاختصاص لم يحسن انكار دعوى الاختصاص عليهم بل لايصح ذلك لايهامه ان اصل دعوى احداثه ثابت لهم والمنكر ادعاء اختصاص الايمان بهم دون سائر الناس ولايخفى فساده ولوقيل الحصر المستفاد هنا ليس ماذكر بل تخصيصهم بنفى الايمان بالنظر الى المؤمنين المخلصين لم يبعد بناء على ان هذا مقتضى القاعدة لكنه بعيد عن السوق والذوق ٢ فالتقديم لتقوى الحكم فقط اذالعدول الى الجملة الاسمية وتقديم المسند اليه مع ايلاء حرف النفى لسلوك طريق الكناية فى رد دعواهم الباطلة ليفيد ردما اثبتوه لانفسهم على ابلغ وجه (لان اخراج ذواتهم من عداد المؤمنين) من غير تقييد بالزمان والمفعول مع افادة الجملة الاسمية العموم فى النفى (ابلغ من نفى الايمان عنهم فى ماضى الزمان) اذاخراجهم عن الصلاحية للايمان وعن التمكن له ابلغ عن سلب الايمان عنهم بدون سلب الاستعداد له نظيره ماذكره ائمة الاصول من ان نفى الحل عن ذات الشئ اشد مبالغة من نفى حل التناول له مع كون الشئ باقيا على اباحته فى ذاته فذكر الملزوم واريد اللازم اذنفى كونهم معدودين من زمرة المؤمنين مستلزم لنفى الايمان عنهم وهو المختار فى الكناية ٣ واماقلنا فذكر الملزوم الخ فان كون الايمان ثابتا لهم مستلزم لكونهم معدودين من طائفة المؤمنين ونفى اللازم مستلزم لنفى الملزوم فذكر نفى الملزوم

٢ اذالقصر حقيقى اضافى هواماقصر قلب اوافراد اوتعيين فلا يناسب هنا واحد منها

٣ قال الامام نظيره ان من قال فلان ناظر فى المسئلة الفلانية فان قلت انه لم يناظر فيها فقد كذبته واما لوقلت انه ليس من المناظرين فقد بالغت فى تكذيبه يعنى انه ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا هنا انتهى ان اراد انهما سواء معنى لم يصح وان اراد انه يشبهه وان لم يكن منه صح ومن لم يتنبه له اورده هنا فتدبر

٢٢ قوله وثنى باضدادهم الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا لان المنافقين غيرداخلين فى سلك ماحضى الكفر ظاهرا وباطنا ان اظهار الكفر معتبر فى مفهوم المذكورين ثانيا على مافسره هو وصاحب الكشاف فيكون مثل ان يقال الجسم النامى اماغير حيوان اوحيوان صاهل ومن الحيوان الصاهل من هو حيوان ناطق وهذا كما ترى لاصحة فيه وفيه الحيثية الذى ذكره لايجديه نفعا لان هذا كان يقال فى المثال المذكور والحيوان الناطق من حيث انه حيوان داخل فى الحيوان الصاهل ولايخفى مافيه من ركاكة المعنى **قوله** فعلى هذا تكون الآية الكريمة تقسيما للقسم الثانى اى فعلى ان تكون اللام فى الناس للعهد يكون قوله عزوجل ومن الناس من يقول الآية تقسيما للقسم الثانى وهو الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا وفيه مافيه من ركاكة المعنى المشار اليها آنفا لعدم صدق المقسم على القسم هذا مع وجوب صدق الجنس على النوع والمقسم على القسم

قوله واختصاص الايمان بالله وباليوم الآخر تخصيص لما هوالمقصود الاعظم من الايمان وهوالتصديق بوجود صانع يبدئ ويعيد واليه يرجع الامر كله وانه كما بدا الكائنات يعيدها فى اليوم الآخر ويجازى المكلفين على حسب اعمالهم فيه ويدخل فى الايمان بالله الايمان بصفاته الكمالية من الثبوتيات بامرها والسلبيات برمتها ومعرفة الصانع تعالى اجل المعارف واعظمها ويدخل فى الايمان باليوم الآخر الايمان بوقوع الاعادة والمجازاة الاخروية على الاعمال فى ذلك اليوم والعلم بالاعادة فى اليوم الآخر والعلم بثبوت المجازاة فيه انمايستفادان من جهة الوحى الوارد على الانبياء صلوات الله عليهم ويندرج فيه تصديق النبى الذى هوسبب لنيل السعادة الباقية والبهجة السرمدية

قوله ولهذا المعنى كان الايمان بالله واليوم الآخر مقصودا اعظم من الايمان

قوله وادعاء بانهم احتازوا الايمان من جانبيه احتاز من الحوز وهوالجمع وكل من ضم الى نفسه شيئا فقدحازه حوزا واحتازه ايضا ومعنى احتيازهم له من جانبيه انهم احاطوا باوله واخره فى زعمهم

هنا و اريد نفى اللازم كناية ولا ريب فى ان الكناية لكونها طريق برهان ابلغ من التصريح لانها كايراد شئ مع بينة اذا انتفاء اللازم اعدل شاهد على انتفاء الملزوم كانه قيل فى ردهم وما آمنوا لكونهم خارجين عن صلاحية الايمان وعن زمرة اهل الايقان فانى لهم ثبوت الاذعان فهذا الرد مطابق لقولهم فى التصريح بالشان واما الاشكال بان هذا انما يصح لو قيل وماهم من المؤمنين فسخيف جدا فان نفى فاعليتهم يستلزم نفى صدور الفعل عنهم على ابلغ وجه كما عرفته وهذا يستلزم عدم كونهم معدودين من المؤمنين ولا مدخل فى ذلك كون الوصف مجرورا بالباء او بمن بل الجر بالباء اعون شئ فى المراد كما اشار اليه بقوله (ولذلك اكد النفى بالباء) اى ولقصد التأكيد والمبالغة فى التكذيب اذ زيادة الباء فى خبر ما المشبهة بليس لتأكيد الحكم (واطلق الايمان) عطف على قوله اكد اى ولذلك اطلق الايمان عما قيدوه من الايمان بالله واليوم الآخر اذ نفى المطلق لعمومه مستلزم لنفى المقيد ولذا قال (على معنى انهم ليسوا من الايمان فى شئ) ثم قال (ويحتمل ان يقيد بما قيدوا به) فيكون المفعول به محذوفا بقرينة كونه جوابا واما فى الاول فاما ان ينزل منزلة اللازم كما هو الظاهر الموافق لما ذكرنا من ان المراد اخراجهم عن قابلية الايمان او المفعول المحذوف يعتبر عاما مع الاختصار قوله (لانه جوابه) ورعاية المطابقة لما قبله يقتضى التقييد سواء كان فى الحكاية او المحكى وسواء كان المراد به العموم او الخصوص فان الايمان بالله واليوم الآخر مقيد بحسب الظاهر وهذا مراد المصنف لا التقييد به احترازا عما سواهما و بالجملة اريد بهما ما اريد بهما فى قوله آمنا بالله و باليوم الآخر وقيل الظاهر المطابق لما فى الكشاف انه ابتدأ كلام لفائدة مستقلة ويجوز تعلقه بقوله واذ لك الخ ولا يخفى ان المعنى الثانى هو المتبادر من كلام المص وانسب بالمقام * قوله (والآية تدل على ان من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد لم يكن مؤمنا لان من تفوه بالشهادتين فارغ القلب عما يوافقه او ينافيه لم يكن مؤمنا) اراد به الرد على ابى منصور الماتريدى حيث قال فى التأويلات الآية اخبار منهم انهم قالوا ذلك بالسنتهم قولا واظهروا خلاف ما فى قلوبهم فاخبر الله تعالى نبيه عليه السلام انهم ليسوا مؤمنين اى بمصدقين بقلوبهم فهذه الآية ونحوها تنهض على الكرامية لانهم يقولون الايمان قول باللسان دون التصديق فاخبر الله تعالى عن جملة المنافقين انهم ليسوا بمؤمنين اى لم يأتوا بالتصديق وهذا يدل على ان الايمان تصديق بالقلب والكرامية يقولون بل هم مؤمنون فرده المصنف بقوله والآية تدل الى قوله والخلاف مع الكرامية فى الثانى فلا ينهض حجة عليهم نقل فى اواخر المواقف وايمان المنافق مع كفره كايمان الانبياء عليهم السلام وفى شرحه لاستواء الجميع فى ذلك الايمان نقله عن الكرامية فالآية الكريمة تنهض حجة عليهم فالقول قول شيخنا ابى منصور الماتريدى رحمه الله تعالى ونقل الامام عنهم ان المنافق عندهم مؤمن ومن مذهبهم ان الايمان لا يلزم ان يكون منجيا من العذاب المخلد انتهى فحينئذ لا ثمرة فى الخلاف ٢ بيننا وبينهم اذ المنافق مخلد فى النار عندنا وعندهم واحكام الاسلام كرفع الجزية عنهم والصلوة على موتاهم قبل ورود النهى وغير ذلك جارية عليهم عندنا وعندهم والفرق بان المنافق عندهم مؤمن فى الدنيا حقيقة وعندنا مؤمن لغة لا حقيقة قليل الجدوى قال بعض ٣ الافاضل انه يطلق على الاقرار باللسان الايمان عند اهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان وهو الاقرار فان امارة الامور الخفية كافية فى صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان ونحوهما انتهى اى ليس المراد بقوله يسمى مؤمنا لغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله اللغوى بل المراد انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الايمان الذى هو التصديق القلبى كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما اعنى الآثار اللازمة للغضب والفرح وان لم يكن المدلول متحققا لجواز تخلف المدلول عن الامارة (واما الكرامية فزعموا ان اطلاق المؤمن على المقر باللسان وحده على الحقيقة ولذا قيل انه لو استدل بها على ان مدلول الايمان التصديق القلبى دون اللسانى حيث نفى عن المنافقين الايمان لانتفاء التصديق القلبى مع اقرارهم باللسان لتم الرد على الكرامية فى ادعائهم ان الاقرار اللسانى مسمى الايمان ظاهرا انتهى وقد عرفت كون الرد تاما بما نقلنا عن المواقف وشرحه فلا حاجة الى توجيه فيه اشعار بتسليم ما ذكره المصنف بقوله لان من تفوه بالشهادتين اى الآية لا تدل على ذلك لكنه لم يكن مؤمنا عندنا اذ المعرفة والتصديق بالاختيار شرط فى الايمان عندنا دون عند الكرامية بل المعرفة بدون الاذعان والقبول ليس بايمان ولا يخفى عليك ان عدم ايمان المنافقين

٢ فان قيل ان الكرامية ذهبوا الى ان الايمان الاقرار باللسان بشرط ان لا يخالفه قلبه فيكون فارغ القلب عما يوافقه او ينافيه مؤمنا عندهم ولا يكون مؤمنا عندنا فثمرة الاختلاف متحققة فيه قلنا الكلام فى كون المنافق مؤمنا عندهم لا عندنا سعد (٣ خيالى)

قوله وايذان بانهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه فكيف بما يقصدون به النفاق قال صاحب الكشاف اختصاصهما بالذكر كشف عن افراطهم فى الخبث وتماديهم فى الدعاوة لان القوم كانوا يهودا وايمان اليهود بالله ليس بايمان لقولهم عزير ابن الله وكذا ايمانهم باليوم الآخر لانهم يعتقدونه على خلاف صفته فكان قولهم امنا بالله واليوم الآخر خبثا مضاعفا وكفرا موجها لان قولهم هذا لو صدر عنهم لا على وجه النفاق وعقيدتهم عقيدتهم فهو كفر لا ايمان فاذا قالوه على وجه النفاق خديعة للمسلمين واستهزاء بهم وارووهم انهم مثلهم فى الايمان الحقيق كان خبثا الى خبث وكفرا الى كفر وايضا قد اوهموا فى هذا المقال انهم احتازوا الايمان من جانبيه واكتنفوه من قطريه واحاطوا باوله واخره اى اذا قالوه على وجه النفاق كان خبثا مضاعفا مع ايهام انهم احاطوا بالايمان من جانبيه الدعارة خبث وفجور يقال رجل داعر اى خبيث فاجر كذا فى الاساس ومعنى كون كفرهم هذا كفرا موجها كونه ذا وجهين يقال كساء موجه اى له وجهان ومعنى قوله اكتنفوا احاطوا به من كل جانب معنى او هموا انفسهم آمنوا بالمبدأ والمعاد على ماهما عليه وذلك يتناول الايمان كله قال القاشانى فى تفسير الآية افتتح سبحانه وتعالى بذكر المؤمنين المخلصين الذين واطأت قلوبهم السنتهم ووافق سرهم علنهم وفعلهم قولهم ثم ثنى بذكر المعاندين المردة المخالفين اياهم ظاهرا و باطنا ثم ثلث بالمنافقين الذين اظهروا خلاف ما بطنواهم الذين قال الله تعالى فيهم مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء وكانوا ابغض الكفرة اليه وامقتهم عنده لاستعدادهم للاهتداء وامكان قبولهم لذلك بنور هدايتهم الاصلية مع بقائهم على الكفر وخلطهم بالكفر تمويها وتلبيسا واستهزاء وخداعا ولذلك وصف عذابهم بالاليم لمنافاة نور استعدادهم لما رسخ فيهم من الرذايل والسيئات والصفات الظلمانية فكان ادراكهم لذلك اشدا يلاما وعذابهم اقوى وانكى وان كان عذاب الاولين لشدة حجابهم وغاية بعدهم من النور اعظم لعدم منافاة ذواتهم لصفاتهم وضعف ادراكهم لذلك فلم يحسوا بالالم بخلاف هؤلاء و كونهم فى الدرك الاسفل من النار اشارة الى غاية بعد مقامهم وحالهم عن فطرتهم الاصلية بخلاف الاولين الذين ناسبت صفاتهم ذواتهم والاقتصاد فى وصف ٢٢

لعدم ايمان قلوبهم كما قال الله تعالى • آمنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم • الآية ولم يقل و كذبت قلوبهم فالآية كما تدل على عدم ايمان المنافق تدل على عدم ايمان الخالى عن النقيضين لاشتراكهما فى العلة وهى عدم التصديق القلبى سواء كان بسبب الانكار والتكذيب او بسبب الخلو عن النقيضين اذ الاعتبار عدم تحقق التصديق كما دل عليه النصوص غايته ان دلالتها على عدم ايمان المنافق بالعبارة وعلى عدم ايمان فارغ القلب بالاشارة لكون الاول مسوقا له دون الثانى والقول بان كفر المنافق يجوز ان يكون كفرا لكونه تكذيبا لما يجب التصديق به وانكارا له ضعيف لانه مع عدم موافقة ما استفيد من قوله تعالى • ولم تؤمن قلوبهم • من ان منشأ كفرهم انتفاء التصديق يشكل عليه اثبات كفر خالى الذهن مع ان القائل ممن ذهب الى كفره * قوله (مع الكرامية فى الثانى) فرقة من الفرق الضالة ومعدودة من المشبهة اذ اعتقادهم ان الله تعالى على العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول وغير ذلك من ترهات الكرامية بكسر الكاف وتخفيف الراء طائفة منسوبة الى محمد بن الكرام ٢ وفى شرح النخبة بتشديد الراء على اللغة المشهورة وفى القاموس ضبط بفتح الكاف وتشديد الراء ٣ * قوله (فلا ينهض حجة) نقل فى آخر المواقف ان الكرامية قالوا وايمان المنافق مع كفره كايمان الانبياء عليهم السلام لاستواء الجميع فى ذلك الايمان ونقل عنهم ايضا انهم قالوا من اضمر الكفر واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود فى النار انتهى فعلم ان الآية حجة (عليهم) والقول بان حكمهم بايمان من اضمر الكفر واظهر الايمان عند الشرع لا ينافى اشتراط الخلو فى كونه مؤمنا بينه وبين الله تعالى ولهذا حكموا باستحقاقه النار انتهى ضعيف لانه ان اراد بالايمان عند الشرع الايمان فى الدنيا فما ذكره مسلم لكن لا يفيده اذ المعتبر الايمان الشرعى المعتبر فى الدارين وان اراد الايمان المعتبر فى الشرع مطلقا وفى الدارين فما ذكره ممنوع وقيل ان المصنف دقق النظر فى مذهبهم فرأى ان المنافق مخلد فى النار عندنا وعندهم واما فى الدنيا فاحكام الاسلام جارية عليهم عندنا وعندهم فليس بيننا وبينهم اختلاف الا فيمن تلفظ بالشهادتين فارغ القلب عن النفى والاثبات فعندهم مؤمن ناج وعندنا ليس بمؤمن انتهى وضعفه ظاهر مما ذكرناه من انهم قالوا وايمان المنافق مع كفره كايمان الانبياء كما صرح به فى آخر المواقف وقد نقل الامام كغيره ان المنافق عندهم ايضا فعلم ان الاختلاف ليس منحصرا فيمن تلفظ بالشهادتين فارغ القلب الخ لما زعمه فالآية حجة عليهم ولو سلم انحصاره فيما ذكره فهى حجة عليهم ايضا لما بينا سابقا من ان الآية كما تدل على عدم ايمان المنافق بعبارته تدل على عدم ايمان الخالى عن النقيضين باشارته لاشتراكهما فى العلة اعنى انتفاء التصديق القلبى ومعنى قوله فلا تنهض اى لا تقوم حجة على الكرامية لعدم قيامها فى محل الخلاف على ما اختاره المصنف وقد عرفت ما فيه وما عليه ٢٢ * قوله (الخدع) بفتح الخاء ٤ وكسرها كذا فى النسخ التى عندنا بغير الف وفى بعضها بالالف وهو الموافق لما فى النظم ولقوله والمخادعة الخ وسر الاول ان المشهور المتداول بيان معنى الثلاثى دون المزيدات وقيل والخداع والخدع بمعنى فيكون الخداع من الثلاثى ايضا دون المفاعلة وهو الظاهر وفى المصباح خدعته خدعا والخدع بالكسر الاسم منه يعنى انه اسم مصدر بمعناه والخديعة مثله لكن كونه مصدرا هو الاولى * قوله (ان توهم غيرك) بامارات ومخائل خلاف ما تخفيه فى ضميرك وغيره من سائر المخفيات كوراء الحجاب من المكروه بالنظر الى غيرك وان كان فيه نفعا فى نفسه اذ المراد بالغير ليس جميع الاغيار فكم من شئ يكون ضرا بالنسبة الى شخص ونفعا بالنسبة الى آخر لا سيما بالقياس الى الخادع فعلم ان ما فى الكشاف من قوله ان يوهم صاحبه اولى مما وقع فى هذا الكتاب لكن قوله (خلاف ما تخفيه) احسن من قول الكشاف خلاف ما يريده (من المكروه) * قوله (لتنزله عما هو فيه) مضارع مخاطب من التنزيل كما هو الظاهر او من الانزال والمراد اما استنزاله عن مطلوبه الذى هو غير حاصل لكنه (وبصدده) ٥ اى قرب الحاصل او استنزاله عن تدبيره فى التحفظ منه وهذا هو المناسب للمقام وفى بعض النسخ لتزله ومن الازلال اى لتمنعه وتسقطه عن الرأى الذى تمسك به فى الحفظ والخلاص عنه وهو الاولى مما قيل اى تذهبه وتمنعه عن مطلوبه الحاصل بل لا وجه له هنا ولم يقل وتنزله عطفا على قوله توهم لان المعتبر فى الخدع الايهام المذكور المعلل بالانزال لا الازلال بالفعل ٦ وايصال المكروه فانه فى وسع الخادع غايته انه قد يترتب عليه ايصال المكروه وقد لا يترتب و يؤيده قوله تعالى • ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين • وقوله تعالى • انهم يكيدون كيدا • الآية والمكر والخدع والكيد بمعنى واحد فقوله قدس سره

٢ لان اباه يحفظ الكرم ويقال لحافظه كرام سعد
٣ قال المطرزى اخبرنى الثقات انه بفتح الكاف وتخفيف الراء بزنة حذام سعد
٤ هذا التفسير فى عرف العامة سعد
٥ اشارت ان صدد بفتحتين بمعنى القرب يقال هو بصدد كذا اذا تصدى لفعله وقرب من تناوله سعد
٦ فيه رد على من قال لان المعتبر فى معنى الخدع الازلال بالفعل سعد
٢٢ الكفار على الطرف المطبوع على قلوبهم على اثنين والاطناب فى وصف المنافقين فى ثلاث عشر اية للاضراب عن اولئك صفحا اذ لا ينجع فيهم الكلام ولا يجدى عليهم الخطاب فقد ينجع فيها التوبيخ والتعيير وعسى ان يرتدعوا بالتشنيع عليهم وتفظيع شانهم وسيرتهم وتهجين عادتهم وخبث نيتهم و سريرتهم وينبهوا تقبيح صورة حالهم وتفضيحهم بالتمثيل بهم و بطريقتهم فتلين قلوبهم وتنقاد نفوسهم وتتزكى بواطنهم وتضمحل رذايلهم فيرجعون عما هم عليه ويصيرون من المستثنين فى قوله تعالى الا الذين تابوا واصلحوا واعتصموا بالله واخلصوا دينهم لله فاولئك مع المؤمنين وسوف يؤتى الله المؤمنين اجرا عظيما ثم قال فى التأويلات الفريق الثانى من الاشقياء سلب عنهم الايمان مع اظهارهم لذلك لان محل الايمان هو القلب لا اللسان والجوارح ولهذا قال الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقال النبى صلى الله عليه وسلم ان الله ينظر الى قلوبكم ونياتكم ولا ينظر الى صوركم واعمالكم ادعوا على التوحيد والمعاد الذين هما اصل الدين واساسه اى لسنا من المشركين المحجوبين عن الحق ولا من اهل الكتاب المحجوبين عن الدين والمعاد لان اعتقاد اهل الكتاب فى باب المعاد ليس مطابقا للحق والمراد باليوم الاخر هو الامتداد السرمدى الذى وراء الزمان وهو نسبة الثابت الى الثابت وقدمر ان الكفر هو الستر والحجاب والحجاب اما عن الحق كالمشركين واما عن الدين كما لاهل الكتاب والمحجوب عن الحق محجوب عن الدين الذى هو طريق الوصول اليه ضرورة واما المحجوب عن الدين فقد لا يحجب عن الحق فهؤلاء ادعوا رفع الحجابين معا فكذبوا بسبب الايمان عن ذواتهم المستلزم لانتفاء كونهم من اهل الكتاب حقيقة لفساد عقيدتهم فى باب التوحيد ايضا

قوله وعقيدتهم عقيدتهم جملة وقعت حالا من فاعل صدر اى لو صدر هذا القول منهم وهو قولهم امنا بالله وباليوم الآخر على وجه الجد لا على وجه الخدع والحال ان عقيدتهم عند صدور ٢٢

هوان يوهم صاحبه خلاف ما يريده من المكروه و يصيبه به اى يصيب الخادع صاحبه بالمكروه بناء على الاغلب والمصنف زاد قوله لتنزله تبعا للراغب على الكشاف فقيل انه اشارة الى ان ما فى الكشاف غير جامع وقال الطيبى لعل قوله من المكروه يشمل التخلص منه لان العدو يكره خلاص عدوه كذا قيل والظاهر ان اشتمال التعريف على العلة الغائية ليس بلازم والمكروه مذكور فيهما وشمول التخلص منه متحقق فيهما فتفسير الكشاف عدم كونه غير جامع ليس بظاهر فليبين ذلك حتى نتكلم عليه وفى بعض النسخ بصدده هكذا صححه المحشيون وهو المناسب للمقام وفى بعضها عما هو بصدده * **قوله** (من قولهم خدع الضب اذا توارى فى جحره) اى ما ذكر معنى عرفى له اخذ من احد هذين القولين لمناسبة بينهما اما الاول فلان فى المعنى العرفى اعتبر التوارى والاخفاء كما فى اللغة واما الثانى فلان فى المعنى العرفى اعتبر الايهام خلاف ما يخفيه وعمل خلاف ما اوهمه فظهر ان المناسبة بين المعنى العرفى والمعنى الثانى اللغوى اتم منها فى المعنى الثانى فلو قدمه بل لو اكتفى به لكان احرى واولى قوله فى جحره بتقديم الجيم المضمومة على الحاء المهملة الساكنة نفقة فى الارض منفذا ينفذ منه الى جوف الارض (وضب خادع) تفنن فى البيان حيث بين اولا بالماضى وثانيا باسم الفاعل وهذا من دأب ارباب اللغة (وخدع) بفتح وكسر مبالغة خادع والمبالغة فى مثل هذا بحسب الكيف ويحتمل الكم (اذا اوهم الحارش اقباله عليه ثم خرج من باب آخر) اى صياد الضب خاصة اى اوقع الضب فى وهم الحارش باخراج ذنبه مثلا وهذا نظير ان توهم غيرك وصاحبك الخ ثم خرج من باب آخر لتعدد منافذه وهذا ايصال المكروه الى الصياد لحرمان مطلوبه وهذا الايهام يتحقق فى الحيوان غير مختص بالانسان ولمحافظة هذه المناسبة اختير ان توهم فى المعنى العرفى دون ان تشعر وتعلم مثلا و يظن ان المعنى اللغوى والثانى متحد مع العرفى وليس كذلك اذ اللغوى مختص بالضب فالنقل الى المعنى المجازى نقل عن الراغب خدع الضب استتر فى جحره واستعمال ذلك فيه لما اعتقدوا الخ من انه يعد عقربا يلدغ من يدخل يده فى جحره حتى قيل العقرب بواب الضب وحاجبه ولاعتقاد الخديعة فيه قيل اخدع من ضب * **قوله** (واصله الاخفاء) يعنى ان معنى الخداع لغة ما مر واصل معناه بحسب الاشتقاق ما ذكر وهو الاخفاء لاعتباره فى اكثر معانيه فان الضب يخفى مخرجه والمنافق يخفى اعتقاده ومقصده وكلام الراغب يوهم ان اصل معناه التلون وما ذكره المصنف اوفق لمعناه اللغوى * **قوله** (ومنه) اى مما اخذ من الخدع بمعنى الاخفاء (المخدع للخزانة) بتثليث الميم وفتح الدال كما نقل عن المصباح وهو ما يخزن فيه المال و يحفظ وانما سميت الخزانة مخدعا لاخفاء المتاع فيه الخزانة بكسر الخاء ومن اطائف بعض الظرفاء الخزانة لا يفتح والطف من ذلك ما قاله العلامة الشيرازى فى شرح المفتاح العشير بكسر العين الغبار رد لا يفتح فيه العين وما نقل عن الراغب من ان المخدع بيت فى بيت كان يأتيه جعله خادعا لمن رام تناول ما فيه يوهم ان المخدع مأخوذ من الخدع بمعنى اللغوى لا من الاخفاء والمصنف لم يرض به فقال ومنه اى من الخدع بمعنى الاخفاء ردا عليه (والاخدعان) بفتح الهمزة تثنية اخدع (لعرقين خفيين فى العنق) وهما عرقان فى جانبى العنق وشعبة من الوريد ولخفائهما قيل اخدعان فهو مأخوذ من الخدع بمعنى الاخفاء وهو مقتضى كلامه حيث عطفه على المخدع وقيل هما يخفيان ويظهران فلذا توهم فيهما الخداع فسميا بذلك فحينئذ يكونان مأخوذين من الخدع بمعنى اللغوى وهو وجه جيد ٢ لكن لا يلائم كلام المصنف * **قوله** (والمخادعة تكون بين اثنين) اذ المفاعلة يقتضى ان يفعل كل احد بالآخر مثل ما يفعل به بحيث يكون احدهما فاعلا صريحا والآخر مفعولا صريحا و يجئ العكس ضمنا فيكون كل من المخادعين مخدوعا لصاحبه وهذا المعنى الحقيقى ليس بمتصور هنا ومن هذا حاول توجيهه فقال وخداعهم مع الله تعالى * **قوله** (وخداعهم مع الله ليس على ظاهره) اذ لا يخفى على احد ان خدعة المنافقين له تعالى مستحيل جدا واما خدعة الله تعالى لهم على حقيقته فلانه قبيح عند المعتزلة بناء على اصلهم الفاسد واما عندنا معاشر اهل السنة فلانه يمتنع نسبته اليه تعالى حقيقة لانه يوهم العجز لانه حيلة يجلب بها الى غيره مضرة وهو تعالى منزه عن ذلك وايضا قيل فى تفسير الخدع ان توهم غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه مع استشعار خوف او استحياء من الجهر ولا يخفى استحالته فى شانه تعالى قوله وخداعهم مع الله تعالى الاولى وخداعهم الله تعالى بلا ذكر لفظ مع اما اولا فلان المخادعة يتعدى بنفسه واما ثانيا فلان مع يدخل فى المتبوع فى الاغلب ولا يخلو عن سوء الايهام ولم يقل فخداعهم لانه ليس سببا لما قبله ولا مسببا عما قبله بل هو استيناف جواب سؤال مقدر فهو موقع الواو

٢ فان اخذه من المخدع بمعنى الاخفاء يرد عليه ظاهرا ان اكثر العروق مختف فليسم الاخدع ويجاب بان الاطراد ليس بلازم فى وجه التسمية منه

٢٢ هذا القول منهم جدا هو عقيدتهم التى كانوا عليها قبله فلم يكن هذا القول منهم ايمانا لان ايمانهم بالله ليس بايمان لقولهم عزير بن الله وكذا ايمانهم باليوم الآخر لانهم معتقدونه على خلاف صفته لاعتقادهم ان ليس فى الآخرة الا التلذذ بالنسيم والارواح العبقة وما شاكل ذلك واذا لم يكن قولهم هذا حين صدوره عنهم لا على وجه الخداع ايمانا فكيف يكون ذلك منهم ايمانا اذ قالوا على وجه الخداع للمسلمين والاستهزاء بهم

قوله وفى تكرير الباء يعنى لا حاجة الى تكرير الجار فى العطف على المظهر فلو قيل من يقول امنا بالله واليوم الآخر صح بخلاف العطف على المضمر المجرور فانه يجب فيه اعادة الجار فى المعطوف نحو مررت به وبعمرو ولا يصح وعمرو فلا بد فى اعادة الجار هنا من نكتة تدعو اليها وتلك النكتة هى ايهام الاستقلال والاستحكام

قوله ويقال بمعنى المقول اى يطلق القول ويراد به المقول والمعنى المتصور فى العقل والرأى والمذهب مجازا حقيقة التلفظ بما يفيد اى بما يفيد فائدة تامة احترز به عن التلفظ بما لا يفيد كالفاظ المهملة فانها لا تفيد معنى وعن التلفظ بما يفيد لكن لا يفيد فائدة تامة كالكلمات المفردة والمركبات الناقصة والاولى ان يعمم ما يفيده لصحة قولك قال فلان غلام زيد وقال الحيوان الناطق وقولهم فى قيود التعريفات قوله هذا لاخراج الشئ الفلانى مشيرا الى كلمة واحدة من كلمات التعريف والى مركب ناقص من الفاظه اللهم الا ان يصار فى امثال هذه الى المجاز

قوله ونفى ما انتحلوا من قولهم انتحل فلان شعرا اى نسب شعر غيره الى نفسه فى الاساس يقال شعر انتحله غيره وانتحل غيره شعره اذا ادعاه لنفسه

قوله والمراد باليوم الاخر الخ يعنى ان اليوم هنا بمعنى الوقت ليلا كان او نهارا طويلا كان او قصيرا فاما ان يعبر به عن الوقت الذى لا حد ولا انقضاء له وبازائه الوقت الذى له حد وانقضاء او عن الوقت المحدود وهو من اول الحشر الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار

قوله وكان اصله وما آمنوا يعنى وقع هذا الكلام رد القولهم آمنا بالله واليوم الاخر وقولهم هذا انما هو فى شان الفعل واحداث الايمان لا فى شان الفاعل وفى انهم فاعلون ذلك لا غيرهم حتى يجئ الرد بذكر شان الفاعل فكان الانسب بحسب الظاهر ان يقال فى الرد عليهم وما آمنوا لقيابل قولهم امنا بالله لكن غير الكلام عن سننه الظاهرة وعكس مبالغة ٢٢

* **قوله** (لانه لا يخفى عليه خافية) علة لكون الله لا يخدع اى لانه تعالى عالم بالخفيات يعلم الاشياء قبل وقوعها كلية كانت او جزئية بتعلق قديم بانها ستوجد و يعلم بعد وقوعها بتعلق حادث بانها وجدت الآن او قبل فاذا كان الامر كذلك فكيف يخدعه احد ما تحت قدرته القاهرة وارادته العلية ولذا نقل عن شرح التأويلات لا احد يقصد مخادعة الله تعالى مع اقراره بانه خالقه ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله﴾ الآية وقول صاحب الكشاف والثانى اى والجواب الثانى من الاربعة ان هذا ترجمة عن معتقدهم وظنهم ان الله تعالى ممن يصح خداعه الى آخر ما قاله ضعيف جدا لما مر من نقل شرح التأويلات لا احد يقصد مخادعة الله تعالى الخ والمنافقون معترفون بربهم و يعرفون انه تعالى يعلم الاشياء كلها لكونهم من اهل الكتاب خصوصا احبارهم ٢ وهم فى الحقيقة اشرارهم وكون ايمانهم كلا ايمان لاعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد كما مر تفصيله لا لعدم عرفانهم بالله وصفاته فيبعد عن مثلهم تجويز ان يكون الله فى زعمه مخدوعا ومصابا بالمكروه من وجه خفى وتجويز ان يدلس على عباده ويخدعهم كما زعمه الزمخشرى والتعرض لقول ٢ الحكماء هنا من فضول الكلام وقول الزمخشرى ولا ان لذاته تعلقا بكل معلوم مذهب اعتزالى لاسناد العلم الى ذاته اشارة الى نفى صفة العلم * **قوله** (ولانهم لم يقصدوا خديعته) فانهم اذا علموا انه تعالى يمتنع خداعه لم يتصور ان يقصدوه اذ العاقل لا يقصد ما يمتنع وجوده ما لم يعرض له فرط الحيرة والدهشة كقول المشركين ربنا اخرجنا منها وقد تيقنوا بالخلود لفرط الحيرة وهنا ليس كذلك ولو قيل ان المنافقين لمشاهدتهم عزة المسلمين واستعلاء شانهم آنا فآنا وقعوا فى حيرة عظيمة ودهشة جسيمة فجوزوا ان يكون الله تعالى مخدوعا وخادعا لكان لما ذكره الزمخشرى وجه فى الجملة فيكون نظير قول ٣ الكافرين لكنه ركيك جدا ومن هذا اسقطه المصنف بل اشار الى سخافته بقوله ولانهم لم يقصدوا ولم يتعرض المص لدليل عدم كونه خادعا لكمال ظهوره وقد اوضحناه آنفا * **قوله** (بل المراد اما مخادعة رسوله عليه السلام على حذف المضاف) اشار به الى ان المجاز اللغوى غير جائز هنا فهو اما مجاز فى الحذف او مجاز فى النسبة الايقاعية وهذا هو المراد بقوله (او على ان معاملة الرسول عليه السلام معاملة الله) لا بان يطلق مجازا لفظ الجلال على الرسول عليه السلام لما عرفت من عدم صحته وجريان المجاز العقلى فى النسبة الايقاعية بل الاضافية مما صرح به النحرير فى المطول والظاهر من كلامه ان الخداع محقق من جانب الرسول عليه السلام والمؤمنين كما انه محقق من المنافقين ولا ضير فى التزامه اذ لا مانع من صدوره من الرسول عليه السلام والمؤمنين باغفالهم وايهامهم خلاف ما يريدون من المكروه لكن لما كان خداع المنافقين للافساد وهيجان الحروب والفتن بين العباد رد الله تعالى عليهم بقوله ﴿وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون﴾ بخلاف خداع المسلمين فانه صلاح واصلاح فى الحقيقة ومن هذا ورد فى الحديث الحرب خدعة ويحتمل ان يكون الخداع مجازا فى جانب المؤمنين حقيقة من المنافقين لان المصنف ممن يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز واما جعلهما مجازا منهما فلا يلائمه قوله واما ان صورة صنيعهم وكذا لا يحسن جعله بمعنى يخدعون لقوله ويحتمل ان يراد الخ * **قوله** (من حيث انه خليفته) بيان للملابسة عليها بدون صحة المجاز العقلى لكن الملابسة المعتبرة فى المجاز العقلى على ما ثبت فى كتب المعانى تحققها هنا خفى فليتدبر ٤ (كما قال الله تعالى ﴿من يطع الرسول فقد اطاع الله﴾) تأييد لكون معاملة الرسول حقيقة معاملة الله مجازا هذا مقتضى كلامه ولا يخفى ما فيه لان اطاعة الرسول اطاعة الله تعالى حقيقة فى الوجود الخارجى وان كان غيره بحسب المفهوم والعطف فى قوله تعالى ﴿اطيعوا الله واطيعوا الرسول﴾ بناء على تغاير المفهوم الذى كاف فى صحة العطف صرح به صاحب التوضيح فى بحث الاجماع بخلاف المخادعة فان خداع الرسول ليس خداع الله حقيقة فى الوجود الخارجى فالتأييد المذكور منظور فيه والقول بان كل ما يتعلق بالرسول عليه السلام عائد فى الآخر الى الله تعالى والى دينه ليس بشئ اذ مثل الخداع والمحاربة لا شك فى عدم عوده الى الله تعالى فى الوجود الخارجى وانما صح ايقاعه عليه تعالى للملابسة مجازا عقليا فاين الثرى من الثريا والقول بان التشبيه باعتبار ظاهر المشبه وهو ادعاء الاتحاد بينهما مما لغة ضعيف اذ لا بد فى التشبيه من اشتراك الطرفين فى وجه الشبه وهنا ليس كذلك فلا تغفل * **قوله** (﴿ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله﴾) مبايعة الرسول عليه السلام ليست مبايعة الله تعالى فى الوجود الخارجى حقيقة فايقاعها عليه تعالى مجاز عقلى وبهذا الاعتبار يصح التشبيه بلا تكلف ولو اكتفى به لكان اظهر واما كون مبايعة الرسول عليه السلام اطاعة له بطريق

٢ وكون المرض عاما للالم لان الالم مرض حقيقة عند اهل اللغة وكونه عرضا لامرضا من تدقيق الاطباء على انهم يطلقونه على ذلك قالوا الصداع الم الرأس كذا قال السالكوتى منه

٢ بقوله فان قلت الحكماء ذهبوا الى ان علم الله لا يتعلق بالجزئيات قلت الحكماء لا يقولون بهذا كما نص عليه الطوسى انتهى واعتبارهم قولهم الفاسد فى العلوم الشرعية لا سيما فى كلام الله تعالى مما يجب الاحتراز عنه منه

٣ وهو قولهم والله ربنا ما كنا مشركين وقولهم ربنا اخرجنا منها علمهم بامتناع ذلك فاذا جاز للعاقل ان يقصد ما يمتنع وجوده مع علمه بالامتناع فى ذلك جاز ايضا ان يقصد المنافقون ما علموا امتناع وجوده لفرط الحيرة كما بيناه اذ المرض المشار اليه فى قوله تعالى ﴿فى قلوبهم مرض﴾ الآية لما استولى على قلوبهم وعقولهم وغلب الوهم عليهم جوزوا ذلك حقيقة وبذلك يتم توجيه الزمخشرى منه

٤ قيل لعل هذا مبنى على ما ذهب اليه صاحب الكشاف مخالف للجمهور من ان العلاقة فى المجاز العقلى يكفى فيها مجرد الملابسة للفاعل اى ملابسة كانت كما صرح به الفاضل عصام الدين فى قوله تعالى ﴿فما ربحت تجارتهم﴾ الآية منه

٢٢ فى تكذيبهم وتلخيصه ان تركيب وما هم بمؤمنين وان دل على الاختصاص لكن هنا معنى يأبى ان يحمل على الاختصاص لانه وارد فى انكار ما ادعوه من الفعل وهو احداث الايمان بنفيه عنهم رأسا وذلك ان المنافقين ادعوا انهم احتازوا الايمان بجانبيه واحاطوا باوله وآخره حيث خصوا ذكر الايمان بالله وباليوم الآخر وادعوا الاستحكام فيه والتأكيد مع ذلك حيث كرروا ذكر الباء وهم ما ادعوا انهم اختصوا بهما دون سائر الناس حتى ينكر عليهم دعوى الاختصاص فوجب التأويل وحمل الكلام على الكناية الايمائية ليفيد الكلام هنا ما اثبتوه هناك على ابلغ وجه وآكده ووجه المبالغة ان فى الكناية اثبات الشئ بالشاهد وتنوير الدعوى بالبرهان وهنا قد اخرجهم الكلام من كونهم فاعلين الايمان و يلزم من سلب الفاعلية سلب الفعل فتوسل الى سلب الفعل الذى هو المقصود الاصلى بسلب الفاعلية على سبيل الاسلوب الدال على اخراجهم من جملة المؤمنين فان الكلام لما دل على اخراج ذواتهم من ان يكونوا مؤمنين فقد دل بطريق الاستلزام على نفى ما ادعوه على سبيل البت والقطع فقوبل السلب بالسلب والتأكيد بالتأكيد الزائد على الاول حيث جئ الرد باسمية الجملة وتكرر الاسناد وزيادة الباء فى الخبر قال الطيبى هذا انما يصح لو قيل وما هم من المؤمنين اليس قوله ما هو بمؤمن مثل ما هو من المؤمنين لكن الاول ابلغ لانه نفى الاصل ٢٣

مخصوص فهو اطاعة لله تعالى بحسب الوجود الخارجى و بهذا الاعتبار لايصح التشبيه * **قوله** (واما ان صورة صنيعهم مع الله تعالى) ٢ بيان وجه آخر لذلك الخداع اى ان الكلام محمول على الاستعارة التمثيلية شبهت الهيئة المنتزعة من امور عديدة وهو اظهارهم الايمان والمودة والمجالسة مع اهل الايمان واستبطان الكفر والعداوة المفرطة بالهيئة المأخوذة من افعال الخادعين من حيث ان كلا منهما يخدع الآخر لجلب النفع لنفسه وايصال الضرر الى صاحبه من حيث لايحتسب وكذا الكلام فى صنيع الله تعالى وامتثال الرسول والمسلمين فالمخادعة من الله تعالى والرسول بهذا الطريق والاستعارة ليست مخادعة الرسول عليه السلام ويحتمل ان يكون استعارة تبعية فى يخادعون لكن قوله صورة صنيعهم وصورة صنيع المخادعين يلايم الاستعارة التمثيلية بل كالنص عليها ووجه كون صنيع الله تعالى اياهم كيدا وخداعا ان ظاهره احسان وباطنه خذلان ومن هذا يظهر وجه التشبيه قوله (من اظهار الايمان واستبطان الكفر) اى بالاقرار الدال على الايقان حين لقائهم المؤمنين والاستبطان اى الاخفاء فى الباطن بعدم ذكرهم اللفظ الدال على كفرهم ٣ بل بذكر مايدل على انتفائه وهذا معنى الاستبطان هنا والا فالكفر مستبطن فى ذاته لكونه فعلا قلبيا كالايمان * **قوله** (وصنع الله تعالى معهم من اجراء احكام المسلمين عليهم) من حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد ومشاركة المؤمنين فى المغانم والاحكام ٤ وهذا فى اول حالهم وبعد برهة من الزمان ظهر حالهم وفشا شانهم ودمرهم الله تعالى عن آخرهم كما سيجئ التفصيل فى قوله تعالى • مثلهم كمثل الذى استوقد نارا • الآية * **قوله** (وهم عنده اخبث الكفار واهل الدرك الاسفل من النار) لقوله تعالى • ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار • (استدراج لهم) والاستدراج الاستصعاد والاستنزال درجة بعد درجة هذا الخ اصل معناه والمراد هنا التقريب الى الهلاك قليلا قليلا وكان مشابها للاستصعاد اطلق الاستدراج عليه استعارة (وامتثال الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين امر الله تعالى فى اخفاء حالهم واجراء حكم الاسلام عليهم مجازاة لهم) مكافاة لهم (بمثل صنيعهم من اظهار الايمان الخ قوله صورة صنع الله خبران فى واما ان (صورة) صنيعهم اى كصورة (صنيع المخادعين) جمع مخادع او مثنى والمفاعلة على هذا المعنى مجازية او حقيقية من جهة الهيئة اذ معاملة الخداع من الجانبين ولم يذكر المصنف وجهين آخرين ذكرهما الزمخشرى الاول انه ترجمة عن معتقدهم وظنهم انه تعالى يصح خداعه وقد عرف انه لاوجه له فتركه اولى كذا قيل وقد عرفت توجيهه فتذكر والثانى انه من قبيل اعجبنى زيد وكرمه فيكون المعنى يخادعون الذين آمنوا بالله وفائدة هذه الطريقة قوة الاختصاص ولما كان المؤمنون من الله بمكان سلك بهم ذلك المسلك انتهى فذكر الله تعالى لمجرد التوطئة وليس لتعلق الخداع به كقوله تعالى • واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه • الآية وقوله تعالى • والله ورسوله احق ان يرضوه • الآية والنكتة فى ذلك ما اشار اليه الزمخشرى من قوة الاختصاص وقربهم منه تعالى حتى كأن الفعل المتعلق بهم تعلق به تعالى ومن هذا القبيل قوله تعالى • ان الذين يؤذون الله ورسوله • الآية وكذا الحال فى اعجبنى زيد وكرمه وعلمت زيدا فاضلا فان ذكر زيد توطئة وتنبيه على ان الكرم قد شاع والفضل قد شاع فيه وتمكن بحيث يصح ان يسند الاعجاب لكرمه وهو عطف تفسيرى او جرى مجرى التفسير وكذا الكلام فى علمت زيدا فاضلا واما قولك اعجبنى زيد كرمه على البدلية فليس فى هذه المرتبة فى افادة التلبس بينهما لدلالته على ان المقصود بالنسبة هو الثانى فقط وانما ذكر الاول سلوكا لطريقة الاجمال والتفصيل وفى صورة العطف قد دل بحسب الظاهر على قصد النسبة اليهما معا فيكون ادل على قوة التمكن كذا افاده قدس سره مع توضيح منا قوله لدلالته على ان المقصود بالنسبة هو الثانى فقط الخ اشارة الى دفع اعتراض بان فى بدل الاشتمال ان المبدل منه يدل على البدل اجمالا بحيث تصير النفس متشوقة فتكون الملابسة بينهما تامة ولا تكون بدون العطف وجه الدفع هو ان المقصود بالنسبة هو الثانى فقط فى البدل واما العطف فكلاهما مقصودان بحسب الظاهر كما اشار اليه وقد ذهل البعض عن ذلك واعترض به وهذا الوجه يحسن اعتباره هنا ولعله انما تركه لان الوجهين المذكورين كافيان فى تحقيق المقام وعادة المصنف كالزمخشرى ذكر اللطائف فى مواضع عديدة وقد اشار الى هذا الوجه الثانى الزمخشرى هنا فى قوله تعالى • واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه • فعلم ان تركه لعدم استقامة هذا الوجه كترك الوجه الاول * **قوله** (ويحتمل ان يراد) عطف على قوله والمخادعة اذ ما له يحتمل ان يراد (بيخادعون) معناه الظاهرى (يخدعون)

٢ هذه الجملة فى محل الرفع معطوفة على مخارعة الله تعالى ووجه ثالث من وجوه الاجوبة سعد

٣ لكن لامعنى لاستبطان الكفر بالنسبة الله تعالى تأمل سعد

٤ والاحكام كالصلوة عليهم فى موتهم ووقوف المسلمين حين دفنهم حتى نزل قوله تعالى • ولا تصل على احد منهم مات ابدا • الآية سعد

٢٣ الايمان والثانى نفى للكمال فحصل الجواب ان تقديم المسند اليه فى هذا التركيب ليس على نية التأخير حتى يفيد التقديم الاختصاص بل للابتداء ليفيد تقوى الحكم وان ذواتهم خارجة عن المؤمنين وذلك ابلغ فى نفى ما ادعوه وبعض الافاضل يوجه الجواب على ان يكون السؤال نفى المطابقة بين الجملتين اذ اثبات الايمان ورد بالجملة الفعلية ونفيه بالجملة الاسمية فلا تطابق بينهما واجيب بان الاسمية ابلغ من الفعلية لدلالتها على الثبات والدوام ويمكن ان تجرى الكلام على التخصيص بان يكون الكلام فى الموضعين فى شان الفاعل والقصر الواقع فى الثانى من باب قصر الافراد من حيث انهم ادعوا الشركة والموافقة للمسلمين فى الايمان بالله واليوم الآخر وان ايمانهم كايمانهم فقيل فى جوابهم وهم بمؤمنين على قصر الافراد لانهم ادعوا الشركة فى الايمان الحقيقى فردوا باختصاص المؤمنين به دونهم كقوله تعالى ويحلفون بالله انهم لمنكم وماهم منكم والمقام يساعد هذا التقرير دون الاول وذلك ان سياق الكلام لبيان خبث المنافقين ودعارتهم فاذ ادعوا رفع المخالفة من البين ارتفعت المنازعة وانما المنازعة بينهما فى هاتين المسئلتين وهما الايمان بالله والايمان باليوم الآخر اقوى من المنازعة فى سائر المسائل وادعاء حصولهما ادعاء ارتفاع المخالفة فكان اختصاصهما اهم من غيرهما الايرى الى قول الفقها الفلسفى اذا قال اشهد ان البارى تعالى علة الموجودات او مبدؤها اوسببها لم يكن ذلك ايمانا حتى يقر بانه سبحانه مخترع ماسواه ومحدثه بعد ان لم يكن ذكره شارح اللباب وانما يشبه هذا التركيب بقوله عز وجل • يريدون ان يخرجوا من النار وماهم بخارجين • منها فصحيح ولكن لايتم به غرضه وذلك ان قولهم نحو قوله يريدون ان يخرجوا وان قوله وماهم بمؤمنين نحو قوله تعالى وماهم بخارجين ولكن قوله وماهم بخارجين ليس نصا فى الاختصاص ايضا قوله وماهم بمؤمنين هذا واقول قوله عز وجل وماهم بخارجين ليس نصا فى الاختصاص ايضا لان المراد به ايضا رد ما ارادوه من الخروج ومقتضى الظاهر ان يقال ولا يخرجون وليس المراد ان الخارجين غيرهم لا هؤلاء فاريد نفى الخروج عنهم على ابلغ وجه واكده فسلك مسلك الاختصاص الدال على اخراج ذواتهم من ان يكونوا من زمرة الخارجين ليتوسل بهذا النفى الى نفى خروجهم عن النار ويكون كاثبات المدعى بالشاهد وتنوير الدعوى بالدليل

ويحتمل ان يراد به معنى الثلاثى وللتنبيه على ضعف هذا الوجه قال ويحتمل دون الاولى ويحتاج فى هذا الوجه تأويل خداع الله تعالى واو من جانب واحد لان خداعهم الله تعالى ليس على ظاهره الخ وكذا الكلام فى البواقى ولا يعتبر خدع الله اياهم حتى يحتاج الى التأويل * **قوله** (لانه بيان ليقول) لخفائها بالنسبة الى الغرض والمراد عطف البيان لكن المراد المنزل منزلة عطف البيان لانه لايجرى كالبدل فى الجمل عند النحاة وارباب المعانى ولذا اختير الفصل * **قوله** (او استيناف) اى استيناف بيانى والسؤال المقدر هنا سؤال عن سبب الحكم مطلقا بان لا يسأل عن سبب معين بقرينة ترك التأكيد كانه قيل لم يدعون الايمان نفاقا وما غرضهم عن ذلك فاجيب بقوله يخادعون ولا يقرر السؤال بانه هل سبب نفاقهم الخ واظهار الايمان الخدع وغير ذلك لما مر من ان ترك التأكيد يأبى عنه وكونه استينافا سبب للفصل وترك العطف ايضا وكونه بيانا او استينافا على تقدير كونه بمعنى يخدعون ظاهر لان الخدع والقول المذكور مختصان بهم وان ابقى على ظاهره فهو تام ايضا لان ابتداء الفعل فى باب المفاعلة من جانب الفاعل الصريح وان كان المفعول فاعلا ضمنا وقال قدس سره جعل يخادعون بيانا ليقول اولى من جعله مستأنفا لانه ايضاح لما سبق وتصريح بان قولهم مجرد خداع وايضا ليست المخادعة امرا مطلوبا لذاته فلا يكون الجواب شافيا بل يحتاج الى سؤال آخر كما ذكره وتعبيره بيجوز ناطق بها انتهى ولا يخفى عليك ان المتعارف فى كون الجملة بيانا لجملة اخرى بيان ماهو المراد من معناها لخفائها وتوضيحه كقوله تعالى • فوسوس اليه الشيطان قال يا آدم • الاية وكونها بيانا لها لخفاء الغرض منها مع وضوح معناها غير مشهور او سلم جوازه وهنا الخفاء فى الغرض كما ذكره لا فى المعنى فجعله استينافا اولى من جعله بيانا واما عدم كون المخادعة امرا مطلوبا لذاته فلا يضر فى الجواب وكونه شافيا اذ الغرض اولا من قولهم المذكور المخادعة وما ذكره الزمخشرى والمص من ان غرضهم فى ذلك ان يدفعوا عن انفسهم الخ غرض لذلك الغرض والعادة جرت بذكر الاعراض الاول وان لم تكن مطلوبة لذاتها بل تكون وسائل ومن هذا القبيل قوله تعالى • وما ابرئ نفسى ان النفس لامارة بالسوء • ٢ على انه يرد على كونه بيانا له ما يرد على كونه استينافا بان البيان لا يكون كافيا شافيا ولذا يحتاج الى سؤال فاهو جوابكم فهو جوابنا قيل وقد جوز فى البحر كون هذه الجملة بدلا من صلة من بدل اشتمال فلا محل لها ايضا او حالا من الضمير المستكن فى يقول اى مخادعين واجاز ابو البقاء ان يكون حالا من الضمير المستتر فى مؤمنين والعامل فيها اسم الفاعل انتهى وفى كل تعسف اما البدل فلما مر من ان البدل مقصود بالنسبة اليه دون متبوعه وهذا اكثرى وان لم يكن كليا لكنه كاف فى التوهين حين وجد وجه صحيح يدل على قصد النسبة اليهما واما كونه حالا من فاعل يقول فلان خداعهم ليس بمقارن للقول اذ المراد به ماهو الغرض منه والحال المقدرة خلاف الظاهر واما كونه حالا من فاعل مؤمنين فلايهامه نفى الخداع بل مع اثبات الايمان لما نقل عن الشيخ عبد القاهر من ان النفى فى الكلام المقيد متوجه الى القيد مثلا اذا قيل لم يأتك القوم اجمعون كان نفيا للاجماع وهذا مما لا سبيل الى الشك فيه واحتمال توجه النفى الى المقيد ٣ دون القيد او الى كلاهما فى بعض المواضع بقرينة قوية لا يفيد هنا لامكان وجه جزيل هنا كما ذكره الشيخان فترك الاحتمال الراجح فى النفى واختيار المرجوح مع انه لا داعى له مما لا وجه له وقد اعترف ابو البقاء لزوم نفى خداعهم على تقدير كون جملة يخادعون صفة المؤمنين والصفة والحال متحدان فى المآل ولعل الشيخين لم يتعرضا لهذه الاحتمالات لما ذكرناه من الاشكالات * **قوله** (بذكر ماهو الغرض منه) متعلق بهما وجعله بيانا للاستيناف فقط ضعيف * **قوله** (الا انه اخرج) الا بمعنى لكن (فى زنة ٤ فاعلت) الزنة اصلهما وزن فاعل اعلال وعد فصار زنة كعدة (للمقابلة) اى لان يقابل كل الآخر بمثل فعله وفى نسخة للمعارضة وهى بمعناها من قولهم عارضت الكتاب اى قابلته وفى نسخة للمبالغة اذ المتغالبين يبذل كل منهما جهده ويبالغ فيه فيلزم منه المبالغة فيه فيذكر صيغة المفاعلة المفيدة للمغالبة ويراد به المبالغة لصدور الفعل من شخص واحد فيتعذر المغالبة ويراد المبالغة ولذا وقع فى بعض النسخ للمبالغة كان ما صدر من واحد صدر من اشخاص والى هذا التفصيل اشار المصنف بقوله (فان الزنة لما كانت للمغالبة والفعل متى غولب فيه كان ابلغ منه اذا جاء) ومعنى متى غولب اى عورض وجرى بينه وبين صاحبه معارضة ولذا قال (بلا مقابلة معارض ومبار) والمباراة بالباء الموحدة والراء المهملة من قولهم باراه اذا فعل مثل فعله وعارضه فيه ليغلبه ولا ريب فى كماله واتميته فيكون مبار عطف تفسير لمعارض ولو عكسه لكان اوضح * **قوله** (استصحبت)

٢ فان الظاهر كون النفس امارة بالسوء ليس مطلوبا لذاته بل المقصود كونها مائلة الى الشهوات كما اشار اليه المصنف هناك وله نظائر كثيرة وبالجملة الاكتفاء بالامر الاجمالى المشتمل على الفوائد والمقاصد فى الجواب من عادة البلغاء وديدن العلماء سعد

٣ والقول بانه قيد للنفى دون المنفى كما قرر النحرير التفتازانى فى قوله صاحب التلخيص ولم ابالغ فى اختصاره تقريبا لا يفيد اذ ابو البقاء صرح بانه حال عن فاعل مؤمنين فيكون قيدا للمنفى لا محالة سعد

٤ الظاهر ان يقال فى زنة فاعل كما وقع فى بعض النسخ الا انه اشار الى المثال المشهور من قولهم طارقت النعل وعاقبت اللص كذا قيل ولا يظهر وجه للاشارة الى هذا المثال فالاولى ما وقع فى بعض النسخ من قول فى زنة فاعل سعد

قوله ويحتمل ان يقيد بما قيدوا به كان الوجه السابق مبنيا على ان المراد بنفى الايمان المدلول عليه بقوله عز وجل وماهم بمؤمنين نفى اصل الايمان ومطلقه فاذا نفى مطلق الايمان فقد نفى الايمان المقيد وهو الايمان بالله وباليوم الآخر بطريق الاستلزام واذا حمل على التقييد يكون المعنى وماهم بمؤمنين بالله وباليوم الآخر وعلى ايهما يحمل يكون نفى الايمان منهم على طريق الكناية الا ان فى الوجه الاول كنايتين وفى الثانى كناية واحدة لكن فى الثانى من معنى المقابلة والطباق التام ما ليس فى الاول فان الاول مقابلة المطلق للمقيد والثانى مقابلة المقيد للمقيد

قوله لان من نفوه الخ اى الآية تدل على ان من تلفظ بكلمتى الشهادة وقلبه خال عن التصديق والتكذيب بمعنييها ليس بمؤمن فلا تكون الآية حجة على الكرامية لان الخلاف بيننا وبينهم فى الثانى فان ذلك عندهم مؤمن ولا خلاف للكرامية فى ان من اتى بالشهادتين وقلبه على خلاف ما فى فيه فهو كافر ووجه دلالة الآية على ان من خالف قلبه لسانه كافر انها نزلت فى حق المنافقين الذين هم على تلك الصفة

قوله الخداع ان توهم غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه ان توهم غيرك اى توقع فى وهمه خلاف ما تخفيه مما يكرهه قال الامام هو اظهار ما يوهم السلامة وابطان ما يقتضى الاضرار بالغير او التخلص منه فقوله او التخلص منه اشارة الى ان التعريف المذكور غير جامع والجواب ان المكروه فى ذلك التعريف يشتمل على تخلصه منه لان العدو يكره خلاص عدوه

قوله اذا اوهم الحارش اقباله عليه اى اذا اوقع الضب فى وهم حارشه انه اقبل عليه من باب ثم اختفى منه وخرج من باب آخر كأنه يخدع حارشه الحرش مخصوص بصيد الضب

قوله ومنه المخدع بضم الميم وفتح الدال هو كالبيت الصغير يحرز فيه الشئ

اى الزنة (ذلك) اى الفعل ودام ولم يزل * قوله (ويعضده) اى يقوى كون يخادعون بمعنى الثلاثى (قراءة من قرأ يخدعون) ٢ والقارئ ابو حيوه وعلى هذه القراءة لايفهم المبالغة ومعنى يعضده يعينه واصله صار عضدا ويلزمه الاعانة ولذا شاع فيه * قوله (وكان غرضهم) اى المنافقين ظاهره انه ناظر الى قراءة يخدعون فيكون الخدع من جانبهم فقط واما فى الجانب الآخر على قراءة يخادعون من المفاعلة فلان فيه مصالح وحكما الهية بحيث لو ترك لادى الى مفاسد كثيرة ولذا قال عليه السلام الحرب خدعة * قوله (فى ذلك ان يدفعوا عن انفسهم مايطرق به) ٣ وهو القتل والاسر ونحو ذلك وضمير به للموصول ومن يطرق وعبارة الكشاف وعما يطرقون به (من سواهم) احسن من هذه لان فاعل يطرقون المؤمنون وهنا يطرق مجهول مسند الى الجار والمجرور (من الكفرة) * قوله (وان يفعل بهم مايفعل بالمؤمنين من الاكرام) كحقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد (والاعطاء) اى اعطاء السهم من المغانم (وان يختلطوا بالمسلمين) ومشاركة المسلمين فى عموم الاحكام وكان الامر كذلك الى ان ظهر حالهم بين الانام * قوله (فيطلع على اسرارهم ويذيعوها) اى يظهروها الاذاعة بالذال المعجمة والعين المهملة الاظهار والافشاء (الى منابذيهم) اى اعداء المسلمين المنابذة المعاداة واظهار العداوة كأن كلا ينبذ الى صاحبه عهده و يرميه ومايخادعون الاانفسهم (الى غير ذلك من الاغراض والمقاصد ٢٢ قراءة نافع وابن كثير وابى عمرو) اى يخادعون من المفاعلة قراءة هؤلاء المشايخ اى هذه قراءة نافع الخ قوله (والمعنى) اى المعنى المراد (ان دائرة الخداع راجعة اليهم) اى ضرر الخداع والاضافة لكونه سببا له وانما عبر عنه بالدائرة للاشعار بانه محيط بهم كاحاطة الدائرة التى هى عبارة عن الخط المستدير بالسطح المحاط بحيث لايفوت المحاط المحيط والى ذلك اشار بقوله (وضررها) اى المخادعة (يحيق بهم) اى يحيط بهم فانه عطف تفسير له وانما لم يكتف به مع انه المراد واختار الاطناب لبيان مافيه من المبالغة البارعة ولو قال راجعة اليهم فقط افادة للحصر لكان البيان فى الذروة العليا ومعنى القصر فى مثل هذا مفهوم الكون مخادعا بفتح الدال مقصور على انفسهم وذواتهم لايتجاوز الى من سواهم فهو من قبيل قصر الصفة بهذا التأويل لاقصر الخداع على انفسهم فان هذا التأويل لازم فى قصر الفعل المسند الى الفاعل على المفعول وبالعكس كما صرح به قدس سره فى حاشية المطول فى بحث القصر الدائرة فى الاصل اسم لما يحيط به الشئ ويدور حوله والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية لان الدائر فى الاصل اسم فاعل من دار يدور ثم اطلقت على الضرر والمكروه قال الله تعالى • عليهم دائرة السوء • الآية اى دائرة مايظنونه ويتربصونه بالمؤمنين لايتخطاهم وبالجملة الدائرة استعيرت للضرر والسوء المفرط المحيط بمن لحقه وحاق به بعلاقة الاحاطة قيل وفى التعبير بالدائرة لطف لانها خط مستدير يتساوى جميع الخطوط الخارجة من مركزه واذا رسمت تختم من حيث ابتديت ولما كان الخداع ابتدأ منهم ثم عاد اليهم كان كالدائرة الرسمية وعلى هذا يجوز ان يكون دائرة الخداع استعارة مكنية مخيلة لان خداعهم كانه دائرة آخرها اولها وهذا مما اغفلوه فلاتكن من الغافلين انتهى وهذا البيان غير جار فى مثل قوله تعالى • نخشى ان تصيبنا دائرة • الآيه وقوله تعالى • عليهم دائرة السوء • الآية ومثل هذا كثير على ان كون الخداع كالدائرة الرسمية فى الابتداء والتختم خفى لان ماوقع منهم ابتدأ خداع حقيقة وماعاد اليهم ثانيا ضرره فقوله ثم عاد اليهم غفلة فلاتكن ٤ من الغافلين ثم اقتضاء قوله ولما كان الخداع كالدائرة الرسمية كانت اضافة الدائرة اليه اضافة المشبه به الى المشبه لااستعارة لذكر الطرفين فالصواب ان المراد تشبيه الضرر الناشى من الخداع بالدائرة لاتشبيه الخداع كما زعمه فتكون الدائرة استعارة مصرحة لذلك الضرر وقد اشار اليه المص بعطف الضرر عليه وقد نبهنا آنفا ثم احسن ماقيل هنا انه جعل مخادعة الصاحب عين مخادعة نفسه نظرا الى المآل وهذا النوع من المجاز كثير الدور فى كلام العرب وغيرهم ولايختص بباب المفاعلة كقولهم قصد مساءة زيد وماقصد الانفسه وهو من باب تسمية الشئ باسم مايؤدى اليه وفيه ملاحظة السببية فذكر ومايخادعون واريد ومايضرون بالخداع الاانفسهم لكونه سببا له كما ذكر الدم واريد الدية فعلم ان المجاز هنا ليس بمعنى المجاز الاول بل العلاقة السببية ثم ان اعتبر فى ومايخادعون المفعول المذكور مع تقدير المضاف او مجاز عقلى ففى نفس يخادعون مجاز بمرتبة واحدة وان جعل يخادعون استعارة كما سبق بيانه ففيه مجاز بمرتبتين استعارة ثم مجاز لغوى فى الضرر المترتب عليه واذا كان المجاز الاول مذكورا صريحا لم يضر عدم اشتهاره وقولهم الشرط فى ذلك ان يشتهر المجاز الاول حتى يلتحق بالحقيقة

٢ ويتوجه عليه السؤال بان خدعهم الله تعالى محال فيجرى الجوابان الاولان بلا تغير والثالث بنوع تغيير بان يسقط قوله وصنيع الله تعالى الى آخره منه

٣ من طرقه الزمان بمصائبه اذا اصابه بها واصله لاتيان ليلا كذا قيل لكن الاظهر وهو فى الاصل لسالك الطريق واختص عرفا بالآتى ليلا قاله المص فى سورة الطارق منه

٤ وانما قلنا هكذا لان هذا القائل لما خطئ ارباب الحواشى بلا وجه كما عرفت سبها على انه مخطئ فى تخطئة منه

قوله وخداعهم مع الله ليس على ظاهره لما كان معنى الخداع دائرا على معنى الاخفاء وايصال المكروه لمن يخادع وكان لايصح تعلقه بعالم السر والخفيات والعزيز الذى يغلب ولايغلب صرفه عن ظاهره بحمله على المجاز فالتجوز فى الوجه الاول فى التعلق لافى الخداع وفى الوجه الثانى فى الخداع لافى التعلق حيث استعمل على طريقة الاستعارة التبعية التمثيلية والتعلق حقيقى لكن الوجه الاول على طريقين الاول على حذف مضافه والثانى لاعلى حذفه وتمام التحقيق هنا ان قوله وخداعهم مع الله ليس على ظاهره بعد قوله والمخادعة تكون بين اثنين اشارة الى ان صيغة المفاعلة مشعرة بصدور المخادعة من الجانبين وهو لايجوز فى هذا المقام لان الله تعالى لايخدع ولايخدع اما انه تعالى لايخدع فلان الغنى الغالب على امره لايخدع لعدم احتياجه فى تنفيذ ماأراده الى الخداع واما انه لايخدع فلان العليم الذى لايخفى عليه شئ لايخدع وكذلك مخادعة المؤمنين لاتصح لان صفة الايمان تابى ان تجتمع مع الخديعة فى موصوف به وان كانوا يخدعون فقد جاء وصفهم بالانخداع على طريق المدح دون الخدع فان الانخداع على نوعين احدهما ان ينخدع ولايعلم انه منخدع وذلك من البله والثانى ان ينخدع ويعلم انه منخدع وذلك من كرم النفس قيل كان عبد الله بن عمر رضى الله عنه كلما صلى عبد من عبيده واحسن قراءته اعتقه فقيل له يخدعونك فقال من خادعنا بالله نخدع فلما استحال الخدع من الجانبين صرف عن ظاهره فصير الى المجاز وذكر فى الكشاف وجهين آخرين الاول ان يكون ذلك ترجمة عن معتقدهم وظنهم ان الله ممن يصح خداعه لان من كان ادعاؤه الايمان بالله تعالى نفاقا لم يكن عارفا بالله وبصفاته ولاان لذاته تعلقا بكل معلوم ولاانه غنى عن فعل القبايح فلم يبعد من مثله تجويز ان يكون الله فى زعمه مخدوعا ومصابا لمكروه من وجه خفى وتجويز ان يدلس على عباده و يخدعهم تم كلامه فعلى هذا يكون الخداع حقيقة لغوية لانهم قصدوا به الحقيقة ح والثانى ان يكون هذا من قولهم اعجبنى زيد وكرمه فيكون المعنى يخادعون الذين آمنوا بالله وفائدة هذه ٢٢

ليصح الانتقال عنه بدون الغاز فيما لم يكن المجاز الاول مذكورا صريحا * قوله (اوانهم فى ذلك خدعوا انفسهم) الوجه السابق بناء على انه عين الخداع السابق وانه محمول على المجاز ولقوته قدمه كما ستعرفه وفى هذا الوجه المخادعة على حقيقتها كما قال خدعوا انفسهم وهذا ظاهر كلامه موافقا لما فى الكشاف لكن ذهب بعضهم الى ان المصنف اراد هذا المعنى على سبيل المجاز يعنى انه مجاز آخر غير الاول * قوله (لماغروها بذلك) اى باظهار الايمان واستبطان الكفر وفى الكشاف وهم فى ذلك يخدعون انفسهم حيث يمنونها الاباطيل ويكذبونها فيما يحدثونها به * قوله (وخدعتهم انفسهم حيث حدثتهم بالامانى الفارغة) اى ارواحهم وهذا اشارة الى تحقق الخدعة من الجانبين ولو كانت الخدعة مجازا كما هو الظاهر للتغاير الاعتبارى فان الشخص من حيث كونه خادعا لواحد من الاحاد غيره من حيث كونه مخدوعا لشئ من الاشياء بالامانى بتشديد الياء وقد جوز فيها تخفيف الياء جمع امنية وهى فى الاصل مايقدره الانسان فى نفسه من منى اذا قدر ولذلك يطلق على الكذب وهو المراد هنا ولذا وصفها بالفارغة اى الخالية عن الفائدة * قوله (وحملتهم على مخادعة من لايخفى عليه خافية) قد سبق منه ان المنافقين لم يقصدوا مخادعة الله تعالى فظاهر هذا الكلام لايلايم ذلك الا ان يقال المراد على مخادعة رسول من لايخفى الخ والاولى انه اشارة الى ماذكره الزمخشرى من انهم يقصدون مخادعة من لايخفى عليه خافية وقد عرفت توجيهه * قوله (وقرأ الباقون ومايخدعون لان المخادعة) كانه اشارة الى ترجيح هذه القراءة على القراءة السابقة فحقه التقديم وايضا قوله (لاتتصور الابين اثنين) ان اراد به اثنين متغايرين بالذات فغير مسلم اذ التغاير الاعتبارى كاف فيه كما عتبره اولا وان اراد به اثنين متغايرين مطلقا فمسلم لكن لايفيد ترجيح هذه القراءة على تلك القراءة ولو قال لان المخادعة لاتحسن الابين اثنين متغايرين بالذات لكان له وجه واما عدم التصور فليس بتام وايضا لم لايجوز ان تكون المفاعلة بمعنى الثلاثى لافادة المبالغة كما حملها عليه فى يخادعون الله نعم ترجيح بعض القراءة المتواترة على بعض اخر منها فى الافصحية شايع وهنا ليس كذلك فالايراد بان القراءة انما هى بالسماع من الرسول عليه السلام لابالرأى ومقتضى العقل وحسن الظن بالسلف يدفع مثله ليس بشئ لما ذكرناه ولم يتعرض لترجيح قراءة يخدعون على يخادعون فى يخادعون الله لان قراءة يخدعون هناك من الشواذ فلامساغ لترجيحه على قراءة يخادعون لكونها متواترة واما ههنا فكلاهما من المتواترات اذ المراد بالباقين فى قوله وقرأ الباقون من بقى من القراء السبعة غير ماذكر اولا فيمكن اعتبار الترجيح فى المتواترات عند تحقق اسبابه وماعدا القراءتين من الشواذ * قوله (وقرئ ويخدعون من خدع) من التفعيل كخدع و بناء التفعيل للتكثير فى الفعل (ويخدعون بمعنى يختدعون) بفتح الياء والخاء وتشديد الدال مع الكسر كلاهما على البناء للفاعل بمعنى يختدعون اى يخدعون من الافتعال اذ اصله يختدعون فنقلت حركة التاء الى الخاء وادغمت فى الدال لقرب مخرجهما والافتعال هنا متعد كالثلاثى نقل عن الاساس انه يقال خدعه واختدعه اذا احتاله فانخدع فلايكون النصب بنزع الخافض * قوله (ويخدعون ويخادعون على البناء للمفعول) من الافعال والاخداع ويخادعون من المفاعلة كلاهما على لفظ مالم يسم فاعله (ونصب انفسهم بنزع الخافض) اى ومايخادعون الاعن انفسهم والظاهر ان المفاعلة حينئذ بمعنى الثلاثى * قوله (والنفس ذات الشئ وحقيقته) والمراد بالشئ كل موجود جوهرا كان او عرضا ذو روح او جماد وللاشارة الى ذلك عطف قوله حقيقته عليه ولاوجه للتخصيص بالحيوان اذ لكل شئ حقيقة وماهية يكون الشئ به هو هو والذات منقول من مؤنث ذو بمعنى الصاحب لان المعنى القائم بنفسه بالنسبة الى مايقوم به اوا فراده يستحق الصاحبية والمالكية ولكون التاء للنقل دون التأنيث لم يتحاشوا من اطلاقها على البارى تعالى ذاته وجل شانه واما النفس فلايطلق عليه تعالى الامشاكلة تحقيقية اوتقديرية فالتعريف مختص بالممكن الموجود وهو حقيقة فى الذات مجاز فيما عداه ومن ههنا قال (ثم قيل للروح لان نفس الحى به) اى مجازا بعلاقة ان نفس الحى وذاته بسببه يحيى به مادام الروح باقيا فيه فحاصل العلاقة المجاورة ان اريد بالروح النفس الناطقة التى يشير كل احد اليها بقوله انا والحق ان الروح مما استأثره الله تعالى بعلمه وغاية علمنا به انه الذى يحيى به بدن الانسان ويموت حين مفارقته عنه قال الله تعالى • الله يتوفى الانفس حين موتها • الآية (وللقلب) وهو عضو صنوبرى قوله (لانه محل الروح) اشارة الى العلاقة وهى كون القلب محل الروح بناء على ان الروح عبارة عن بخار لطيف منبعث من القلب

٢٢ الطريقة قوة الاختصاص ولما كان المؤمنون من الله بمكان سلك بهم ذلك المسلك ومثله والله ورسوله احق ان يرضوه وكذلك • ان الذين يؤذون الله ورسوله • تم كلامه فعلى هذا التقدير يتحد البدل والمبدل منه من حيث التوطئة والتمهيد والتفسير والتأكيد ويفترق من حيث ان المبدل فى حكم المنجز فان المعطوف عليه مقصود بالذكر ومراد بالحكم فكان لذات زيد ايضا مدخل فى الاعجاب

قوله واجراء حكم الاسلام عليهم معنى به جريان التوارث واعطاء السهم من المغانم ووضع الجزية عليهم وغيرها

قوله واهل الدرك الاسفل وهو الطبق الذى فى قعر جهنم قال الراغب الدرك كالدرج الدرج يقال اعتبارا بالصعود والدرك اعتبارا بالحدور ولذا قيل درجات الجنة ودركات النار ولتصور الحدور فى النار سميت هاوية

قوله ويحتمل ان يراد عطف على قوله المخادعة تكون بين اثنين فهو فى قوة ان يقال ويحتمل ان تكون من واحد ليقابل المعطوف عليه

قوله واما ان صورة صنيعهم الصنيع من صنع به صنيعا قبيحا والصنع بالضم من صنع اليه معروفا

قوله استدراجالهم من درجه الى كذا واستدرجه اى ادناه منه على التدريج وقربه منه درجة

قوله لانه بيان ليقول فانه من جانب واحد حيث لم يقل يقاول فالمناسب ان يكون يخادعون ايضا من جانب واحد بمعنى يخدعون ليطابق البيان المبين

قوله واستيناف عطف على بيان وكلاهما تعليل لان يراد بيخادعون يخدعون والاستيناف ايضا يفيد فائدة البيان المقتضى لتناسب الجملتين لانه فى معرض جواب لما عسى ان يسأل فيقال ماغرضهم من قولهم امنا بالله واليوم الآخر فقيل يخادعون الله والاستيناف لكونه مفيدا فائدة البيان يقتضى ايضا تناسب هذا لذاك فى كونه من جانب واحد فقوله لا انه اخرج الخ بيان لوجه العدول عن مقتضى الظاهر قال الزمخشرى هذا كما جاء يخاشى الله اى يخشاه خشية عظيمة

قوله ومبار قال الجوهرى فلان يبارى فلانا اى يعارضه ويفعل مثل فعله

قوله وكان غرضهم فى ذلك اى فى ان يقولوا آمنا بالله وباليوم الآخر ظاهرا مع كونهم مكذبين باطنا ان يدفعوا عن انفسهم مايطرق به من سواهم من طرقه الزمان بنوائبه واصابته طارقة من الطوارق

قوله ويذيعوها الى منابذيهم اى يشيعوها الى مخالفيهم واعدائهم والمنابذة اظهار العداوة كان كلا منهما ينبذ مافى قلبه من العداوة وفى الاساس نبذ الى العدو رمى اليه بالعهد ونقضه ونابذه منابذة

وتفيض عليه القوة الحيوانية فيسرى حاملالها فى تجاويف الشرايين الى اعماق البدن كذاصرح به فى سورة الحجر وهذاقول الاطباء ويسمونه بالروح الحيوانى * قوله (اومتعلقه) ان قيل ان الروح جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فانه يطلق عليه الروح كالنفس وهذا مذهب الفلاسفة ومسلك المتفلسفة والمصنف كثيرا مااشار الى مذهبهم تبعاللامام وقدعرفت انه ممااستأثره الله تعالى بعلمه فاطلاق النفس عليه من قبيل ذكر احد المجاورين وارادة الآخر فى الاول وذكر المتعلق بفتح اللام وارادة المتعلق فى الثانى وهذا مجاز عن المجاز اذقدم ان النفس مجاز فى الروح كمايشعر به قوله ثم قيل للروح والمجاز عن المجاز انمايصح اذاكان المجاز الاول مشتهرا حتى يلتحق بالحقيقة وهنا كذلك ولوقيل ان النفس حقيقة فى الروح كماذهب اليه بعض وان لم يلايم كلام المصنف لكان الامر واضحا * قوله (وللدم لان قوامهابه) القوام بكسر القاف مايقوم به ويبقى والنفس تؤنث بمعنى الروح وتذكر بمعنى الذات كمانقل عن المصباح لكن المراد بالضمير فى قوامها الذات لاالروح فالفرق المذكور غيرتام فالاولى ان النفس من المؤنث المعنوى باى معنى اريدبها فهذا المجاز من قبيل ذكرا لمسبب وارادة السبب * قوله (وللماء) اطلاق النفس على الماء غيرمتعارف فى اللغة كماقال ابن الصايغ فى حاشية الكشاف انه لم يوجد فى كتب اللغة والذى فيها النفس بفتحتين انتهى لكن هذا لايضر المصنف ولاالكشاف لانهما فى بيان المجاز اللغوى ولايضر عدم ثبوته فى اللغة ولذلك قال (لفرط حاجتها اليه) ولوكان مراده بيان ماثبت فى اللغة لمااحتاج الى ذلك وهذا المجاز ايضامن ذكر المسبب وارادة السبب لان بقاء المحتاج بسبب المحتاج اليه والافنفس الاحتياج ليس معدودا من العلاقة المعتبرة عند الثقات * قوله (وللرأى فى قولهم فلان يؤامر نفسه) قيل بالتثنية اى يتردد بين رأيين فمؤامرة النفس كناية عن التردد والمؤامرة المشاورة كالايتمار لقبول بعضهم امر بعض فيمايشير به عليه فابدلت الهمزة واوافعلاقة هذا المجاز ذكرالمسبب وارادة السبب ايضا كذا قيل والموافق لكلام المصنف (لانه ينبعث عنها) ذكر السبب وارادة المسبب * قوله (اويشبه ذاتا مايأمره) فيكون استعارة مصرحة وهذا هوالظاهر (وتشيرعليه) * قوله (والمراد بالانفس ههناذواتهم ويحتمل حمله) فحينئذ المخادعة تحتاج الى اعتبار التغاير الاعتبارى كماعرفت هناك واذا حملت (على ارواحهم وآرائهم) فلاحاجة الى التغاير الاعتبارى وانما ضعفه مع ان فيه تغايرا حقيقيا لماعرفت انها حقيقة فى الذات ولاقرينة قوية على المجاز وكذا الكلام فى الحمل على ارائهم وايضا لاحسن لمخادعة الارواح لاسيما اذاكان المراد بهاالابخرة والخداع فى الاراء اظهر منه فى الارواح ٢٢ * قوله (لايحسون بذلك) والتعبير بلا للاشارة الى ان مابمعنى لااذالنفى للاستقبال يومى اليه قوله (لتمادى غفلتهم جعل لحوق وبال الخداع) ترك الواو لان الجملة تذييلية لاعاطفة وبذلك اشارة الى الخداع لكن المراد لحوق ضرره كماقال جعل لحوق الخ وايضانبه بقوله لتمادى الخ على ان النفى لاستمرارالنفى لالنفى الاستمرار * قوله (ورجوع ضرره اليهم فى الظهور) اى فقط تركه لظهور الحصر من النظم الجليل اكتفى بالوجه الاول من معنى خداعهم لانفسهم اشارة الى رجحانه كمااشار اليه بتقديمه ٢ وفيه اشارة الى ان ارتباط قوله تعالى * ومايشعرون * بقوله تعالى * ومايخدعون الاانفسهم * اولى من ارتباطه بقوله تعالى * يخادعون الله * اما اولافلانه اقرب لفظا واما ثانيافلانه لوارتبط بذلك لكان المعنى ومايشعرون ان الله تعالى * يعلم مايسرون ومايعلنون * مع انهم يشعرونه فيحتاج الى التمحل بان شعورهم كلاشعور وايضالوكان المعنى هكذا لجازان يكون يخادعون الله ترجمة عن معتقدهم وظنهم ان الله تعالى ممن يصح خداعه لعدم شعورهم بانه يعلم السر والخفيات وقدتركه المصنف مخالفا للكشاف فعلى هذا الاوجه لاتصاله بيخادعون الله والوبال سوءالعاقبة والضرر نبه عليه بعطف رجوع الضرر واصله وخامة المرعى فتجوز به عماذكر ثم صار حقيقة عرفية فيه وقديستعمل فى الأم ليؤدى الى الضرر والالم ماؤف بوزن مقول من الآفة بمعنى العاهة يقال ايفت الاشياء فهى مؤفة اصله مأووفة فعمل ماعمل فى مقوولة فصار مؤوفة كقولة والحاصل انهم لتمادى غفلتهم وامتدادها كالذى لاحس له فلم يشعروا ماهو (كالمحسوس الذى لايخفى الاعلى مؤوف الحواس) وفى ايرادالحواس بالجمع تنبيه على ان حواسهم باسرها كانها مؤوفة * قوله (والشعور الاحساس) اى الادراك بالحواس الخمس الظاهرة مقابل للعلم عندبعض وداخل فى العلم عند بعض آخرين قيل كون ادراك الحواس علما يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من اولى العلم * قوله (ومشاعر الانسان حواسه) اى حواسه الظاهرة

(والباطنة)

٢ معان غيره يعلم بالمقايسة عليه ايضا منه

قوله والمعنى ان دائرة الخداع عليهم وفى الكشاف يجوزان يراد بقوله ومايخادعون الاانفسهم ومايعاملون تلك المعاملة المشبهة بمعاملة المخادعين الاانفسهم لان ضررها يلحقهم ومكرها يحيق بهم كماتقول فلان يضار فلانا ومايضار الانفسه اى دائرة الضرر راجعة اليه وغيرمتخطية اياه وان يراد حقيقة المخادعة اى وهم فى ذلك يخدعون انفسهم حيث يمنونها الاباطيل ويكذبونها فيمايحدثونها به وانفسهم كذلك تمنيهم وتحدثهم بالامانى ويجوز ان يراد ومايخدعون فجئ به على لفظ يفاعلون للمبالغة قال القطب الوجه الاول مبنى على ان المراد اثرالمخادعة ولازمها على سبيل المجاز فعلى هذا فى الكلام مجاز على مجاز كمافى قوله * ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها * فكانه قيل ومايضرون الا انفسهم واماصيغة المفاعلة فللمشاكلة لماقالوه والثانى على ان يراد حقيقة المخادعة على طريق التجريد يجردون من انفسهم اشخاصايخادعونهم كمايخادعون الغيرمثل مايجرد من نفسك شخصاتخاطبه كخطاب الغير كقوله * وهل تطيق وداعاايها الرجل * وقوله * تطاول ليلك بالاثمد * والثالث على ان يراد يخدعون وهو ايضا تجريد لكن من جانب واحد يجردون من انفسهم اشخاصا يخدعونه كذا ذكره ابن الاثير

قوله وقرئ مايخدعون قال ابن جنى ومايخدعون قرآءة عبدالسلام بن شداد هذا على قولك خدعت زيدانفسه اى عن نفسه على ارادة الايصال اويحمل على المعنى فيضمرله ماينصبه وذلك ان قولك خدعت زيدا عن نفسه يدخله معنى انتقصته نفسه وملكت عليه نفسه وهذا من اشدمذاهب العربية وذلك موضع تملك فيه المعنى عنان الكلام فيأخذه اليه ويصرفه بحسب مايؤثره وجملته انه متى كان فعل من الافعال فى معنى فعل آخر فكثيرا مايجرى احدهما مجرى صاحبه فيعدل فى الاستعمال اليه ويحتذى به فى تصرفه حذوصاحبه وان كان طريق الاستعمال والعرف ضدما خذه الايرى الى قولك هل لك الى ان تزكى فى ان تزكى فظرمعه معنى قولك اخذتك الى كذا وادعوك اليه

قوله ونصب انفسهم بنزع الخافض اى نصبه على تقدير القراءة على البناء للمفعول بنزع الخافض اى يخدعون بانفسهم قال القاشانى ولما استقام الرسول فى حال البقاء بعدالفناء بالوجود الموهوب الحقانى كانت مخادعته مخادعة الله كماقال الله * ومارميت اذرميت ولكن الله رمى * وهم لايشعرون ان الرذيلة الراسخة فى انفسهم تؤثرفى غيرهم سواء كان ذلك الغير قابلا لذلك التأثيراوغيرقابل كذات الله سبحانه فان كون الرذيلة الراسخة فى النفس والرين القالب فى القلب وبالاوحجابا عليه لاغيره امر بين كالمحسوس المشاهد

والباطنة عند مثبتيها اوالظاهرة فقط وكذا مشاعر سائر الحيوان حواسه اذهى من القوى الحيوانية غيرمختصة بالانسان وتخصيصه بالذكرهنا من مقتضيات المقام * قوله (واصله الشعر) بكسر الشين وسكون العين لانه اسم للعلم الدقيق كمافى قولهم ليت شعرى ثم نقل فى عرف اللغة الى الكلام الموزون لاشتماله على العلم المذكور ثم استعمل فى الادراك بالحواس هذامقتضى بيانه ولايخفى مافيه * قوله (ومنه الشعار) بكسر الشين بمعنى الثوب الذى يلى الجسد لمماسة الشعر وضمير منه راجع الى الشعر اى ومنه اخذ اواشتق الشعار اشتقاقا صغيرا اوكبيرا وفيه تردد وجملة ومايشعرون لامحل لهامن الاعراب لكونها مستأنفة اومنصوبة المحل على الحالية وهو الاولى واما كونها معطوفة فغير ملايم لتركه الواوفى تبيين معناه كمانبهنا عليه وايضا الجامع غيرواضح ومفعوله محذوف وهولحوق وبال الضرر ٢٢ * قوله (المرض حقيقة فيما يعرض للبدن) وذهب الى ان للانسان حالتين صحة ومرض ولاواسطة بينهما الاعند جالينوس الرئيس والصحة تصدر عنها الافعال سليمة والمرض يقابلها وفى المصباح ان المرض حالة خارجة عن الطبع ضارة بالفعل فنحوالحول والحدب مرض عند الاطباء دون اللغة فهو بالمعنى المعتبر عند الاطباء اعم منه بالمعنى اللغوى ولما كان الالم اثر المرض لاعينه لغة واصطلاحا عدل عن قول الكشاف فحقيقة المرض الالم الخ ويؤيده ان الالم اعم من المرض اذا لالم فى الاصحاء لايخرجه عن الاعتدال الخاص به لكن بين المرض والالم اتصال تام بحيث لايفارق المرض عن الالم قيل الصداع الم فى اعضاء الرأس تسامحا وتنبيها على شدة الاتصال بينهما كانه هوهو * قوله (فيخرجه عن الاعتدال الخاص به) اى الاعتدال الشخصى بل الاعتدال العضوى فالظاهر ان المراد الاعتدال الطبى لان الاعتدال اماحقيقى وهو كون العناصر الاربعة البسائطة متساوية كماهو معلوم وكيفا وهو الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ومعنى تساويها عدمية الميل الى الطرفين المتضادين وان يكون على حاق الوسط بينهما وماليس معتدلا حقيقيا ان غلب عليه من الاجزاء فى الكمية ومن الكيفيات الشدة والضعف ماينبغى له ويليق به خواصه وآثاره كالحرارة الغالبة فى الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة فى الارنب فهو الاعتدال بحسب الطب والافغير المعتدل فالمعتدل حقيقيا اوطبيا ثمانية اقسام لانه قديعتبر بالنسبة الى النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل بالنسبة الى الداخل والى الخارج والاعتدال الشخصى بالنسبة الى الخارج هو الذى يحتاج اليه الشخص فى بقائه موجودا سليما وهو اللايق به مقيسا الى امزجة الاشخاص الاخر من صنفه وله عرض وهو بعض من العرض الصنفى وبالنسبة الى الداخل هو الذى يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوى مقيسا الى الخارج مايتعلق به وجود العضو سالما وهو اللايق به دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الاانه ليس بعضا من العرض الشخصى ومقيسا الى الداخل هوالذى ينبغى للعضو حتى يكون على احسن احواله واكمل ازمانه كذا فى شرح المواقف ملخصا فعلم حسن ماذكرناه من ان المراد الاعتدال الشخصى بل العضوى والاعتدال الطبى فظهر ايضا ان المراد من البدن اعضاء البدن بعضا اوكلا واما كون بعض المرض عرضا لامرضا فمن تدقيقات الاطباء كماقيل (ويوجب الخلل فى افعاله) ويؤيده ان ذلك ان اوجب الخلل فى افعاله فهومرض وهو عرض ايضا اذكونه مرضا لاينافى كونه عرضا والمراد الافعال الطبيعية كالنموالحيوانى كالتنفس ونفسانية كجودة الفكر كماهو المتعارف عند الحكماء لاالافعال المتعارفة كالضرب كذاقيل ولاضير فى ارادة الافعال الاختيارية المتعارفة كمايشاهد اختلالها عندانحراف المزاج وبناء الكلام على مذهب الفلاسفة فى العلوم الشرعية بعيد جدا ولولم يخصص بالافعال المتعارفة فلااقل من التعميم منها * قوله (ومجاز فى الاعراض النفسانية التى تخل بكمالها) اشارة الى العلاقة والضمير راجع الى النفس المدلول عليها بقوله نفسانية والمراد بها اما الروح اوالقلب والمراد بكمالها مايتم به نوعه فى صفته لافى ذاته والنفسانى منسوب الى النفس على خلاف القياس كروحانى * قوله (كالجهل) بسيطا كان اومركبا ولصعوبة ازالة المركب لظن صاحبه كمالا عطف (وسوء العقيدة) مع دخوله فى الجهل (والحسد) تمنى زوال نعمة الغيروهو حرام والغبطة تمنى نيل مثلها من غير زوال وهو ليس بمذموم (والضغينة) كالضغن بمعجمات الحقد واضمار العداوة (وحب المعاصى) حبا اختياريا والا فالنفس مجبولة على حب المعاصى كمافى التوضيح * قوله (لانها مانعة عن نيل الفضائل) مادامت تلك الاعراض باقية غيرزائلة والمعنى لانها مانعة الخ كماان المرض الحقيقى مانع عن وقوع الافعال سديدة وقوله (اومؤدية الى زوال الحياة

قوله والنفس ذات الشئ وحقيقته يقال عندى كذا نفسا ثم تفرع عليه معان اخراحدها الروح ويطلق عليه النفس اطلاقا للمسبب على السبب لان النفس ذات الشئ وذات الشئ تتقوم بالروح وثانيها القلب بمعنى الجسم الصنوبرى فان القلب ربمايراد به الجسم الصنوبرى وقديراد به الروح كما فى قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فكما ان القلب بمعنى الجسم الصنوبرى يقال له نفس لان ذات صاحب القلب لايكون ذاتا الابالقلب الايرى الى قولهم انما المرء باصغريه اى بقلبه ولسانه وانشد لزهير

* وكم ماترى من صامت لك معجب *
* زيادته اونقصه فى التكلم *
* لسان الفتى نصف ونصف فؤاده *
* فلم يبق الاصورة اللحم والدم *

كذلك القلب بمعنى الروح ايضانفس لان النفس اعنى ذات الشئ يقوم بالروح واراد بالقلب فى قوله للقلب والجسم الصنوبرى بقرينة قوله بانه محل الروح فيكون اطلاق النفس على الجسم الصنوبرى من باب اطلاق اسم الحال على المحل لان الروح هى النفس

وقوله اومتعلقة اشارة الى مذهب الحكيم فان الروح عندالحكما غيرحال فى البدن وفى جزء من اجزائه بل متعلقة به تعلق التدبير والتصرف كتعلق الملك بالمدينة وتعلق الرئيس بالسفينة فعلى هذا يكون اطلاق النفس على القلب من اطلاق الشئ على متعلقه وثالثها الدم تسمية السبب باسم المسبب لان الدم هوالذى به قوام النفس ورابعها الماء سمى الماء بالنفس لان النفس تحتاج الى الماء فرط احتياج وهذا ايضامن باب اطلاق المسبب على السبب فان الماء وان لم يكن سببا لقوام النفس كالدم لكنه لفرط احتياج النفس اليه اشبه السبب ولهذا علل وجه الاطلاق فيه بفرط الاحتياج اليه وفى الدم بكون قوامها به

قوله لانه ينبعث عنها فيكون من باب تسمية الحال باسم المحل وتسمية الصفة باسم الموصوف يقال فلان يؤامر نفسه اذاتردد فى الامر واتجه له رايان داعيان لايدرى على ايهما يعتمد كانهم ارادوا داعى النفس وهاجسيها فسموهما نفسين اما لصدورهما وانبعاثهما عن النفس واما لان الداعيين لماكانا كالمشيرين عليه والامرين له شبهوهما بذاتين فسموهما نفسين معنى يؤامر نفسيه يشاور رايه والتعبير بلفظ المؤامرة لصيرورة كل من الرايين معه كالامرين والمشيرين له

قوله والمراد بالانفس ههنا ذواتهم ومعنى مخادعتهم ذواتهم ان الخداع لاصق بهم لايعدوهم الى غيرهم ويجوزان يرادقلوبهم ودواعيهم وآراؤهم

قوله والشعور الاحساس وفى الكشاف والشعور علم الشئ علم حس من الشعار ومشاعر الانسان حواسه والمعنى ان لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس وهم

الحقيقية الابدية) اشارة الى وجه التشبيه غير الاول والمعنى اومؤدية الى زوال الخ كما ان المرض الحقيق مؤد الى زوال الحيوة المجازية اذا امتد وتناهى فالمراد بالمجاز الاستعارة ولفظة اوفى اومؤدية لمنع الخلو والمراد بالحيوة الحقيقية الاخروية النافعة لامتناع طريان الموت عليها وهذا معنى الحقيقية هنا وليس مقابلا للمجاز حتى يلزم ان يكون اطلاق الحيوة على حيوة الدنيا مجازا فانه حقيقة بالنسبة الى الوضع لكنه لطريان الموت عليها كان لم تكن وهذه الحيوة الابدية السعادة واما الحيوة لاهل النار فلا تنفعهم ولذا نفى الحيوة عنهم بقوله * ثم لا يموت فيها ولا يحيي * فهى وان لم تكن الموت طاريا عليها فهى كلا حياة ولظهور ذلك لم يقيد المص بالسعادة فلا اشكال ٢ (والآية الكريمة تحتملهما) ولذا تعرض المصنف لبيان معنى المرض حقيقة ومجازا وقدم الحقيقة لانها اصل وان كان الظاهر ان يكون المراد هنا مجازا ومن ههنا اختار صاحب الكشاف المعنى المجازى كما قيل نظرا الى قوله والمراد به هنا ما فى قلوبهم من سوء الاعتقاد الخ و بعضهم ذهب الى ان صاحب الكشاف قائل بما ذهب اليه المصنف ولعله نظر الى قوله واستعمال المرض فى القلب يجوز ان يكون حقيقة ومجازا فالحقيقة ان يراد الالم كما يقال فى جوفه مرض الخ ثم قال و يتحرقون عليهم حسدا الخ والظاهر هذا الاحتمال فان قول المصنف فان قلوبهم متألمة تحرقا على مافات الخ اشارة الى المعنى الحقيق وهو بعينه مذكور فى الكشاف والقول بان قوله المذكور ليس اشارة الى المعنى الحقيقى له ضعيف فان ماعداه من المقالات لا يصلح ان يكون مثالا للمعنى الحقيقى فلو لم يكن ذلك القول بيانا للمعنى الحقيقى له يكون تعرضه لبيان المعنى الحقيقى للمرض ضايعا * قوله (فان قلوبهم كانت متألمة) ظاهره انه عد الالم من المرض كما هو مسلك الزمخشرى على ما هو الظاهر من كلامه مع انه قد عدل عن قول الكشاف لحقيقة المرض الالم فيما مر وهنا قد اعترف به وقد سمعت توجيه كلام الكشاف وهو ان بين المرض والالم اتصالا تاما بحيث لا يفارق المرض عن الم ما فبهذا الاعتبار قيل ان كون حقيقة المرض الالم فيه تسامح وتنبيه على فرط الملابسة بينهما وله نظائر فى كلامهم كتسمية الالفاظ الانشائية باسامى معانيها حيث ذكر البيع والنكاح واريد بهما الايجاب والقبول لما بينهما من العلاقة القوية حيث لا يتخلف المعنى عنه اصلا صرح به مولانا خسرو فى درره قال الامام الانسان اذا ابتلى بالاخلاق الردية كالحسد والنفاق والكفر ودام به ذلك اداه الى تغير مزاجه وقلبه. انتهى وهذا معلوم بالوجدان فمن انكره ولم يفهم فليتهم وجدانه فقول الشارحين للكشاف انه لا يصح ارادة المعنى الحقيقى وهو الحق الحقيق بالقبول رواية ودراية ليس بشئ بل نقول اختيار المعنى الحقيقى احق بالقبول اما اولا فلانه الاصل ولا داعى الى العدول ٣ عنه واما ثانيا فلان فيه بيان رسوخ المعنى المجازى للمرض لما عرفت من ان المرض الحقيقى مسبب عن المعنى المجازى له اذا كان دائما وراسخا فى القلب فتحقق المسبب يستلزم تحقق السبب ففيه تكثير المعنى بلفظ وجيز ولا تخفى متانته ٤ ورشاقته * قوله (تحرقا على مافات عنهم) للتحرق التفعل من الحرق وهو قطع الحديد بمبرد الحديد فان الحديد بالحديد يفلح واستعير لحك بعضها ببعض حتى يسمع لها صوت وكنى بها عن شدة الغيظ والغضب وهو المراد هنا ولا بأس فى حمله على حرق النار كما اشتهر ان الحسد محرق كالنار وفيه اشارة الى سبب المرض الحقيقى وهو احراق النار قلبه فيسوء مزاجه بل يؤدى الى هلاكه فالعلة حصولية لا تحصليه * قوله (من الرياسة) وفى هذا يشترك جميع الكفار لكن المنافقين لعدم اظهارهم ذلك كان سببا للمرض الحقيقى دون سائر الكفار * قوله (وحسدا على ما يرون من ثبات امر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم) من قبيل عطف العلة على المعلول واشارة الى المرض المجازى الذى يؤدى الى المرض الحقيقى كما اشرنا اليه (واستعلاء شأنه يوما فيوما وزاد الله غمهم بما زاد فى اعلاء امره واشادة ذكره) فزاد الله تعالى غمهم السبب المؤدى الى هلاكهم لزيادة سوء مزاجهم دمر الله تعالى امثالهم عن آخرهم واشادة بالدال المهملة اى رفع ذكرهم واشتهار شانهم حتى نزل فى علو حاله قوله تعالى * ورفعنا لك ذكرك * * قوله (ونفوسهم) عطف على قلوبهم ناظر الى المعنى المجازى اى ارواحهم ومحل معارفهم (كانت مؤوفة بالكفر) وفى التعبير بكانت مبالغة فى شدة شكيمتهم واختلال انظارهم بحيث يكاد يمتنع ادراك الحق عنهم قوله (وسوء الاعتقاد) اما ان يراد به الكفر للمبالغة فى تقبيح حالهم والتسجيل على كفرهم بالاجمال والتفصيل او الامانى الفارغة الزايغة قال الله تعالى

* ويعذب المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات الظانين بالله ظن السوء * الآية

(ومعادات النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ونحوها)

٢ والآية تحتملهما اى المعنى الحقيقى والمجازى ونصب القرينة المانعة من الحقيقة انما يشترط فى تعيين المجاز دون احتماله فاذا تضمن المجاز نكتة يساوى الحقيقة فى امكان حمل الكلام عليها نظر الى الاصالة والنكتة كذا قاله السالكوتى سعد

٣ لامكان المعنى الحقيقى لما ذكره الامام سعد

٤ قيل ومرجع التفسير الى النقل والمجاز منقول عن ابن مسعود وابن عباس ومجاهد وقتادة وسائر السلف من غير اختلاف فيه انتهى وكثيرا ما يفسر الزمخشرى والمص دراية فيما يتعلق بفن البلاغة والحقيقة والمجاز من علم البلاغة على ان الرواية من خبر الاحاد فالعدول عنه جائز فى الاحكام فضلا عن النكت والمزايا كما قيل

* اصبر على كيد الحسود * فان صبرك قاتله *

* فالنار تأكل بعضها * ان لم تجد ما تأكله * سعد

٢٢ لتمادى غفلتهم كالذى لا حس له تم كلامه فهذا تنزيل لهم فى منزلة الجمادات وحط من مرتبة البهايم حيث سلب عنهم الحس الحيوانى فهو ممن قيل فى حقهم بل هم اضل فلا يشعرون ابلغ وانسب من ما لا يعلمون

قوله ومشاعر الانسان حواسه هو جمع مشعر سميت به لكون كل حاسة محلا للشعور

قوله واصله الشعر وهو المعرفة بالشئ ومنه الشعار بالكسر بمعنى العلامة وشعار القوم فى الحرب علامتهم ليعرف بها بعضهم بعضا والشعار ايضا ما ولى الجلد من الثياب سمى به لشعور البدن واحساسه به

قوله ومجاز فى الاعراض النفسانية جمع عرض بفتحتين والعين المهملة هو من صفات النفس

قوله لانهما مانعة اشارة الى الجامع بين المستعار له والمستعار منه والضمير للاعراض النفسانية اعلم ان للمرض حالتين الاولى ان يعقبه الموت والحالة الاولى مانعة عن نيل الفضايل لايجابه الخلل فى افعال المريض وبقوة الفعل تكتسب الفضائل والحالة الثانية مؤدية الى الهلاك فالمعانى المجازية للمريض هنا باعتبار تشبيهها بالمعنى الحقيقى على الحالة الاولى تمنع صاحبها عن نيل السعادات الدينية بل عنه وعن المقاصد الدنوية وباعتبار تشبيهها على الحالة الثانية تزيل الحياة الابدية فاشار رحمه الله فى بيان وجه الشبه الى كل من الاعتبارين المبنين على الحالتين

قوله والاية تحتملهما اى تحتمل الحقيقه والمجاز فقوله فان قلوبهم كانت متالمة تحرقا على ما فات بيان للحقيقة قوله ونفوسهم كانت مؤوفة بالكفر بيان للمجاز ففى كلامه رحمه الله جمع وتفصيل ومن كلامه هذا يستفاد ان الالم مرض وفيه نظر لان الالم مسبب عن المرض لا نفس المرض صرح به الامام الرازى وقد اجابوا عنه بان جعل الالم مسببا عن المرض لا نفس المرض انما هو من تدقيقات الاطبا والا فالالم نفس المرض لغة وقال الامام ان الانسان اذا صار مبتلى بالحسد والنفاق و شاهد المكروه ودام به فربما صار سببا لتغير مزاج القلب وتألمه قال ابو الطيب * والهم يخترم النفوس مخافة * ويشيب ناصية الصبى و يهرم * **قوله** تحرقا من حرق الاسنان سحقها حتى يسمع لها صرير وهو كناية عن شدة الغضب ويجوز ان يكون بمعنى الاحتراق على ما هو اصل اللغة وقد شاع جعل الحسد كالنار والحاسد كالحطب فى الاحتراق لكن وصله بعلى يؤيد الاول والثانى انسب لمعنى المرض واشادة ذكره من قولهم اشاد بذكره اى رفع من قدره والاشادة رفع الصوت بالشئ

٢ كقوله تعالى • ونزداد كيل بعير • الآية منه
(ابن تمجيد)

قوله اوبازدياد التكاليف فيه نظر لان المنافقين فى اجراء احكام المسلمين عليهم كالمؤمنين الخلص لا مزيد لهم فى التكاليف على ماكلف به المؤمنون وتكرير الوحى وكثرة انزال الايات لايعد زيادة فى التكاليف لان المراد بالتكاليف ماكلف به لا المعنى المصدرى ولو التزم ان هذا فى حق الماحضين فى الكفر دون المنافقين واريد بازدياد التكاليف شرعية القتل اوالاسترقاق فى الحربى وشرعية الجزية فى الذمى يلزم تفكيك النظم لان ماقبله ومابعده من الآيات فى حق المنافقين

قوله من حيث انه مسبب من فعله فان تكرر انزال الوحى عليهم سبب لزيادة مرضهم فكانه تعالى زاد مرضهم

قوله والخور بفتحتين هوالضعف

قوله وبزيادته تضعيفه فسر رحمه الله المرض على ثلاثة اوجه وفسر الزيادة فى كل وجه بماينا سبه قال صاحب الكشاف واستعمال المرض فى القلب يجوز ان يكون حقيقة ومجازا فالحقيقة ان يراد الالم كما تقول فى جوفه مرض والمجاز ان يستعار لبعض اعراض القلب كسوء الاعتقاد والغل والحسد والميل الى المعاصى والعزم عليها واستشعار الهوى والجبن والضعف وغير ذلك مما هو فساد وآفة شبيهة بالمرض كما استعيرت الصحة والسلامة فى نقايض ذلك والمراد به ههنا مافى قلوبهم من سوء الاعتقاد والكفر ومن الغل والحسد والبغضاء لان صدورهم كانت تغلى على رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين غلا وحنقا ويبغضونهم البغضاء التى وصفها الله تعالى فى قوله • قدبدت البغضاء من افواههم وما تخفى صدورهم • اكبر ويحرقون عليهم حسدا • ان تمسسكم حسنة تسؤهم • او يراد ماتداخل قلوبهم من الضعف والجبن والخور لان قلوبهم كانت قوية لقوة طمعهم فيما كانوا يحدثون به ان ريح الاسلام تهب حينا ثم تسكن ولواؤه تخفق اياما ثم تقر فضعفت حين ملكها اليأس عند انزال الله النصر على رسوله واظهار دين الحق على الدين كله واما جرأتهم وجسارتهم فى الحروب فضعفت جبنا وخورا حين قذف الله فى قلوبهم الرعب وشاهدوا المسلمين وامداد الله لهم بالملائكة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نصرت بالرعب مسيرة شهر الى هنا كلامه قال القطب امراض القلب اما ان تتعلق بالدين وهو سوء الاعتقاد والكفر او بالاخلاق وهى اما رذائل فعلية كالغل والحسد واما رذائل انفعالية كالضعف والجبن فحمل المرض اولا على الكفر ثم على الهيئات الفعلية ثم على الهيئات الانفعالية هذا هو الضبط قال القاشانى فى تأويل الآية فى قلوبهم حجاب من حجب الرذائل ٢٢



(سورة البقرة مدنية وهى مائتان وسبع وثمانون آية)

بسم الله الرحمن الرحيم

* **قوله** (فزاده الله سبحانه وتعالى ذلك) اى المذكور من الكفر وسوء الاعتقاد الخ وحذف من زادهم اختصارا فى الموضعين ولما كانت زيادة الكفر خفية اشار الى وجهه بقوله (بالطبع) اى بالختم اى باحداث الهيئة فى نفوسهم تمرنهم على استحباب الكفر والمعاصى بحيث لاينفذ فيها الحق وبطل استعدادهم بالمرة فبقوا خاسرين وللاصل فاقدين وهذا معنى زيادة الكفر ونحوه هنا ومعنى الطبع والختم قدم تفصيله فى قوله • ختم الله • الآية ثم الظاهر ان هذه الجملة اخبارية عطف على الجملة الاسمية لنكتة وهى ان الجملة الاولى تفيد ان ذلك المرض مستمر فيهم وثابت لايزول كما اشار اليه المصنف بلفظة كانت وفى الجملة الثانية اختيرت الفعلية لافادة التجدد ومثل هذا مانع لتناسب المتعاطفين فى الاسمية والفعلية وقيل ان هذه الجملة انشائية دعائية ودعاؤه تعالى بزيادة المرض فى نفوسهم الى ان يهلكوا برمتهم اوتعليم للمؤمنين ان يدعوا عليهم بذلك كما صرح به فى سورة المنافقين فحينئذ تكون الجملة معترضة وصدرت بالفاء لانها تكون مجردة وبالواو وبالفاء كقوله واعلم فعلم المرء ينفعه ان سوف يأتى كلما قدرا ومع وقوعه فى كلام الشاعر صرح به النحاة فلاوجه لماقيل ان الانسب حينئذ ترك الفاء * **قوله** (اوبازدياد التكاليف) مصدر مضاف الى المفعول وفاعله لم يذكر فانه مطاوع زاد المتعدى الى مفعولين لان زاد يستعمل لازما ومتعديا الى مفعولين ثانيهما غير الاول كاعطا كما فى اللباب فاذا كان متعديا الى مفعولين فيكون مطاوعه ٢ متعديا الى مفعول واحد ويجوز ان يكون لفظة او لمنع الخلو والمراد بالتكاليف التكاليف الشرعية لا اللغوى وهو تكليف النبى عليه السلام بعض الامور فانه لايلايمه قوله (وتكرير الوحى) فانه عطف تفسير له وايضا قوله تعالى • واما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم • الآية يدل على ذلك المذكور من ان المراد التكاليف والزيادة بها (وتضاعف النصر) تكراره وتواليه مصدر مضاف الى الفاعل بخلاف الازدياد لما عرفت * **قوله** (وكان اسناد الزيادة الى الله تعالى) لما كان اسناد الزيادة اليه تعالى تارة كما هنا واسنادها الى السورة اخرى حاول بيان جهة اسنادها اليه تعالى واسنادها الى السورة فقال وكان اسناد الزيادة الخ وظاهر كلامه يوهم ان اسنادها اليه تعالى مجاز لكنه ليس كذلك بل مراده بيان الفرق بين الاسنادين ويؤيده ماذكرنا تحقيقه سابقا فى قوله تعالى • ختم الله على قلوبهم • الآية حيث قال وهى اى الختم والتغطية والاغفال والافساد

(من حيث انه مسبب من فعله) ان الممكنات باسرها مستندة اليه تعالى واقعة بقدرته اسندت اليه تعالى انتهى فالزيادة امابالطبع او بغيره كما قرره فبعد تصريحه بان مثل ذلك الاسناد بل اسناد جميع الممكنات مما ليس للعبد مدخل فيه حقيقى لاوجه للاشكال هنا بان هذا التأويل انما يحتاج المعتزلة اليه ٢ لا اهل السنة اذ لاقبح فى ايجادها اى الختم ونحوه عندنا وايضا صرح ارباب البلاغة بان كون الاسناد حقيقة اومجازا يعرف من مذهب قائله واستوضح بانبت الربيع البقل حيث يكون الاسناد مجازا اذا صدر من الموحدين وحقيقة اذا صدر من الدهرى فكلام المص كونه موافقا فى التعبير لكلام الزمخشرى لايضر اذ كل اناء يترشح بما فيه فمراده ان اسنادها اليه تعالى حقيقة اذ لامدخل للعبد فيها بطريق الكسب واما تعرضه لكونه مسببا من فعله لتوضيح الفرق بينه (و) بين (اسنادها الى السورة) لكونها سببا الاترى انه قال فى تحقيق اسناد الختم ونحوه وعلى هذا المنهاج كلامنا وكلامهم فيما يضاف الى الله تعالى من طبع واضلال ونحوهما انتهى فلوحمل كلامه هنا على ظاهره لكان مناقضا لكلامه هناك مع قطع النظر عن مخالفته لمذهبه فلابد من التمحل فى التوفيق بين كلاميه بمثل ماذكرناه (فى قوله تعالى • فزادتهم رجسا لكونها سببا •) * **قوله** (ويحتمل ان يراد بالمرض ماتداخل قلوبهم) الاحتمال معناه الحقيقى العفو والاغضاء وفى اصطلاح المؤلفين يستعمل بمعنى الجواز فيكون لازما وبمعنى الاقتضاء فيكون متعديا مثل احتمل ان يكون كذا واحتمل الحال وجوها كثيرة كذا قيل وهنا بمعنى الجواز اى ويجوز معطوف على ماقبله معنى اى يجوز ان يراد بالمرض مايعرض للبدن الخ وانما قال هنا ويحتمل ان يراد الخ للاشارة الى ضعفه فان اطلاق المرض على ذلك ليس بحقيقة وهو ظاهر وانما يكون مجازا والعلاقة بينها وبين الحقيقى غير ظاهرة واختار تداخل على يدخل لكون التداخل على التدريج والتعاقب اوالمبالغة (من الجبن) الخوف ومنشأه ضعف القلب عما من شانه ان يقوى فيه (والخور) بفتح الخاء المعجمة والواو وراء مهملة اصله رخاوة فى العصب ونحوه ثم تجوز به عن الجبن وشاع فيه حتى صار حقيقة عرفية فيكون كالتأكيد للجبن والابقاء على الرخاوة فى القلب جائز فيكون تأسيسا (حين شاهدوا شوكة المسلمين) والشوكة القوة فى الحرب ومنه شاكى السلاح اى تام السلاح كأنهم شبهوا الاسلحة بالشوك فى عدم المقاومة والاضرار وفى دفع العدو والضرر * **قوله** (وامداد الله تعالى لهم بالملائكة) وهذا انما يتم اذا اعتقدوا ذلك وهومحل نظر فالاولى تركه (وقذف الرعب) اى رميه الرعب الخوف مع الاضطراب (فى قلوبهم) * **قوله** (وبزيادته تضعيفه) اختار التضعيف هنا والتضاعف آنفا للتفنن والمآل واحد قوله وتبسطا اى بما زاد لرسوله تبسطا وهو التوسع فالتبسط فى البلاد بمعنى سعة شريعته واشراق الارض بنورها وقيل بمعنى سعة ممالكهم وهذا معنى مجازى له لكنه قريب من المعنى الحقيقى جدا (بمازاد لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم نصرة على الاعداء وتبسطا فى البلاد) ٢٢ * **قوله** (اى مؤلم) بفتح اللام اسم مفعول من الايلام يدل عليه قوله وصف به العذاب للمبالغة الخ (يقال الم فهو اليم) فهو فعيل من الثلاثى لكنه بمعنى مفعل اسم مفعول واما كونه بمعنى مفعل بكسر العين اسم فاعل فليس بثابت عند الزمخشرى وتبعه المصنف هنا اذ لوحمل المصنف على اسم الفاعل لم يكن فى الاسناد مجاز ويكون قوله كقولهم تحية بينهم الخ وجد جده ضايعا فمن قال ان الكسر ان لم يتعين فلاشبهة فى صحته الخ فقد عدل عن النهج القويم (كوجع فهو وجيع) * **قوله** (وصف به العذاب للمبالغة كقوله • تحية بينهم ضرب وجيع •) هو من قصيدة طويلة لعمرو بن معدى كرب ومحل الاستشهاد ضرب وجيع جعل الضرب ذا وجع مع انه سبب التاء الوجع الى المضروب وكذلك جعل العذاب متألما وذا الم مع انه موقع للالم للمعذب فالاسناد فيهما مجاز عقلى اشار اليه بقوله (على طريقة قولهم جد جده) لكن بينهما فرق من جهة ان جد جده من قبيل الاسناد الى مصدر الفعل وهنا ليس كذلك واذا قال على طريقة قولهم الخ والقول بان العذاب هو الالم الشديد فيكون من قبيل جد جده اذ حاصله الم المضعيف اذ المراد بالعذاب العقاب بنحو النار فليس عين الالم بل مستلزم له ولو اريد به الالم الفادح لتم البيان لكن الشايع فى عرف الشرع عذاب النار وغيره فالظاهر انه من قبيل سيل مفعم للمبالغة كان العذاب ابلغ فى ايلام العصاة مبلغا لايعرف قدره حتى صار نفس العذاب والعقاب ذا الم ومتألما والتحية التعظيم ومضافة الى بينهم مجرور بكسر النون قال المصنف فى قوله تعالى • حتى اذا بلغ بين السدين • الآية وبين هنا مفعول به وهو من الظروف المتصرفة انتهى فمن ادعى انه لازم الظرفية بقول تحيتهم فيما بينهم على حذف

٢ لزعمهم ان هذه الاشياء قبيحة والتنزيه عنها واجب منه

٢٢ النفسانية والصفات البشرية والشيطانية عن تجليات الصفات الحقانية وايراد الجملة الظرفية اشارة الى عروض المرض ورسوخه وسلامة المعروض فى الازل بخلاف المختوم على قلوبهم ولهذا وصف عذابهم بالايلام وعذاب اولئك بالعظم فان الظلمة الذاتية الازلية التى خلق الله الخلق فيها كما قال عليه الصلاة والسلام ان الله خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطأ ضل توجب عظم العذاب ما لم يصبهم النور الالهى ولكن لايحس مايلمه كعضو الميت اوالمفلوج بخلاف العذاب العارض للفطرة الصافية فى الاصل فان الفطرة النورانية الصافية تدرك منافاة الهيئة الظلمانية التى هى الرذيلة فيشتد الالم والله اعلم

قوله اى مؤلم بفتح اللام على انه اسم مفعول من آلم من الايلام وصف به العذاب تجوزا فى الاسناد وهو فى الحقيقة صفة المعذب بفتح الذال مبالغة وجه المبالغة افادة ان الالم بلغ الغاية حتى سرى من المعذب الى العذاب المتعلق به على منوال قوله تحية بينهم ضرب وجيع حيث وصف الضرب بالوجيع والموصوف به حقيقة هو المضروب لا الضرب لكن لما كان بين المضروب والضرب ملابسة بولغ فى اتصاف المضروب بالوجع فاسند الى الضرب المتعلق به فكان الوجع سرى منه اليه اول البيت وخيل قد دلفت لهم بخيل اى رب اصحاب خيل دلفت اى دنوت والباء فى بخيل للتعدية والمعنى رب جيش قربت اليها جيشا وكذلك قولهم جد جده فان الجد فى الحقيقة انما هو للجاد لكن اسند الى الجد مجازا ايذانا بان جد الجاد فى الامر قد بلغ الى حيث يجد جده وقيل يجوز ان يكون اليم بمعنى مؤلم كالسميع بمعنى المسمع والنذير بمعنى المنذر والبديع بمعنى المبدع وانشد الزجاج لعمرو بن معدى كرب

* امن ريحانة الداعى السميع *
* يؤرقنى واصحابى هجوع *

قال الجوهرى السميع المسمع لكن الزمخشرى لم يرتض هذا الوجه ولم يجوزه لان الم لازم كوجع وان الالم فى معنى الايلام ليس بثبت على ما قيل فى بديع السموات فان قيل تفسير اليم بمؤلم على صيغة اسم المفعول كما فعله القاضى ههنا والزمخشرى فى الكشاف يشعر بان الاليم فى الآية من الالم بمعنى الايلام وان اليم فعيل بمعنى مفعول قلنا هذا تفسير باللازم فان اصل معنى اليم شئ اصابه الم وشئ ذو الم ويصح ان يقال الشئ ذى الم انه مؤلم بناء على ان جميع الآثار والافعال لازمها ومتعديها بايجاد الله تعالى وخلقه

المفعول به واسناد ضرب وجيع الى تحية ليس بحقيقة ولامجاز عند الخطيب ٢٢ (قرأها عاصم وحمزة والكسائى) اى هذه القراءة وهى قراءة التخفيف بقرينة المقابلة * **قوله** (والمعنى بسبب كذبهم) اى الباء للسببية وما مصدرية والفعل مأول بالمصدر وهذا اولى من جعل ما موصولة اما لفظا فلعدم احتياجه الى تقدير الضمير واما معنى فلان المناسب للعلية هو المعانى لا الذوات * **قوله** (اوبدله) اشارة الى ان الباء للبدلية لا للسببية كانه اشار الى ان العذاب منه تعالى عدل كما ان الثواب فضل لايكون الاعمال الصالحة ولا الفاجرة اسبابا للثواب ولا العقاب بل هما بدلهما (جزآء) اشار اليه المصنف بقوله جزاء (لهم) ويظهر منه وجه عدم حملها على المقابلة اذ هى تشعر بالسببية لملاحظة المعاوضة فيهادون البدلية الا يرى ان قول الشاعر فليت بهم قوما اذا ركبوا شدوا الاغارة فرسانا وركبانا اى ليتهم بدلهم فان البدلية صحيحة دون المقابلة والمعاوضة فى ذلك القول واما حملها اولا على السببية فبناء على ان الاعمال اسباب عادية للجزاء لا اسباب موجبة له كما زعم المعتزلة فكلاهما بالاعتبار المذكور حسن انيق ولطيف رشيق * **قوله** (وهو قولهم آمنا) حين لقاء المؤمنين فان هذا القول اخبار لا انشاء كما تجئ الاشارة منه فى قوله تعالى • واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا • الآية وهذا مراد المصنف لا فى قوله تعالى • ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر • الآية فانه انشاء مع احتمال الاخبار لكن الظاهر هو الاول ثم ان هذا القول صفة ثانية لعذاب لا صفة لاليم لما عرفت فى اول سورة الفاتحة من ان الصفة المشتقة لا توصف اى لا تكون موصوفة بل تكون صفة لشئ قال النحرير فى المطول ومن خواص كان اجتماعه مع المضارع فيفيد الاستمرار وهو كثير فى كلام البلغاء لاسيما فى كلام الله الاعلى قال قدس سره كلمة كان فى النظم للدلالة على الاستمرار فى الازمنة وقولهم آمنا اخبار باحداثهم الايمان فيما مضى ولو جعل انشاء كان متضمنا للاخبار بصدوره عنهم انتهى قوله للدلالة على الاستمرار فى الازمنة اشارة الى ماذكرناه حيث لم يقيد الازمنة بالماضية يعنى ان قولهم آمنا اخبار باحداثهم الايمان فيما مضى وهم مصرون على ذلك فى عموم الاوقات وكاذبون على الاستمرار فى جميع الحالات لايرعوون عن ذلك الكذب بحسن الاعتقادات * **قوله** (وقرأ الباقون) من السبعة القراء (يكذبون من كذبه) بالتشديد والباء للتعدية والمفعول مقدر اشار اليه بقوله (لانهم كانوا يكذبون الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم) بقلوبهم وتكذيب الرسول عليه السلام مستلزم لتكذيب جميع ما يجب الايمان لكونه مبلغاله والتخصيص به مع ان تكذيب واحد من جميع المؤمن به مستلزم لتكذيب ماعداه لان المخادعة مع الرسول عليه السلام والجمل على تكذيبه عليه السلام اوفق لذلك على ان تكذيب ماعداشانه تعالى وماسوى الرسول عليه السلام لايستلزم تكذيب جميع المؤمن به بل يستلزم عدم الاعتداد به ولما كانوا معترفين بنبوته حمله على التكذيب (بقلوبهم) مع ان محل التكذيب كضده التصديق بالقلوب واللسان ترجمة له وعلامة عليه قوله (واذا خلوا الى شياطينهم) عطف على بقلوبهم اى ويكذبون الرسول عليه السلام وقت خلوهم وانفرادهم معهم بالسنتهم ايضا والقول بانه بتقدير وبالسنتهم اذا الخ لا حاجة اليه اذ العطف حسن بدونه ويعم القلوب والالسنة والتقدير يوهم التخصيص بالالسنة كما ان بقلوبهم يقتضى التخصيص بها ولايخفى فساده والمراد بالشياطين امثالهم فى النفاق وكبراؤهم فى تلك الاخلاق اوهم الكفرة المجاهرون الذين هم يماثلون فى التمرد الشياطين وسيأتى تفصيله وفى نسخة شطار دينهم جمع شاطر وهو من اعيا اهله خبثا والمراد هنا ماذكر استعارة * **قوله** (اومن كذب الذى هو للمبالغة اوللتكثير) عطف على قوله من كذبه الذى هو المتعدى اشار اليه بذكر الضمير هناك وتركه هنا فيكون لازما موافقا لقراءة التخفيف والمخالفة باعتبار المبالغة وعدم اعتبارها والتكثير كذلك ولما كان ذلك غير مشهور ايده بقوله (مثل بين الشئ) بمعنى بان وتبين تبينا تاما كاملا نظير الاول (وموتت البهائم) اى مات البهائم الكثيرة هذا نظير الثانى والمبالغة فى الكيف والتكثير فى الكم وتغايرهما ظاهر والمبالغة فى الكذب تقويته بالايمان الفاجرة كما حكى الله عنهم فى الآيات العديدة والتكثير باعتبار كثرة الكاذبين وفيه نوع خفاء اذ لا كثرة فى المنافقين كثرة البهائم الاموات اوباعتبار كثرة الكذب نفسه لصدوره منهم فى عموم اوقاتهم كطوف زيد الكعبة لكن مثاله يلايم الاول * **قوله** (اومن كذب الوحشى اذا جرى شوطا ووقف لينظر ما وراءه) فحينئذ لايكون من الكذب المقابل للصدق بل بمعنى التحير والتردد والظاهر انه حقيقة فيه وقيل انه مجاز مأخوذ من كذب المتعدى كانه يكذب رأيه وظنه

قوله بسبب كذبهم اوبدله فسره بجعل ما للمصدر والباء للسبب او المقابلة

قوله وهو قولهم امنا اى وكذبهم قولهم هذا لان معنى الكذب عدم مطابقة الخبر للواقع واخبارهم عن انفسهم بقولهم امنا ليس مطابقا للواقع لان الواقع فى قلوبهم خلاف مافى لسانهم وفى الكشاف والمراد بكذبهم قولهم امنا بالله واليوم الآخر وفيه رمز الى قبح الكذب وسماجته وتخييل ان العذاب الاليم لاحق بهم من اجل كذبهم ونحوه قوله تعالى • مما خطيئاتهم اغرقوا • والقوم كفرة وانما خصت الخطيئات استعظاما لها وتنفيرا عن ارتكابها يعنى ان للمنافقين جهات واسبابا يستحقون بها العذاب منها الكذب ومنها النفاق ومنها الكفر ومنها الخدع والاستهزاء الى غير ذلك من الرذائل لكن خص بالذكر من بينها الكذب فلا يراد بتخصيص الكذب بالذكر انهم لا يعذبون بباقى الرذائل فانهم يعذبون بالنفاق اشد العذاب فى الدرك الاسفل من النار بل المراد بتخصيصه بالذكر من بينها تصوير قبح الذكر وسماجته فى نظر المؤمنين حتى ينزجروا كل الانزجار وكذلك تخصيص الخطيئات بالذكر من بين سائر رذائل قوم نوح عليه السلام واراد بقوله وتخييل ان العذاب الاليم لاحق بهم من اجل كذبهم تخييل ان العذاب انما يلحق بهم بسبب كذبهم دون سائر رذائلهم من الكفر والنفاق وغيرهما فلا يرد على كلامه هذا بما ذكرنا من التوحيد انه محقق لا تخييل فلو قال من اجل كذبهم فقط اويؤدى هذا المعنى بسائر اساليب الحصر لم يرد على ظاهره مايرد من ان لفظ التخييل غير واقع موقعه والحاصل ان تخصيص الشئ بالذكر اوقع فى خيال السامع نفى ماعدا ذلك الشئ وجه الرمز الى هذا المعنى انه تعريض بالمؤمنين فان المؤمن متى سمع ان العذاب لاحق على الكذب دون النفاق مع ان النفاق من اعظم انواع الكفر وان صاحبه فى الدرك الاسفل من النار تخيل فى نفسه تغليظ رذيلة الكذب وتصور سماجته فانزجر منه اعظم انزجار ومما يشبه هذا مافى قوله تعالى • الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم • ويؤمنون به وحملة العرش ليسوا ممن لا يؤمنون وتخصيص الايمان بالذكر لشرفه والترغيب فيه وانما خص هذا النوع من التعريض باسم الرمز لان الرمز اشارة الى المقصود من قريب مع نوع خفاء والتعريض كذلك

قوله من كذبه بالتشديد نقيض صدقه

قوله الى شطار دينهم جمع شاطر وهو الذى اعيى اهله خبثا اى واذا اجتمعوا فى خلوة مع خلفاء دينهم الذى اعيوهم خبثا من خلوت الى فلان اذا اجتمعت معه فى خلوة

فيقف لينظر ماوراءه ولما كثر استعماله فى هذا المعنى وكانت الخ حالة المنافقين شبيهة بهذا جاز ان يستعار منه لها انتهى ولايخفى ضعفه اذ استعماله فيما لايتصور الكذب والظن فيه كالوحشى لا يريبه * **قوله** (فان المنافق متحير متردد) قال الله تعالى • مذبذبين بين ذلك • اى مترددين بين الايمان والكفر والمعنى المناسب للمقام هو المعنى اللازم للكذب فان كذبهم من جملة خداعهم بخلاف التكذيب ولما كان كذبهم اساس مخادعتهم خص الكذب بالذكر * **قوله** (والكذب هو الخبر عن الشئ) الخبر هنا بمعنى الاخبار بقرينة تعديته بعن لا الخبر بمعنى الكلام المشتمل على نسبة تامة ولنسبة خارج تطابقه اولا تطابقه فانه مع عدم تعديته بعن فيه شائبة الدور فيكون الكذب هنا وصف المتكلم لا الكلام وان استلزمه فمعنى قوله فيما سبق وهو قولهم آمنا اخبارهم بذلك ومعنى قوله (على خلاف ماهو به) اى ماهو ملتبس به فى الواقع ونفس الامر وهو مذهب الجمهور وعند اهل السنة هو المشهور ولا يراد اعتقاد المخاطب لانه مذهب المعتزلة ولا يسوغ اعتباره فى كلام اهل السنة فقول بعضهم اوفى اعتقاد المخاطب وفى ذهنه فكلامه صادق على المذاهب كلها ففيه ايجاز حسن انتهى اطناب قبيح * **قوله** (وهو حرام كله) وماساغ منه فى ثلاث مواطن كما ورد فى الحديث الشريف بجوازه فى ثلاث مواطن فى الحرب واصلاح ذات البين وكذب الرجل لامرأته ليرضيها لاينافى ذلك فان هذا من قبيل مباح المحرمات عند الضرورات وعليه يحمل ماثبت فى الكتب الشافعية ان من الكذب ماهو حرام وماهو مباح وماهو مندوب وماهو واجب فان كل مقصود محمود يمكن التوصل اليه بالصدق والكذب فالكذب فيه حرام لعدم الحاجة اليه وان لم يمكن الا بالكذب فالكذب فيه مباح ان كان تحصيل ذلك الحق مباحا وواجب ان كان واجبا فلو اختفى مسلم من ظالم وسأل عنه وجب الكذب باخفائه وكذا لو سأل عن ماله ليأخذه ولو استحلفه لزمه ان يحلف ويورى ٢ فى يمينه وكذا فى كل مقصود فلا يختص بالصور الثلث الواردة فى الحديث بل ينبغى ان يقابل بين مفسدة الكذب والمفسدة المترتبة على الصدق فان كانت المفسدة فى الصدق اشد ضررا فله الكذب وان كان عكسه اوشك حرم عليه الكذب انتهى مانقل البعض عن الامام الغزالى والنووى ملخصا وسره ماقاله المصنف فى قوله تعالى • وما فعلته عن امرى • الآية ومبنى ذلك على انه متى تعارض ضرر ان يجب تحمل اهونهما لرفع اعظمهما وهو اصل ممهد غير ان الشرايع فى تفاصيله مختلفة فما قيل وقيل ان معنى الكلية فى كلام المصنف ان الكذب حرام من حيث ذاته مطلقا وقد يكون مباحا من حيث وصفه كما فى الصور المذكورة هو وهم على وهم فانه مع مخالفته لمذهبه مبنى على الاعتزال سهو فاحش لانه ان اراد بقوله فانه مع مخالفته لمذهبه ان مذهبه ان الكذب يكون مباحا بل يكون واجبا من حيث ذاته فلاشك فى فساده بل يخشى منه امر عظيم لانه ذنب جسيم وان اراد ان مذهبه اباحة الكذب لدفع ضرر فهو عين ماقاله القيل ومانقله عن الغزالى والنووى يؤيد ذلك بل مصرح فى موضعه ان الكذب حرام فى جميع الاديان غايته انه قد يكون جائزا لضرورة كاكل الميتة ولحم الخنزير فانه جائز لوقت الاضطرار فهل يمكن لاحد ان يقول اكل الميتة مثلا قد يكون حراما وقد يكون جائزا حتى يكون واجبا من حيث ذاته فامعنى قوله ان هذا القول وهم على وهم مع انه در على حرير وهذا امر يتحير منه العاقل النحرير وايضا قوله مبنى على الاعتزال خروج عن الاعتدال لان المصنف وجميع اهل السنة يحكمون على قبح الكذب بحكم الشرع والمعتزلة يحكمونه بالعقل فمن اين يعرف من حكمه بقبحه وحرمته انه بنى على مذهب المعتزلة ولا اعرف خلافا فيما ذكرناه من ان الكذب حرام من حيث ذاته بلا عارض مبيح له وجائز عند مساس الحاجة كبعض سائر المحرمات وقوله وماروى ان ابراهيم عليه السلام الخ فيه اشارة الى ان المعاريض حين ابيح الكذب اولى من صريح الكذب ومن ههنا قيل ان المعاريض لمندوحة عن الكذب مع التنبيه على جواز الكذب وقت الضرورة * **قوله** (لانه علل به استحقاق العذاب حيث رتب عليه) وهذا اشارة الى اختيار كون الباء فى بما كانوا يكذبون للسببية اذ انفهام التعليل من كونها للبدلية مشكل وهذا ظاهر على قراءة عاصم وحمزة والكسائى واما على قراءة الباقين بناء على انهم كاذبون فى تكذيبهم هذا اذ لولاه لما علل استحقاق العذاب بالكذب واما الحال فى كثرة كذبهم فخال عن الاشكال واما ترددهم فى الدين وتحيرهم فراجع الى التكذيب كما لايخفى على اللبيب وهذا اشارة الى ماذكره صاحب الكشاف وتخييل ان العذاب لاحق بهم من اجل كذبهم ونحوه قوله تعالى • مما خطيئاتهم اغرقوا • الآية الخ وفيه تحريض للمؤمنين على ماهم عليه من الصدق والتصديق بسبب ان ترتب العذاب على الكذب دون النفاق

٢ ويورى من التورية اى اراد فى يمينه ماكان صادقا فيه ولم ينو ما استحلفه عليه منه

قوله اومن كذب الذى هو للمبالغة اوالتكثير اى اومن كذب الذى هو مبالغة فى كذب كما بولغ فى صدق فقيل صدق ونظيرهما بان الشئ وبين وفى المثل قد بين الشئ لذى عينين

قوله مثل بين الشئ وموتت البهائم اف ونشر فان بين الشئ مثال للمبالغة فى البيان وموتت البهائم مثال للتكثير والمراد بالتكثير ههنا تكثير الفعل اى يكذبون كذبا كثيرا ويفعلون ذلك مرارا كثيرة والفرق بين المبالغة والكثرة ان المبالغة لاتقتضى تعدد الفعل والكثرة تقتضى افعالا متعددة كموتت البهائم اى كثر موت البهائم هكذا قالوا واقول الكثرة لاتنافى المبالغة فان اعتبرت المبالغة بحسب الكيف فهو الوجه الاول وان اعتبرت بحسب الكم فهو الوجه الثانى وقد جاء صرف معنى المبالغة فى لفظ موضوع للمبالغة الى كل واحد من هذين المعنيين مماذكر صاحب الكشاف فى سورة مريم فى تفسير قوله تعالى • انه كان صديقا نبيا • الصديق من ابنية المبالغة ونظيره الضحيك والنطيق والمراد كثرة ماصدق به من غيوب الله واياته وكتبه ورسله اوكان بليغا فى الصدق لان ملاك امر النبوة الصدق فعطف التكثير على المبالغة باو الفاصلة ليس كما ينبغى

قوله اومن كذب الوحشى اذا جرى شوطا اى طلقا واسراعا فى المشى فعلى هذا هو استعارة مصرحة تبعية واقعة على طريقة التمثيل لقوله فان المنافق متحير ومتردد شبه حال المنافق فى تحيره وتردده بين الدينين بحال الوحشى المتردد بين الفرار والوقوف فاستعمل فى الحال الاولى لفظ موضوع للحالة الثانية فقولهم كذب الوحشى مأخوذ من كذب الذى بمعنى التعدية كانه تكذيب نفسه وظنه فيقف لينظر ماوراءه ولما كان حاله دائرا بين تكذيب ظنه وتصديقه وهو متردد بينهما شبه بحاله حال المنافق المذبذب المتردد بين الدينين فاستعمل فى المشبه ماهو موضوع للمشبه به على وجه الاستعارة

قوله علل به استحقاق العذاب لم يقل ثبوت العذاب مع ان معنى قوله ولهم عذاب ثبوت العذاب لهم لان العذاب الأليم ليس ثابتا لهم وقت الاخبار به بل ذلك فى الآخرة وانما الهم فى هذه النشأة الاولى استحقاق العذاب وهذا هو المعنى بقوله فى تفسير ولهم عذاب عظيم وعيد وبيان لما يستحقونه

قوله وماروى ان ابراهيم كذب ثلاث كذبات الخ هذا جواب لما عسى يسأل ويقال اذا كان الكذب كله حراما فكيف كذب ابراهيم كذبات ثلاثة الاولى قوله انى سقيم وثانيها قوله بل فعله كبيرهم وثالثها قوله لملك الشام حين سأل عن سارة هذه اختى وقيل ٢٢

الذى هو اخبث الكفر تغليظ اسم الكذب وبيان كمال سماجته وفيه مبالغة فى الزجر عنه وترغيب الى الأنزجار وضمير رتب عليه راجع الى الكذب المذكور وهو كذب الرسول عليه السلام وهو اعظم انواع الكذب قبحا بعد الكذب على الله تعالى وعلى رسوله عليه السلام وفهم قبح سائر الكذب مالم تمس الحاجة اليه ولهذا قال المصنف وهو حرام كله مع ان ترتب العذاب على كذبهم على الرسول عليه السلام ونفاقهم والمراد بترتبه عليه انه مسبب عنه * **قوله** (وماروى ان ابراهيم عليه السلام) جواب سؤآل مقدر بان الكذب لوكان حراما كله لماصدر عن ابراهيم عليه السلام الكذب لكنه صدر عنه لقوله عليه السلام ان ابراهيم عليه السلام ٢ الخ فلايكون حراما كله فاجاب بان ماصدر منه لانسلم كونه كذبا بل المراد التعريض وهو ان يشار فى الكلام الى جانب والغرض منه الجانب الآخر ولماكاد ان يعترض عليه بانه لوكان التعريض لماطاق عليه الرسول عليه السلام الكذب اجاب بانه لماشابه الكذب فى الصورة سمى به استعارة * **قوله** (كذب ثلث كذبات فالمراد التعريض) وهى قوله فى الكوكب هذا ربى وقوله بل فعله كبيرهم وقوله انى سقيم وجه التعريض فى الاول هو ان قوله هذا ربى على سبيل الوضع فان المستدل على فساد قول يحكيه على مايقوله الخصم ثم يكر عليه بالافساد كذا بينه المصنف هناك والحاصل انه عليه السلام تكلم على زعم الخصماء المشركين لبيان فساد اعتقادهم بالبراهين لكن ظاهره انه تكلم من قبله فيكون تعريضا على صورة الكذب لماعرفت من ان التعريض ان يشار فى الكلام الخ وهنا كذلك ووجه التعريض فى قوله *بل فعله كبيرهم* هو انه اسند الفعل اليه تجوزا لان غيظه لما رأى من زيادة تعظيمهم له سبب لمباشرته له اوتقرير لنفسه عليه السلام مع الاستهزاء والتبكيت على اسلوب تعريضى كما لو قال لك من لايحسن الخط فيما كتبته بخط رشيق ءانت كتبت فقلت بل كتبته كذا قاله المصنف فى تفسير هذه الآية فيكون كناية تعريضية ووجه التعريض فى قوله *انى سقيم* انه اراد به انى سقيم القلب لكفركم اوخارج المزاج عن الاعتدال خروجا قل من يخلو عنه فهو كما قبله تعريض فى صورة الكذب لكن فى الاخير التعريض لغوى اعنى مايقابل التصريح والتصريح ان يكون اللفظ نصا فى معناه لايحتمل معنى آخر احتمالا معتدابه والتعريض خلافه وهو ان يكون اللفظ محتملا لمعنيين سواء كانا حقيقيين كما فى انى سقيم على احتمال ارادة خارج المزاج عن الاعتدال فى الجملة اولا والبعض يدعى ان المراد بالتعريض هنا المعنى اللغوى لكن الاولى الاطلاق لغويا كان اواصطلاحيا كما ظهر لك مماقررناه فان قوله بل فعله كبيرهم كناية تعريضية على الوجه الثانى من الوجهين المذكورين هنا وفى بعض قوله عليه السلام للملك فى جواب سؤاله عن امرأته سارة رضى الله تعالى عنها هى اختى حين اراد غصبها لفرط جمالها وكان من طريق السياسة التعرض لذوات الازواج دون غيرهن بدون رضاهن وجه التعريض حينئذ هو انه اراد انها اختى فى الدين وهو تعرض لغوى فى صورة الكذب والحديث بطوله مذكور فى كتب الحديث * **قوله** (ولكن لماشابه الكذب فى صورته سمى به) مشابهتها لكذب من حيث كونها فى الظاهر اخبارا غير مطابق للواقع وفى الحقيقة اخبار ٣ مطابق للواقع كما فصلناه آنفا فقول الخليل عليه السلام يوم القيمة انى كذبت استحى من ان اقوم شافعا لان هذه الكذبات الثلث ولو كانت معاريض لكنها لماكانت فى صورة الكذب عد ذلك ذنبا لعلو مقامه وقربه الى الله تعالى ومن هنا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين الاحرار فاللايق بعلو منصبه ان يحترز عما هو ظاهره يرى كذبا وان ترتب عليه ضرر بالنسبة الى آحاد الامة ثقة بعصمة الله تعالى وحمايته فالمناسب مبارزة اعدائه بالمكروه بذلا لنفسه فى سبيل الله تعالى اودخولا فى حفظ حصن الله تعالى قال المص فى سورة البقرة فى قصة آدم عليه السلام وعوتب آدم عليه السلام بترك التحفظ عن اسباب النسيان ولعله وان حط النسيان عن الامة لم يحط عن الانبياء عليهم السلام لعظم قدرهم كما قال عليه السلام اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل انتهى فانكشف منه جواب آخر وهو ان المعاريض وان حطت عن الامة لم تحط عن الانبياء عليهم السلام لكنها ليست منافية للعصمة لعدم كونها كذبا فى الحقيقة ولهذا قال ابراهيم عليه السلام انى كذبت ثلاث كذبات يعنى انه صدر منى ثلاثة معاريض هى فى شاننا كالكذب الحقيقى فى حق الامة فاستحى ان اقوم شافعا فى فصل القضاء وعيسى روح الله يستحى من ان يقوم شافعا بالشفاعة المذكورة من قول النصارى انه ابن الله وقول الآخرين منهم ان الله هو المسيح ابن مريم فمن تأمل فيه يعرف ان الانبياء عليهم السلام لهم خشية اجلال من الملك المتعال خشية عظيمة لاجل وقوع امور حقيرة بل جائزة لكل آحاد من الامة

(قوله)

٢ اشارة الى ماروى فى الصحيحين وغيرهما وروى الترمذى فى حديث الشفاعة انهم يأتون ابراهيم عليه السلام فيقولون له اشفع لنا فيقول لست لها انى كذبت ثلث كذبات ثم قال عليه السلام فى رواية جادل بها عن دين الله تعالى　منه

٣ فعلم منه ان الظاهر المعتبر فى كون الخبر صادقا اوكاذبا ماقصده المتكلم قصدا جاريا على قانون التكلم لا ماظهر من كلامه ولذلك لاتعد المعاريض كذبا الماورد فى ان المعاريض لمندوحة عن الكذب قيل فحينئذ لابد فيهما من قرينة على المراد وان كانت خفية لانها الفارقة بين الكذب كما صرح به السكاكى الا ان قول الزمخشرى فى سورة الصافات ان الكذب حرام الااذا عرض ظاهر فى انه من الكذب المستثنى الا ان يجعل منقطعا انتهى قوله لابد فيهما من قرينة الخ ان اراد بذلك انه لابد منها بالنسبة الى كل شخص فتفوت فائدة التعريض فى بعض المواضع بل فى كل موضع وان اراد بذلك بالنسبة الى شخص لم يكن التعريض لاجله فغير مفيد والظاهر من كلامهم ان القرينة لاتنصب فى المعاريض كالاكاذيب فتدبر　منه

٢٢ الكذبات الثلاث قوله فى ثلاث مواضع هذا ربى وتقرير الجواب انها وان كانت فى صورة الكذب لكنها ليست كذبات فى الحقيقة وانماهى تعاريض فسمى التعريض باسم الكذب مجازا مستعارا من حيث ان علاقته بين المعنى الحقيقى والمجازى التشبيه واما قوله *انى سقيم* فلانه اوهمهم بامارة على النجوم انه سيسقم ليتركوه عن الذهاب معهم الى عيدلهم حتى يخلوا سبيله فيكسر اصنامهم اوانه سيسقم لما يجد من الغيظ والحنق باتخاذهم النجوم الهة واما قوله *بل فعله كبيرهم* فلان هذا الكلام على الفرض والتقدير على سبيل الالزام كانه قال لوكان الها معبودا وجب ان يكون قادرا على ان يفعله فاذا لم يكن قادرا عليه يكون عاجزا والعاجز بمعزل عن الالوهية واستحقاق العبادة فكيف حالكم فى العكوف عليه واما قوله هذه اختى فلان المراد منه الاخوة فى الدين يريد انها اختى فى الدين وغرضه منه تخليصها من يد الظالم لان من دين ذلك الملك الذى يتدين به فى الاحكام المتعلقة بالسياسة ان لايتعرض الالذوات الازواج لان من دينه ان المرأة اذا اختارت الزوج فالسلطان احق بها من زوجها واما اللاتى لاازواج لهن فلاسبيل له عليهن الااذا رضين واما قوله هذا ربى فلانه من باب الاستدراج وهو ارخاء العنان مع الخصم فى المحاورات وهو نوع من التعريض لان الغرض منه حكاية قولهم والتعريض مشتق من العرض بالضم بمعنى الجانب وفى مقامات التعريض المصطلح عليه امالة الكلام الى جانب آخر غير الجانب ٢٢

٢٢ * **قوله** (عطف على يكذبون) فيكون منصوب المحل لعطفها على خبر كان وقد عرفت ان لفظة مافى بماكانوا المصدرية لاالموصولة لمامر واعترض عليه ابوحيان بانه على الموصولية خطاء لعدم العائد على مامر فى تلك الجملة فيصير التقدير ولهم عذاب اليم بالذى كانوا *اذا قيل لهم لاتفسدوا فى الارض* الآية وهو كلام غير منتظم وكذا على المصدرية على القول باسميتها واما على مذهب الجمهور فهو سايغ وقيل عليه ان لزوم الضمير هنا غير مسلم وان النحاة لم يذكروا وصل ما المصدرية بالجملة الشرطية فتأمل كذا نقله البعض قال المص فى قوله *انك انت العليم الحكيم* وقيل انت تأكيد للكاف كما فى قولك مررت بك انت وان لم يجز مررت بانت اذ التابع يسوغ فيه مالايسوغ فى المتبوع ولذلك جاز ياهذا الرجل ولم يجز ياالرجل انتهى فعدم العائد وان لم يجز فى المتبوع لكنه يجوز فى التابع ولعل هذا مراد من قال ان لزوم الضمير هنا غير مسلم وايضا يندفع به اشكال ان النحاة لم يذكروا وصل ما المصدرية بالجملة الشرطية على ان عدم الذكر لايدل على العدم مع ان الاستقرآء التام مشكل والاستقرآء الناقص غير مفيد ولعل لهذا قال فتأمل وكفى شاهدا بقول الزمخشرى فانه من الائمة العربية واذا خلصت الماضى للاستقبال فلذا حسن عطف الماضى على المضارع لكونه بمعنى المستقبل * **قوله** (اويقول) اى اوعطف على يقول فحينئذ لامحل لهذه الجملة لعطفها على الصلة والمعنى *ومن الناس من يقول آمنا* الآية *واذاقيل لهم لاتفسدوا* الآية ومابينهما جملة معترضة ونكتتها تعداد منشاء قبايحهم معطوف عليه ٢ ومن ههنا لم يقبح طول الفصل بين المتعاطفين وتأخير هذا الاحتمال يشعر بان الاول ارجح وقد صرح فى الكشاف ان الوجه الاول اوجه وجه الارجحية قربه امالفظا فظاهر واما معنى فلافادته تسبب الفساد للعذاب او بدله ٣ لاسيما مع انضمام دعوى الاصلاح ورد الناصح على وجه الحصر فانه كذب آخر غير الكذب المذكور على مااختاره المصنف اذتصوير الافساد بالاصلاح افك عظيم وخلوه عن تخلل البيان اوالاستيناف ومايتعلق به بين اجزاء الصلة اوالصفة وان لم يكن اجنبيا مخلا بالفصاحة كما اشرنا من انه من تتمة المعطوف عليه لكن متى ساغ احتمال آخر خال عن ذلك يحسن الميل اليه ووجه افادته لتسبب الفساد للعذاب انه ح داخل فى حيز صلة الموصول الواقع سبب اوبدلا ٩ اذالمعنى فى قولهم *انمانحن مصلحون* ادعاء ان ماصدر منا صلاح لافساد وهذا الادعاء انما يكون مذموما مؤديا الى العذاب حين ادعوا ذلك اذا افسدوا وفى الحقيقة سبب العذاب الفساد الا يرى ان هذا القول انمانحن مصلحون ليس قبيحا فى نفسه اذاوافق الواقع وهنا ليس كذلك كماعرفت ٤ فلاوجه لماقاله مولانا خسرو من ان العطف على يكذبون يقتضى ان يكون المعنى ولهم عذاب اليم بقوله تعالى *انمانحن مصلحون* *واذا قيل لهم لاتفسدوا فى الارض* فيفيد تسبب هذا القول للعذاب لاتسبب الفساد له ولاوجه ايضا لماقيل انه لادلالة له على تسبب الفساد بل على تسبب الكذب وهو قوله تعالى *انمانحن مصلحون* انتهى فانه لماكان قوله لهم *انمانحن مصلحون* كاذبا علم انهم اهل فساد فيكون حينئذ دالا على تسبب الفساد ولايعتبر كون هذا القول سببا للعذاب لاجل كذبه فان سببية الكذب مستفادة من المعطوف عليه والتخصيص بكذب الرسول عليه السلام من مقتضيات المقام وايضا اعتبار كونه كذبا وانه سبب العذاب يقتضى كونه تأكيدا لايليق عطفه وعطف التفسير بالواو فى الجمل خلاف الظاهر وقد يرجح الثانى بكون الآيات حينئذ على نمط تعداد قبايحهم وافادتها اتصافهم بكل من تلك الاوصاف استقلالا وقصدا ودلالتها على لحوق العذاب الاليم بسبب كذبهم الذى هو ادنى احوالهم فى كفرهم ونفاقهم فظنك بسائرها والاعتراض عليه بان هذا مناف لماقدم قبله من قوله انه جعل عذابهم مسببا لكذبهم رمزا الى قبح الكذب حيث خص بالذكر من بين جهات استحقاقهم اياه مع كثرتهم وفيه تخييل ان لحوق العذاب بهم انما كان لاجل كذبهم نظرا الى ظاهر العبارة المقتصرة على ذكره مدفوع بان للكذب جهتين الاولى ان الكذب من حيث كونه خبرا غير مطابق للواقع فهو ادنى احوالهم ومن حيث كونه كذبا للرسول عليه السلام يقلو بهم اواذاخلوا الى شياطينهم فهو عين النفاق فهو اشنع احوالهم واقبح جهات استحقاقهم العذاب من المخادعة واذاعة اسرار المؤمنين الى منابذيهم الى غير ذلك من الاغراض الفاسدة فنظر الى ظاهر النظم وهو مطلق الكذب فاطلق عليه انه ادنى اوصافهم ونظر الى المراد واطلق عليه انه اشنع احوالهم وساق بعض ٦ الشارحين نكتة لرجحانية الثانى بان قوله تعالى *واذاقيل لهم آمنوا*

٢ فيدل على قبح الفساد الذى يعم كل ضار ويجب الاحتراز عنه فيدخل فيه الكذب دخولا اوليا　منه

٣ والاول ناظر الى كون الباء للسببية والثانى الى البدلية　منه

٤ وبهذا التقرير يندفع اشكال آخر وهو انه اذاعطف واذا قيل لهم لاتفسدوا على يكذبون كان قوله تعالى *واذاقيل لهم آمنوا* وقوله تعالى *واذالقوا الذين* الاية داخلان فى سبب العذاب لكونهما معطوفين على واذاقيل لهم لاتفسدوا فينتفى فائدة اختصاص الكذب بالذكر المبنى عليه على مامر　منه

٩ ان حمل الباء على السببية ان حملت الباء على البدل　منه

٦ وهو الرازى من شراح الكشاف كذاقيل　منه

٢٢ المتبادر من حاق الكلام واقول فى تسمية مثل هذه الكذبات باسم التعريض نظر لان قوله *انى سقيم* مجاز مرسل كلفظ الخمر المستعمل فى العصير باعتبار ان مآل العصير الى الخمر عادة والتعريض من اقسام الكناية والمجاز ينافى الكناية فان المجاز ينافى ارادة الحقيقة والكناية لاتنافيها وقوله هذه اختى ايهام وتشبيه بليغ مثل زيد اسد فالوجه ان يراد بالتعريض هنا التعريض اللغوى معناه بالفارسية توشيدة كفتن وهو معنى عام متناول للمجاز والايهام والتشبيه البليغ **قوله** عطف على يكذبون اويقول فعلى الاول يكون المعنى ولهم عذاب اليم بسبب تخصيصهم انفسهم بالاصلاح وقت نهيهم عن الافساد فى الارض مع انهم بمعزل من الصلاح فكيف عن الاصلاح فضلا عن ان يكونوا مقصورين على الاصلاح المدلول عليه بقولهم انمانحن مصلحون فانه لوقلت لهم عذاب اليم بماكانوا اذا قيل لهم لاتفسدوا فى الارض قالوا انمانحن مصلحون كان المعنى صحيحا وعلى الثانى ومن الناس من اذاقيل لهم لاتفسدوا فى الارض الآية قال صاحب الكشاف والاول اى عطفه على يكذبون اوجه قال صاحب التقريب انما كان اوجه لانه اقرب وليفيد تسببه للعذاب وقال الطيبى وليؤذن ان صفة الفساد يحترز منها لقبحها كما يحترز عن الكذب واقول المقابل للمعطوف عليه من جانب المعطوف ليس مضمون متعلق الشرط بل مضمون الجملة الشرطية وهو قولهم *انمانحن مصلحون* حين مانهوا عن الافساد بلاتفسدوا فيكون القبيح المحترز عنه قولهم ذلك وقت النهى لانه هو الواقع فى معرض السبب للعذاب لاالافساد ثم قال الطيبى ويمكن ان ينصر القول الثانى بان يقال ان فى العطف على يقول آمنا تصييرا للآيات على سنن تعديد قبايحهم كما ذكر صاحب الكشاف نعى عليهم فيها خبثهم ونكرهم ولاشك ان قوله ٢٢

الآية وقوله تعالى • واذا لقوا الذين آمنوا • الآية معطوف على قوله تعالى • واذا قيل لهم لا تفسدوا • الآية فلو عطف على يكذبون كانا ايضا معطوفين عليه فيدخلان فى سبب العذاب فتنتفى فائدة اختصاص الكذب بالذكر المبنى عليه وقد عرفت مما ذكرناه اندفاع ذلك بان قوله تعالى • واذا قيل لهم آمنوا • الآية وقوله تعالى • واذا لقوا الذين آمنوا • وان كانا كذبا ٢ ايضا لكن لا التفات الى كونهما كذبا بمعونة العطف بل المعتبر فيهما الافساد فى الاولى واستهزاء عظماء المسلمين فى الثانية وسيجئ الاشارة من المصنف الى ماذكرناه على ان الكذب المختص بالذكر اعظم الكذب فردا وهو كذب الرسول عليه السلام اما بقلوبهم فقط او بالسنتهم ايضا فى الخلوة مع نظرائهم وشياطينهم والكذب المستفاد من هذين القولين نوع آخر منه غير الكذب المختص بالذكر فلا تنتفى فائدة الاختصاص * **قوله** (وماروى عن سلمان ان اهل هذه الآية لم يأتوا) جواب سؤال مقدر بان المص حمل الكذب على كذب المنافقين فى زمن الرسول عليه السلام فاهل هذه الآية هم الحاضرون مع ان ماروى عن سلمان خلافه والمراد به سلمان الفارسى صحابى مشهور كما اخرجه الجريرى وكذا تأويله الذى ذكره المصنف كما قيل قوله (بعد) مبنى على الضم والمراد باهل هذه الآية من وصف بالمذكور فى هذه الآية فالاضافة لادنى ملابسة مجازا * **قوله** (فلعله اراد به ان اهله ليس الذين كانوا فقط بل وسيكون من بعد من حاله حالهم لان الآية متصلة بما قبلها بالضمير الذى فيها) عبر به لعدم جزمه بذلك كما قيل ان عادة المصنف ان يعبر بلعل عما لم يجزم به لا لما هو من نتايج قريحته كما يريد غيره بهذه العبارة او عبر به فان من عادة العظماء والملوك عدم الجزم مع ان المقام مقام الجزم وتفسير بعد بانه بعد هؤلاء او بعد زمانه عليه السلام ضعيف اذ مثل المنافقين الذين هم فى زمانه عليه السلام غير منقطع الى يوم الدين بل المعنى لم يأتوا بعد اى الى الآن وهذا الاستعمال شايع فى المحاورات ولم لم يختص بمنافقى عصره عليه السلام او منافقى المدينة وان نزلت فيهم لان خصوص السبب لا ينافى عموم الحكم فى النظم فالآية شاملة لمن بعدهم من المنافقين ايضا وهذا مراد سلمان رضى الله تعالى عنه والا فلا يحسن عطفه على يكذبون او يقول فيختل ارتباط النظم بما قبله اذ الضمير فى لهم عائد الى من هو مذكور قبله فملاحظة الاتصال بما قبله واجب وهذا قرينة واضحة على ان مراد سلمان ماذكره المصنف والى ذلك اشار بقوله لان الآية متصلة الخ والمعنى على توجيه المصنف ان اهل هذه الآية وما صدق عليه هذه الآية لم يأتوا جميعا بحيث لا يشذ منها فرد بل اتى شرذمة قليلة منهم ومن سيجئ بعدهم اكثر من ان يحصى فقوله لم يأتوا رفع للايجاب الكلى لا سلب كلى فلا اشكال ٣ اصلا * **قوله** (والفساد خروج الشئ) اى الموجود (عن الاعتدال) سواء كان مؤديا الى الفناء ٤ اولا والاول كقوله تعالى • لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا • والثانى الاشياء التى لا تصلح للانتفاع المقصود منه مع بقاء ذواتها كالفواكه والاطعمة الخارجة عن الانتفاع المقصود منها وهذا هو المراد من الاعتدال واما قوله تعالى • ان الله لا يصلح عمل المفسدين • فكون المراد به عمل السحرة راجع الى ماذكر بناء على كون السحر مؤديا الى الفساد لانه معنى آخر كما ذهب اليه صاحب اللباب هذا معناه اللغوى ويقرب منه البطلان والفقهاء يفرقون بينهما فى المعاملات دون العبادات وفى اللباب والقائم مقام الفاعل هو الجملة من قوله لا تفسدوا لانه هو المقول فى المعنى واختاره الزمخشرى والتقدير واذا قيل لهم هذا الكلام وهذا اللفظ فهو من باب الاسناد اللفظى وقيل القائم مقام الفاعل مضمر تقديره واذا قيل لهم هو ويفسر هذا المضمر سياق الكلام كما فسره فى قوله حتى توارت بالحجاب والمعنى واذا قيل لهم قول سديد فاضمر هذا القول الموصوف وجاءت الجملة بعده مفسرة فلا موضع لها من الاعراب فقوله لا تفسدوا فى محل رفع على ما اختاره الزمخشرى ولا محل لها على قول ابى البقاء وانما ذهب اليه لان الفعل لا مساغ له لان يسند الى الفعل واجاب الزمخشرى بانه اسناد له الى لفظه والممتنع اسناده الى معنى الفعل كانه قيل واذا قيل لهم هذا القول وفيه تأمل فتدبر ٦ وتفصيل هذا المقام قدمر فى تفسير قوله تعالى • ءانذرتهم ام لم تنذرهم • الآية * **قوله** (والصلاح ضده) بينه هنا مع ان محله بعد قوله • انما نحن مصلحون • لكونه ضده ولتناسبهما بالتضاد بينه عقيبه وهو الحضور على الحالة المستقيمة النافعة كما فى الكشاف فحينئذ الضد اصطلاحى ومقتضى كلام المصنف ان الصلاح عدم خروج الشئ عن الاعتدال فالمراد بالضد لغوى اى مطلق التقابل قوله تعالى فى الارض الظاهر ان المراد ارض المدينة لكن لا حاجة الى ذكرها اذ افساد الكفرة لا يكون الا فى الارض وعن هذا قيل ان ذكره للدلالة على الاستغراق لكنه ادعائى بان تعظيم الشريعة والرسول

٢ فيه رد على من قال قولهم آمنا بالله واليوم الآخر وقولهم انؤمن انشاء لا يلحقه الكذب اما قولهم آمنا فظاهره انه اخبار وقولهم انؤمن وان كان انشاء بالاستفهام لكنه كان متضمنا للاخبار لعدم الايمان اذ الاستفهام للانكار الوقوعى سعد

٣ فان قيل ان اضافة الاهل الى الآية للاستغراق فيكون حاصله كل اهل الآية لم يأتوا فيفيد عموم السلب كقولنا كل انسان لم يقم قلنا انه ليس بكلى بل اكثرى يعدل عنه بالقرائن وهنا قرينة قوية كنار على علم ومن غفل عن هذه الدقيقة الرشيقة قال لا يخفى بعد توجيه المصنف والاوجه ان المراد اهل الاتعاظ بهذه الآية من مفسدى الارض من المسلمين لانه لم يكن فى زمنه عليه السلام من المؤمنين مفسدون انتهى وعدم كون المؤمنين فى زمنه عليه السلام مفسدين من كمال الاتعاظ سعد

٤ وجهه ان لا تفسدوا اريد به لفظه باعتبار معناه كما اشار اليه الزمخشرى بقوله والتقدير واذا قيل لهم هذا القول والكلام اى واذا قيل لهم هذا الكلام مرادا به معناه لا لفظه فقط والا لكان مفردا سعد

٦ وحاصله وقوع الناس فى فتنة واختلاط سعد

٢٢ فى قلوبهم مرض الآية متعلق بقوله • وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون • على سبيل التعليل فاذا عطف على يكذبون يكون تابعا للتابع فاذا عطف على يقول كان مستقلا مثله مذيلا بقوله • الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون • كما ذيلت الآيات السابقة

* واللاحقة ومن ثمة فضل قول المتنبى * اذا كان مدحا فالنسيب المقدم * اكل فصيح قال شعرا متيم * على قوله * مغانى الشعب طيبا فى المغانى * * بمنزلة الربيع من الزمان * لان المصراع الاول فى البيت الاول مستقل بجنسه بخلافه فى الثانى وايضا اذا ترتب ايجاب العذاب على الكذب وحده ليكون سببا مستقلا واستوجب هذا القول عذابا اخرا قطع منه لاطلاقه كان ابسط الكلام واشرح سيما المقام يقتضى الاطناب

قوله لان الآية الخ متعلق باراد تعليلا له فانه لولا اول بهذا التأويل وحملت الرواية على ظاهرها لخالفت رجوع الضمير المجرور فى لهم للمنافقين المذكورين فى الآيات السابقة فان رجوعه اليهم يدل دلالة ظاهرة على ان اهل هذه الآية قد اتوا

قوله وكان من فسادهم هيج الحروب الهيج الاثارة من ثارت الحرب اى هاج هيجانا واثارها وهاجه غيره يتعدى ولا يتعدى والمراد تهيج الحروب هو اللازم لان المتعدى افساد لا فساد

عليه السلام والمؤمنين كانه سبب صلاح فى جميع الارض والافساد الضار بهم كانه ضار بالدنيا كلها وللتنبيه على ذلك ذكر فى الارض مع الاستغناء عنه ويقرب منه ماقيل وجعل ماعدا ارض المدينة لتمحض الكفر فيها اذ ذاك ملحق بالعدم وارضها كانها ارض الدنيا باسرها لتحقق ماهو المقصود من الارض فيها وهو التعبد فيها والتجنب عن المعاصى ولهذا السر ذكر فى الارض ولا يبعد ان يكون المراد جميع الارض فان افسادهم وان كان فى ارض المدينة لكن المعاصى واكبر المناهى ضررها يعم جميع البلاد والعباد بل الوحوش والحيوانات بحبس المطر واستيلاء القحط بل باكثار الهرج والمرج فيختل نظام العالم عن آخره وهذا التوجيه اوفق لماذكره المصنف بعده فلا حاجة الى الادعاء المذكور ولا ريب ايضا فى مساس الحاجة الى ذكر فى الارض * **قوله** (وكلاهما يعمان كل ضار ونافع) كل نافع ناظر الى الصلاح وضار ناظر الى الفساد لكن الضر الذى يتضمن النفع الكلى مستثنى منه كقتل الخضر الغلام فان مثل هذا اصلاح وان كان ظاهره افسادا والحاصل انه متى تعارض ضرران يجب تحمل اهونهما لرفع اعظمهما ومن هذا القبيل مقابلة الظالم المعتدى بفعله فانه ليس بفساد وان كان فى الاول فساد كما سيجئ الاشارة اليه فى قوله تعالى • ولا تعثوا فى الارض مفسدين • والحاصل ان قيد الحيثية معتبر فيهما وعدل عن عبارة الكشاف وهى الفساد خروج الشئ عن حال استقامته وكونه منتفعا به ونقيضه الصلاح وهو الحصول على الحالة المستقيمة النافعة انتهى وقد يقال انه لا منافاة بينهما لان ماذكره المص باعتبار الحقيقة والمآل وهو الذى ارتضاه الراغب وماذكره الزمخشرى باعتباره فى اصله وماهو شانه * **قوله** (وكان من فسادهم فى الارض) من تبعيضية وهذا اولى من حملها على الابتدائية لاشعاره بان لهم فسادات اخرى خارجة عن الاحصاء * **قوله** (هيج الحروب) يقال هاجت الحرب هيجا وهياجا وهيجانا اذا ثارت ووقع القتال وغيره مما يفعل بالعدو وهو لازم ولا يناسب المقام ويقال هاجها اى اثارها وهو متعد وهو المناسب هنا لان الغرض بيان فعلهم واحوالهم الباطلة فحينئذ الاولى ان فسادهم بمعنى افسادهم اى جعلهم فسادا فى الارض قال المص فى تفسير قوله تعالى • ويسعون فى الارض فسادا • الآية اى مفسدين اشارة الى ان فسادا بمعنى الافساد اما لان فسد فسادا يستعمل بمعنى المتعدى او فسادا مصدر افسد بحذف الزوائد وهذا هو الظاهر فح اضافة الهيج الى الحروب اضافة المصدر الى المفعول نقل عن بعض حواشى الكشاف ان مصدر اللازم الهياج ومصدر المتعدى الهيج فهيج الحروب مصدره مضاف للمفعول ولو قال هياج كان مضافا للفاعل انتهى اشار الى وجه ايراد الهيج دون الهياج اذ لو اورده لكان وصف الحروب فلا يلايم قوله من فسادهم لكن اللغويين لم يفرقوا بينهما فح لو قال وهياج الحرب لكان مضافا الى المفعول ايضا (والفتن) جمع فتنة بمعنى المحن والبلايا لا بمعنى المعاصى والخطايا وعطف العام على الخاص يراد به ماوراء الخاص * **قوله** (بمخادعة المسلمين وممالاة الكفار عليهم) ويدخل فيهم الرسول عليه السلام دخولا اوليا ولم يذكر مخادعة الله تعالى لما حققه هناك والممالاة بميمين ولام ثم همزة كالمعاونة لفظا ومعنى ومنه قول على رضى الله تعالى عنه ماماً لات على قتل عثمان رضى الله تعالى عنه اى ماساعدتهم ولا وافقتهم كما زعمه بعضهم واصل معناه ماكنت من الملأ الذين فعلوا ذلك ثم تجوز به عما ذكر كذا قيل قوله (بافشاء الاسرار) اى اسرار المسلمين (اليهم) اى الى الكفار المجاهرين متعلق بالمخادعة او الممالاة تنازعا وتقييد الفساد بمخادعة المسلمين قرينة على ان المراد بفسادهم افسادهم والعجب منه قدس سره تبعا لغيره قال المراد بقوله هيج الحروب هو اللازم لان المتعدى افساد لافساد (فان ذلك يؤدى) اى ان ماذكر لكونه مؤديا (الى فساد مافى الارض) سمى فسادا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب والى ذلك اشار الزمخشرى فلما كان ذلك من صنيعهم مؤديا الى الفساد قيل لهم لا تفسدوا كما تقول لا تقتل نفسك بيدك ولا تلق نفسك الى النار اذا اقدم على ماهذه عاقبته انتهى وليس مثل هذا من المجاز الاولى فمعنى لا تفسدوا لا تعملوا عملا عاقبته الفساد فى الارض وبين العباد والبلاد وانما لم يكن نفس هيجان الحروب فسادا حقيقة لانه ليس خروجا عن الاعتدال بل مؤد الى ذلك * **قوله** (من الناس) وفسادهم وقوع القتال بينهم ونقصان الاموال والاولاد والاعضاء وغير ذلك (والدواب) اى وسائر الدواب وفسادها اهلاكها ونقصان اقواتها الى غير ذلك والظاهر ان الدواب شاملة لكل مايدب فى الارض غير مختص بذوات القوائم الاربع ولم يذكر الطيور مع ان ذلك يؤدى الى فسادها بحبس المطر وقلة الحبوب لان قوله تعالى • لا تفسدوا فى الارض • غير عام لها ظاهرا وان

قوله فان ذلك يؤدى الى فساد مافى الارض اشارة الى ان الفساد المنهى عنه ههنا مجاز مبنى على الكناية فمعنى لا تفسدوا لا تفعلوا ما يؤدى الى الفساد ولما خاطبهم الله تعالى بقوله لا تفسدوا فى الارض والمنافقون لا يفسدون فى الارض فكيف نهاهم عن ذاك فاجاب بان الفساد فى الارض كناية عن هيج الحروب والفتن لان الفساد خروج الشئ عن حال استقامته وفى هيج الفتن والحروب خروج الارض عن حال استقامتها ثم انهم كانوا يفعلون ما يؤدى الى هيج الفتن بين المسلمين والكفار فقيل لهم لا تفسدوا اى لا تفعلوا فعلا يؤدى الى الفساد فهذا مجاز مرتب على الكناية وانما كان هذا كناية لان معنى الفساد ههنا مراد واطلاق الافساد على ما يؤدى اليه مجاز لعدم ارادة نفس الافساد كما فى لا تقتل نفسك فهو اطلاق المسبب على السبب ونظير هذا المجاز المبنى على الكناية قولك لمن لا نجاد له طويل النجاد قصدا الى انه طويل القامة واما اذا كان له نجاد يكون كناية صرفة لا مجازا لجواز ارادة المعنى الملزوم فيه دون الاول

قوله وممالاة الكفار الممالاة مهموز من ما لا بمعنى عاون من ملأته على الامر ممالاة اى ساعدته عليه وشايعته قال الراغب فى الآية عاونته وصرت ملأه اى جمعه نحو شايعته اى صرت من شيعته

قوله ورد للناصح على سبيل المبالغة وجه المبالغة هو افادة كلامهم هذا الرد بطريق القصر المستفاد من كلمة انما المفيدة لقصر الشئ على الحكم اى لقصر المسند اليه على المسند نحو انما زيد منطلق فهو لقصر زيد على الانطلاق فيلزم ان لا يكون لزيد صفة غير الانطلاق ولا يلزم ان لا يكون غيره منطلقا اولقصر الحكم على شئ كقولك انما منطلق زيد فهو لقصر الانطلاق على زيد فيلزم ان لا يكون احد غيره منطلقا ولا يلزم ان لا يكون له صفة غير الانطلاق وقولهم انما نحن مصلحون من قبيل الاول اعنى من قصر الشئ على حكم وذلك ان المسلمين لما قالوا لهم لا تفسدوا توهموا ان المسلمين ارادوا بذلك انهم يخلطون الافساد باصلاح فاجابوا بانهم مقصورون على الاصلاح لا يتجاوزون منه الى صفة الافساد فيلزم منه عدم الخلط واليه اشار بقوله وان حالنا متمحضة عن شوايب الفساد فهو من باب قصر الافراد حيث توهموا ان المؤمنين اعتقدوا الشركة فاجابهم الله عزوجل بعد ذلك بما يدل على القصر القلبى وهو قوله تعالى • الا انهم هم المفسدون • فانهم لما اثبتوا لانفسهم احدى الصفتين ونفوا الاخرى واعتقدوا ذلك قلب اعتقادهم هذا بان اثبت ما نفوه ونفى عنهم ما اثبتوه فانه افاد توسيط ضمير الفصل بين ركنى الكلام وتعريف الخبر باللام الجنسى انهم ٢٢

امكن ان يقال انه يفهم منه بطريق دلالة النص ولعل قول المص ويخل بنظام العالم اشارة الى ماذكرنا (و) فساد (الحرث) بحبس المطر وعدم وصوله الى كماله او بنزول آفة سماوية فيهلكه وفيه ضعة تلميح اذفيه اشارة الى قوله تعالى • واذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل • الآية على وجه * قوله (ومنه اظهار المعاصى) اى من الفساد فى الارض اظهار المعاصى لابمعنى انها فساد حقيقة بل بمعنى ان هذا يؤدى الى فساد العالم والظاهر انه معطوف على ماقبله والعطف على قوله من فسادهم فى الارض ضعيف (والاهانة بالدين) اى الاستخفاف به فلذا عدى بالباء وهذا من جملة اظهار المعاصى لكنها لعظمها عطفت عليها كانها مغايرة لها وايضا هيج الحروب من المعاصى والتقابل لاسيما بقوله ومنه لايظهر وجهه الا ان يقال الفرق بينهما الاظهار والاخفاء * قوله (فان الاخلال بالشرايع والاعراض عنها مما يوجب الهرج والمرج ويخل بنظام العالم) بيان وجه كون ذلك فسادا مع انه ليس مما صدق عليه الفساد فاشار الى انه مجاز باعتبار السببية مثل ماس الهرج والمرج بمعنى ٢ الاضطراب وانما يسكن المرج مع الهرج للازدواج فاذا لم يقارنه فتحت راؤه قيل وانما قال ومنه الخ لانه نقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما تفسيره به فاشار الى انه لم يقصد به الحصر انتهى ولايخفى عليك انه مع ماقبله متحد فى المآل وان اختلفا بالاظهار وعدمه فلا وهم للحصر والمراد بنظام العالم ما ينتظم ويتم به ماهو المقصود منه والمراد بالعالم هنا وجه الارض برمتها وما عليها كله وجو الهواء كما اشرنا اليه سابقا فى بيان نكتة ذكر فى الارض ونظام العالم انما هو بمراعات الشرايع الشريفة قال الله تعالى • ولو انهم آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض • ٣ الآية * قوله (والقائل هو الله تعالى او الرسول او بعض المؤمنين) كذا فى التفسير الكبير وتبعه اللباب وتبعه المص ايضا لكن هذا يقتضى ان تكون الآية نازلة ناطقة بذلك ولم ينته المنافقون عنه بل ادعوا انهم مصلحون ثم حكى الله تعالى عنهم هذه الصنعة الشنعاء ولا يعرف له آية دالة على ذلك لاصراحة ولا اشارة فالظاهر الاحتمالان الاخيران اما الرسول عليه السلام فظاهر لانه عليه السلام اطلع على نفاقهم بالوحى لكن لم يخبر الا كاتب الوحى فنصحهم بطريق اللطف والرفق فقابلوه بذلك القول الفاسد فحكى الله تعالى اولا ثم رده لما ادعوه ثانيا واما المؤمنون فبعضهم كعلى رضى الله تعالى عنه اطلع على شانهم ومثالبهم بامارات ومخائل فزجرهم عن تلك المعايب ونصحهم بالاخلاص والمواظبة على الصدق واليقين فاجابوهم بما يحقق ايمانهم كما اشار اليه المصنف فى قوله تعالى • واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا • الآية وهذا الاحتمال هو الاوفق لما نقل عنهم (وقرأ الكسائى وهشام قيل باشمام الضم) ٢٢ * قوله (جواب لاذا) فيه اشارة الى ان اذا شرطية هنا فانها ظرف زمان مستقبل وقد يجئ للشرط بلاسقوط معنى الظرف ودخوله فى امر كائن محقق او المرجح وقوعه لامحالة وهذا مذهب البصريين فلذلك لم تجزم الا فى الشعر لمخالفتها ادوات الشرط فانها للامر المحتمل واذا الجزم والظاهر ان المصنف اختاره واما عند الكوفيين تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون مادخل عليه ويجزم به المضارع كقوله • استغن ما اغناك ربك بالغنى • واذا تصبك خصاصة فتجمل • اى ان يصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل او كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا والمحققون من النحاة اختار مذهب البصريين واجابوا عن تمسكهم بان الجزم لضرورة الشعر واستعمالها فى الشرط بلاجزم شايع ذايع وقد يكون للزمن الماضى كاذا كقوله تعالى • ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت لا اجد • الآية * قوله (ورد للناصح على سبيل المبالغة) الاولى ورد للقائل اذ لا يطلق عليه الناصح ولما كان هذا النهى ارادة الخير له دون التعيير والتوبيخ عبر به دون الناهى ووجه المبالغة لايراده بمؤكدات الجملة الاسمية والتأكيد والقصر وايراد انما ادعاء منهم ان كونهم مصلحين حكم مما تعلمون ولا مجال لانكاركم له فان انما يستعمل لخبر من شانه ان لا يجهله المخاطب ولاينكره والى هذا التفصيل اشار المص بقوله (والمعنى انه لايصح مخاطبتنا بذلك فان شاننا ليس الا الاصلاح) ووصفنا اى هذا من قبيل قصر الموصوف على الصفة ولما لم يكن فى قصر الموصوف على الصفة كونه حقيقيا قال (وان حالنا متمحضة عن شوائب الفساد) للاشارة الى انه قصر اضافى بالنسبة الى الفساد متمحضة من التمحض بمعنى الخلوص من قولهم لبن محض اى لم يخالطه ماء ولاشئ يغايره والشوائب جمع شائبة وهو مايخالط الشئ فيمنعه من الخلوص سواء كان حسيا او معنويا كما فيما نحن فيه فان الاصلاح حالة معنوية وخلوصها

(بعدم)

وحاصله وقوع الناس فى فتنة واختلاط منه ٢

٣ قال القفال رحمه الله تعالى وتقريره ان الشرايع سنن موضوعة بين العباد فاذا تمسكوا بها زال العدوان ولزم كل احد شانه فحقنت الدماء وسكنت الفتن وكان فيه صلاح الارض وصلاح اهلها واذا تركوا التمسك بالشرايع واقدم كل احد على مايهواه وقع الهرج والمرج والاضطراب ووقع الفساد فى الارض ط منه

ط هذا تخريج غير ما فهم من تقرير المصنف فان المنافقين تمسكوا بالشرايع ظاهرا كالمؤمنين المخلصين لكنهم صنعوا فعلا قبيحا يؤدى الى الفساد كما قررناه وماذكره القفار رحمه فى غاية الحسن والبهاء لكن لايلايم هنا منه

٢٢ ان تصورت صفة المفسدين وتحققوا ماهم فيه لايتعدون تلك الحقيقة كما ذكر صاحب الكشاف فى تفسير قوله سبحانه • اولئك هم المفلحون • حيث قال ومعنى التعريف فى المفلحون الدلالة على ان المتقين الذين اذا حصلت صفة المفلحين وتحققوا ماهم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لايتعدون تلك الحقيقة كما تقول لصاحبك هل عرفت الاسد وماجبل عليه من فرط الاقدام ان زيدا هو هو

قوله للاستيناف به وجه دلالة الاستيناف على المبالغة ان المقصود بالاستيناف تمكين الحكم فى ذهن السامع فضل تمكن لكونه حاصلا بعد الطلب والسؤال وذلك ان ادعائهم الاصلاح لانفسهم على ما ادعوه مع توغلهم فى الافساد مما يشوق السامع ان يعرف ما حكم الله تعالى عليهم فكان ورود الجواب هكذا اى على طريق التشويق يفيد المبالغة فان الشئ الحاصل بعد الطلب اعز من المنساق بلا تعب

قوله وتصديره بحرفى التأكيد هما كلمتا الا وان وجه افادة هاتين الكلمتين معنى المبالغة ظاهر لان تأكيد الحكم بمؤكد ابلغ فى تحقيقه واثباته

قوله فان همزة الاستفهام التى للانكار اذا دخلت على النفى افادت تحقيقا لان الاستفهام الانكارى فى حكم النفى والنفى اذا دخل على النفى افاد التحقيق والاثبات لكن بعد التركيب صارت الا كلمة تنبيه يدخل على ما يدخل عليه كلمة لا مثل الا ان زيدا قائم ولا يقال لا ان زيدا قائم وكذا الكلام فى اما والاكثرون على ان الا واما حرفان موضوعان لا مركبان

قوله ولذلك لايكاد تقع الجملة بعدها الا مصدرة بما يتلقى بها القسم يعنى به ان والنفى وذلك لمشاركتهما القسم فى كونهما للتأكيد وكلمة اما تقع فى مقدمات القسم لكونها للتأكيد مثله

قوله من طلايع القسم جمع طليعة الجيش وهى فوج من العسكر يتقدم الجيش يبعث ليطلع على امر العدو وقال صاحب الكشاف واختها التى هى اما من مقدمات اليمين وطلايعها

بعدم اختلاط الفساد اياه ولايبعد كون استعمال الشائبة فى المعقولات مجازا تشبيها للمحسوس ويشعر به قول الجوهرى الشائبة واحدة الشوائب وهى الادناس ٢ والاقذار * قوله (لان انما) تعليل لما يستفاد من كلامه وهو ان القصر قصر الموصوف على الصفة لان انما (تفيد قصر مادخلت عليه) وهو الموصوف (على مابعده) وهو الصفة هنا اى الاصلاح والمراد بمابعده المؤخر ذكرا لاما يليه قال فى المفتاح وفى انما يؤخر المقصور عليه ففى قولنا (مثل انما زيد منطلق وانما ينطلق زيد) لو قيل فيه انما زيد منطلق فى السوق يكون المقصور عليه السوق لا المنطلق والظاهر من كلامه ان القصر قصر قلب لان القائل لهم لاتفسدوا لم يثبت لهم الاصلاح فالظاهر انهم وصفوهم بالافساد فقط ثم ان المنافقين خصوا انفسهم بالاصلاح بالقلب واما قصر الافراد بانهم حكموا عليهم بالافساد ونهوا عنه وتوهموا بان المؤمنين حكموا عليهم بانهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيأ فاجابوهم بانهم مقصورون على محض الاصلاح فهو بعيد جدا لانه لايفهم من كلامهم ذلك قطعا كيف وعمل الكفار هباء منثور جزما ومعنى دخله دخل عليه على الحذف والايصال * قوله (وانما قالوا ذلك) قصر لقولهم على علة ذكرها بقوله (لانهم تصوروا الفساد بصورة الصلاح) لان سوء مزاجهم وانحرافه عن النهج القويم واستيلاء اوهامهم على عقولهم كان باعثا لتصور الفساد بصورة الاصلاح ولم يتمكنوا لتميز الفساد على الصلاح وزعموا ان ماصدر منهم اصلاح فلاجرم انه ليس فيهم فلاح واما احتمال كونه كذبا محضا من غير تأويل لخوف المسلمين المخلصين فبناء على ان لهم تمييزا بين السمين والسقيم وانت خبير ان ذلك لمن له قلب سليم وقد بان فساد قلوبهم وعلة مزاجهم بالنص الكريم فلامجال لهذا الاحتمال على انه قاصر عن بيان كمال شدة شكيمتهم على الاجمال واما كونه مخادعة فضعيف لان النهى عن الافساد بعد ظهور حالهم ومعرفة مخادعتهم فكيف يريدون بذلك الخداع مع انهم نهوا عنه فى ضمن النهى عن الافساد كما صرح به المصنف فى تعداد الفساد فلايوجد احتمالات آخر غير ماذكره حتى يقال ولم ينظر المصنف الى احتمالات اخر كالكذب والمخادعة الى غير ذلك والى ماذكرناه اشار بقوله (لما فى قلوبهم من المرض) اى المرض الحقيقى فانه الباعث لذلك التصور ولما جاز ان يقال انه لم لايجوز ان يراد المرض المجازى فلايكون باعثا للتصور المذكور اشار الى دفع ذلك بقوله (كما قال الله تعالى) فان هذا القول الكريم نص فى ذلك المراد وان اريد من المرض مجازا فانه ايضا عند الاستيلاء يمنع التمييز والاداراك على وجه الصواب ويؤيد ماقلنا قول المصنف فى تفسير قوله تعالى (• افمن زين له سوء عمله فرآه حسنا •) اى افمن زين له سوء عمله بان غلب وهمه وهواه على عقله حتى انتكس رأيه فرأى الباطل حقا والقبيح حسنا انتهى واذا لوحظ الختم على قلوبهم بمقتضى نفاقهم وسائر عصيانهم فالامر واضح فى شانهم ٣ ٢٢ * قوله (ردلما ادعوه ابلغ رد) فانهم لما ردوا الناصح على سبيل المبالغة رد الله تعالى لما ادعوه ابلغ رد اظهارا لشدة المقت عليهم (للاستيناف به) المعانى فان جملة الا انهم الخ مستأنفة فانه يقصد به زيادة تمكن الحكم فى ذهن السامع لوروده بعد السؤال اذ حصول الشئ بعد الطلب يكون فيه فضل تمكن فى القلب والسؤال عن سبب خاص للحكم اى انهم هل المصيبون فى ذلك ام هم المفسدون الكاذبون فى ذلك الدعوى والقرينة ايراد كلمة ان المفيدة للتأكيد (وتصديره بحرفى التأكيد) والتصدير فى الاحقيق وفى ان اضافى قوله (الا المنبهة) بدل بعض من حرفى التأكيد بتقدير الضمير المنبهة (على تحقيق مابعدها) اى تحقق مابعدها بحيث لايرتاب فيه اصلا (فان همزة الاستفهام التى للانكار) سواء كان الانكار الواقعى او للانكار الوقوعى (اذا دخلت على النفى) وهى لفظه لاهنا (افادت تحقيقا) اذ انكار النفى اثبات المنفى بطريق برهانى وهذا ابلغ من خلافه والانكار هنا انكار الوقوع اى عدم كونهم مفسدين غير واقع فكونهم مفسدين متحقق البتة والانكار متوجه الى اصل الحكم لا الى الحصر فان فيه فسادا عظيما وطريقه ان يلاحظ الانكار اولا ثم الحصر ثانيا ولو عكس لاختل المعنى فتأمل بالنظر الاحرى * قوله (ونظيره) اى فى كون الاستفهام للانكار الوقوعى قوله تعالى (اليس ذلك بقادر) فهو لانكار النفى واثبات المنفى ولهذا قيل فى مثل هذا ان الاستفهام للتقرير ومافى الكشاف كقوله تعالى • اليس ذلك بقادر • اولى مما اختاره فان كون الاستفهام الداخل على النفى لانكار النفى ظاهر لكونه اتفاقيا واما فيما نحن فيه فلا لان اكثر النحاة ذهبوا الى ان الا بسيطة غير مركبة وارتضاه ابو حيان وصاحب اللباب فالاولى ان يكون هذا القول الجليل مشبها به * قوله (ولذلك) اى لافادتها التحقيق بسبب كون الهمزة للاستفهام

٢ وهى الادناس الخ يتوهم منه ان الشائبة مصدر كالباقية اى البقاء قيل وفى المصباح قولهم ليس فيه شائبة يجوز ان يكون مأخوذا من هذا ومعناه ليس فيه شئ مختلط به وان قل ففاعلة بمعنى مفعولة كعيشة راضية هكذا استعملوه ولم اجد فيه نقلا انتهى فالاولى ان يحمل كلام الجوهرى على التسامح منه (شهاب)

٣ وزاد الامام انه ان فسر لاتفسدوا بمداراة الكفار كان معنى قوله مصلحون ان هذه المداراة سعى فى الاصلاح بين المسلمين والكفار كقوله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا وايده بعضهم بانه الوارد عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فقد اخرج عنه ابن جرير انه قال فى تفسيره انما نريد الاصلاح بين الفريقين من المؤمنين والكفار واهل الكتاب والمصنف رحمه الله لم يلتفت اليه مع اعتنائه بالتفسير المأثور لانه غير مناسب للواقع والسياق كذا قيل وهذا يؤيد ماقلنا من ان التفسير المأثور يصح العدول عنه الى تفسير بالدراية لكونه مناسبا للمقام وكون الدراية خبر آحاد ليس بقطعى فى المرام قد سبق توضيحه فى قوله تعالى • فى قلوبهم مرض • الآية منه (شهاب)

وطلايعها كقوله * اما والذى لايعلم الغيب غيره * ويحيى العظام البيض وهى رميم * وجواب القسم * لقد كنت اختار الجوى طاوى الحشا * محاذرة من ان يقال لئيم * اما والذى ابكى واضحك والذى * امات واحيى والذى امره امر * جوابه * لقد تركتنى احسد الوحش ان ارى * اليفين منها لايروعهما الذعر *

قوله وان عطف على الا وقوله وتعريف الخبر وتوسيط الفصل عطف على الاستيناف او على تصديره ولما اشتمل هذا التركيب الذى ورد فى معرض الرد لقولهم انما نحن مصلحون على هذه الامور التى هى جهات المبالغة وهى مفقودة فى ذلك جاء هو ابلغ منه

قوله لردما فى قولهم علة لتعريف الخبر وتوسيط الفصل لا لهما ولما تقدم من جهات المبالغة وجه دلالة تعريف الخبر وتوسيط الفصل على المبالغة انه قد قالوا ان تعريف الخبر يفيد حصر المسند اليه فى المسند وضمير الفصل يفيد تأكيد هذا الحصر فانهم لما قصروا انفسهم على الاصلاح قصر افراد ناسب فى رد قولهم هذا ان يقصروا على الافساد قصر قلب اى هم مقصورون على الافساد لايتخطون منه الى صفة الاصلاح لكن يرد عليه ان تعريف الخبر انما يفيد قصر المسند على المسند اليه وضمير الفصل يفيد تأكيد هذا الحصر على ما ذكر صاحب المفتاح وشهد به الاستعمال مثل ان الله هو الرزاق اى لارازق الا هو فكيف يدل انهم هم المفسدون ٢٢

الخ (لاتكاد تقع الجملة بعدها الامصدرة بماياتى بهاالقسم) ومايتلقى به القسم ان واللام وحرف النفى وهذا الدليل برهان لمى اذافادتها التحقيق سبب فى الخارج للتصدير المذكور لكن فيه بحث لان اباحيان استدل على بطلان كون الهمزة للاستفهام وكون لاللنفى بدخولها على ان المشددة فان لاالنافية لاتدخل عليها فبين تركبها وتلقيها بماياتى به القسم منافاة ظاهرة فكيف يستدل المصنف بذلك على كون الامركبة مفيدة للتحقيق ويمكن دفعه بان ما ذكره ابوحيان مردود بانها بعد التركيب انتسخ حكمها الاصلى بجاز دخول مجموع الاعلى ان المشددة والممنوع مجرد دخول الا النافية عليها كدخول ان على الفعل بعد تركبها بما الكافة والاستدلال المذكور بكونها مفيدة للتحقيق لا بتركيبها * قوله (واختها) ٢ اى نظير الا فى كونهامنبهة امابفتح الهمزة وتخفيف الميم فتكون مفيدة لتحقيق مابعدها لكن بينهما فرقا وهوان ماتدخل على القسم كثيرا واليه اشار بقوله (اما التى هى من طلايع القسم) فان معناه تدخل على القسم كثيرا نقل عن التسهيل وشرحه ان الاكثر قبل النداء كقوله الاياأسجدوا واقبل القسم كقول ابن الصخر الهذلى ۰ اماوالذى ابكى واضحك والذى ۰ امات واحيى والذى امره امر ۰ انتهى وكقول النبى عليه السلام اماوالله انى لاخشاكم الحديث والطلايع جمع طليعة واصلها مقدمة الجيش التى تطلع وتظهر قبل الجيش وهواستعارة لمطلق المقدم اريدبه هناانهاتقع قبل القسم كامرمثاله * قوله (وان) عطف على الا وبدل بعض ايضا من حرفى التأكيد (المقررة للنسبة) اى المؤكدة وتذكر فى معرض الشك كامر تقريره فى بيان كونه مستأنفا (وتعريف الخبر) عطف على قوله ان او للاستيناف اى تعريف الخبر بلام الجنس لاالعهد فيه اشارة الى ان هم ضمير فصل لاحظ له من الاعراب كما اشار اليه بقوله (وتوسيط الفصل) وقد جوز فى قوله تعالى ۰ واولئك هم المفلحون ۰ كون هم مبتدأ والمفلحون خبره ويجوز هنا كونه مبتدأ والمفسدون خبره والجملة خبران واكتفى بالاوجه الراجح عند اكثر النحاة * قوله (ردمافى قولهم انما نحن مصلحون من التعريض للمؤمنين) وتعريضهم للمؤمنين بانهم المفسدون والرد بقصر الافساد عليهم لايتجاوز الى من سواهم من المؤمنين لابقصرهم على الافساد قصر الموصوف على الصفة فان هذا لاينافى كون الافساد متحققا فى المؤمنين فلايحصل به ردماقولهم ۰ انما نحن مصلحون ۰ لحصوله انما هو بقصر الصفة اى الافساد على الموصوف وهم المنافقون ولاريب فى ان تعريف الخبروضمير الفصل لقصر المسند على المسند اليه فيحصل به المقصود وهو تعريضهم لا الرد لمايفيدتصريح قولهم انما نحن مصلحون من انهم مقصورون على الصلاح بلاشائبة افساد ولايريد المصنف بالقصرهنا قصر المسنداليه على المسند اذلواراده لقال وتوسيط الفصل لرد صريح مافهم من قولهم انما نحن مصلحون فاذاكان مراده هنا قصر المسند على المسند اليه بقرينة قوله لردتعريضهم كما هو مقتضى تعريف الخبر بلام الجنس فلاوجه للاشكال هنا بانه انما يفيده لو كان تعريف الخبر لقصر المسند اليه على المسند ولاحاجة الى الاعتذار بان تعريف الخبر قديجيئ احيانا لقصر المسند اليه على المسند كما ذكره الزمخشرى فى الفائق فى قوله ان الله هو الدهر فان هذا مع مخالفته لما تقرر فى كتب المعانى مردود بانه انماورد النهى عن سب الدهر وهو يقتضى ان يقال ان الدهر الذى يظن انه جالب الحوادث لايجاوز الله تعالى لاان الله تعالى لايجاوزه كما لايخفى فيكون قصر المسند على المسند اليه واعجب منه ماقيل ان الوجه ان يقال ان المبالغة فى تعريف المفسدين على قياس مامر فى المفلحين من انه ان حصلت صفة المفسدين وتحققوا ماهم عليه وتصوروا بصورهم فالمنافقون هم هم لا يعدون تلك الحقيقة فالفصل مؤكد لنسبة الاتحاد الذى هواقوى من القصر فى افادة المقصود انتهى وهذا كله غفلة من مراد المصنف بقوله وتوسيط الفصل لرد مافى قولهم الخ كما بيناه آنفا نعم هذا التوجيه يجرى فى كلام الكشاف دون كلام المصنف فان قيل فحينئذ لايفهم انحصارهم على الافساد بل انحصار الافساد عليهم قلنا لاضير فيه اذ الاهم رد ما اشعره كلامهم من ان الفساد ثابت للمسلمين فقط فاثبت لهم الفساد فقط بقصر قلب تنزيها لساحة المؤمنين عن الافساد فى البلاد وبين العباد واما انحصارهم على الافساد فلاينافى اثبات الافساد لغيرهم فلا يتحقق رد ما اوهم كلامهم على ان قصر الافساد عليهم يستلزم قصرهم على الافساد اذالاصلاح مع الافساد كلا اصلاح كعبادة الله تعالى مع عبادة غيره كلاعبادة صرح به المصنف فى اواخر سورة المائدة وان سلم كون الاصلاح مع الافساد اصلاحا فى بعض الصور فلاريب فى كونه مع شائبة الفساد فحينئذ يحصل الرد لما يفيده صريح كلامهم من انهم مقصورون على الاصلاح

٢ فتكون الاخت استعارة لذلك النظير منه

٢٢ على انهم مقصورون على صفة الافساد ولا يتجاوزونه الى الاصلاح والجواب ان تعريف المسند يفيد قصر المسنداليه على المسند يؤيده ماذكره صاحب الكشاف فى الفائق ان تعريف المسند يفيد قصر المسنداليه على المسند وان معنى ان الله هوالدهر انه الجالب الحوادث لاغير الجالب فيكون المعنى ههنا انهم هم المفسدون لاالمصلحون ومن ذلك انهم قالوا تعريف الخبرقديكون لقصر المسنداليه وقديكون لقصر المسند بحسب المقام اويقال معنى التعريف ههنا مثله فى قوله تعالى ۰ اولئك هم المفلحون ۰ على معنى ان حصلت صفة المفسدين وتحققوا ماهم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم لايعدون تلك الحقيقة فح يكون ضمير الفصل لتأكيد نسبة الاتحاد الذى هو اقوى من القصر فى افادة المقصود

قوله من التعريض للمؤمنين اقول افادة انما نحن مصلحون معنى التعريض للمؤمنين محل نظر وانما المفيد للتعريض هوانما المصلحون نحن لاانما نحن مصلحون ويمكن ان يقال افادة معنى التعريض لايتوقف على التعبير بطريق القصر اذلواسقطت كلمة انماوقيل نحن مصلحون وقصد به التعريض لجاز

قوله والاستدراك عطف على الاستيناف وجه دلالة هذا الاستدراك على المبالغة انه نفى عنهم الحس الحيوانى فالمعنى انه لوكان لهم ادنى شئ من التميز لعلموا انهم هم المفسدون لاالمصلحون لكن لاحس لهم ليدركوه قال القاشانى فى تأويل الآيتين واذا نهوا عن الافساد فى الجهة السفلية من النفوس وما يتعلق بها من مصالح الدنيا ادعوا القصر لانفسهم على الاصلاح بناء على طريقة العقل المشوب بالهوى المقبل على تدبير المعاش فان عقولهم محجوبة عن عالم النور الاترى الى وجوه الحيل التى تتيسر بها معايشهم على احسن الوجوه عندالوهم واسهلها فرد الله دعواهم بقصر انفسهم على ماهية الفساد المقتضى لسلب الاصلاح عن انفسهم بالكلية حيث راعوا جزئيات تفوت عنهم كليات مصالح الدارين العقل الصافى عن كدورة الوهم والهوى المكحل بنور الهداية الالهية يراعى كليات المصالح المقتضية اصلاح الدارين الموجبة للسعادة المطلقة الانسانية المقربة من الفوز الاعظم ولايلتفت لفت الجزئى فان القواعد الكلية اذا انخرمت انهدمت الجزئيات باسرها وهذاامر مركوز فى بداية العقول محسوس من جهة فوات اكثر المنافع الدنيوية واختلالها بذلك فبالغ فى سلب العقل عنهم بسلب الحس الذى هواضعف مراتب الادراكات ولعمرى ان ذلك العقل الذى يرى فسادهم صلاحاهى الشيطنة التى قال فيها الامام الصادق رضى الله عنه تلك الشيطنة تلك النكراء شبيهة بالعقل وليس به

بلاشائبة افساد كما يتحقق رد مافى قولهم انما نحن مصلحون من التعريض للمؤمنين وهكذا ينبغى ان يقرر هذا المقام والعلم عندالله الملك العلام * قوله (والاستدراك بلايشعرون) عطف على قوله وتوسيط الفصل او على الاستيناف فهو ممايفيد الابلغية وجهه ان فيه تنبيها على ان افسادهم وكونهم مفسدين فى الظهور كالمحسوس الذى لايخفى الاعلى ماؤف الحواس فهم صم عمى فهم لايعقلون وهذا ابلغ رد لافوقه رد هذا بيان وجه التعبير بلايشعرون واما الاستدراك فوجهه انهم لمانهوا عما اراموه من الافساد فقابلوا باقبح مقابلة بانهم على الاصلاح ثم انه تعالى اخبر بافسادهم ورد مقابلتهم الشفاء بابلغ ردانيق وبجواب رشيق كانوا حقيقين بمعرفتهم به مع انهم بعيدون عنها بمراحل فكان محلا للاستدراك فكأنه قيل تحقق لهم مايوجب العلم بانهم مفسدون ولكن لايشعرون لتمادى غفلتهم وفساد عقولهم والختم على اسماعهم وابصارهم واما المخادعة على انفسهم بمخادعة المسلمين فامر خفى قلمايكون لهم علم بذلك باخبار الله تعالى فلا يكون محلا للاستدراك ولهذا ختم الآية هناك بمايشعرون ومانقل عن ابن كيسان من انه ماعلى من لم يعلم انه مفسد ذم وانمايذم من افسد فمردود لان الجهل ليس بعذر فيما علم من الدين ضرورة وايضا انهم كانوا يعملون الفساد سرا ويظهرون الصلاح وهم لايشعرون ان امرهم يظهر للنبى عليه السلام كذاقيل ولايخفى مافيه وقيل والمعنى انهم لايعلمون ان وبال ذلك الفساد يرجع اليهم فى الدنيا والآخرة كما ذكره السمرقندى وفى التأويلات لعلم الهدى ان هذه الآية حجة على المعتزلة فى ان التكليف لايتوجه بدون العلم بالمكلف به وان الحجة لاتلزم بدون المعرفة ٢٢ * قوله (من تمام النصح والارشاد فان كمال الايمان بمجموع الامرين) اى هذه الجملة معطوفة على جملة ۰ واذاقيل لهم لاتفسدوا ۰ الآية والجامع بينهما كون كل منهما نصحا وارشادا فحينئذ قائل هذا القول هو القائل الاول وقدعرفت ان القائل المؤمنون اوالرسول عليه السلام لاالله تعالى وقدمر وجهه فحينئذ يكون قولهم انؤمن كما آمن السفهاء مخاطبين للمؤمنين على سبيل التورية ٢ والنفاق ومعنى انؤمن كما آمن السفهاء اى تحسبون انا آمنا ايمانا مثل ايمان السفهاء ولم نؤمن ايمانا حقا كايمان المخلصين ولذلك قلتم لنا نصحا وارشادا آمنوا ايمانا حقا كايمان الناس كلا لاتظنوا بنا هذا الظن فانا مؤمنون ايمانا خالصا مثل ايمان الناس الكاملين فحينئذ لايلزم ان يصير المنافقون بقولهم انؤمن كما آمن السفهاء والخطاب للمؤمنين مجاهرين بالكفر لكن مع ذلك قصدوا به تسفيه المؤمنين لما عرفت من ان هذا القول منهم على سبيل التورية وارادوا به المعنى البعيد فان المراد بالسفهاء غير الناس وهو معنى قريب لها على زعمهم والبعيد المؤمنون وهذا هوم ادهم حقيقة وفى نفس الامر ومن ههنا ردهم الله بابلغ رد بقوله تعالى ۰ الا انهم هم السفهاء ۰ الآية فلااشكال بان مرادهم بالسفهاء لوكان غير الناس لايظهر وجه الرد المذكور وبعض المفسرين ذهب الى ان قائل هذا القول المنافقون بعضهم لبعض ولعل مراده ان بعضهم قال البعض استهزاء وسخرية آمنوا ايمانا كايمان الناس واجاب بعض آخر بقوله تعالى ۰ انؤمن كما آمن السفهاء ۰ وهذه المحاورة منهم على سبيل اللهو واستهزاء فحينئذ لايبعد كل البعد لكنه مخالف لمذاق الكلام وسوق المقام وتمسك بعضهم فى التفصى عن الاشكال المذكور بانه انما لزم ذلك لوقيد قول المنافقين بكونه فى مواجهة المؤمنين وليس كذلك بل كان ذلك فيمابينهم واذاخلوا الى شياطينهم واذاشرطية محضة هنالم يعتبر فيها الظرفية فلايلزم تقييد الجواب بوقت الشرط واستوضح ذلك بانه لوقال لامرأته اذالم اطلقك فانت طالق لايقع الطلاق عند ابى حنيفة بناء على انه رحمه الله اختار مذهب الكوفيين وهوان اذامتى كان يستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء يسقط الوقت عنها كانها حرف شرط فوقت الجواب متراخ عن زمان الشرط بمدة طويلة لان الطلاق لايقع مالم يمت احدهما مع ان الشرط وهوعدم الطلاق تحقق حين سكت وفرغ عن الكلام ولذاكان مذهب الامامين الهمامين انه يقع كما فرغ فعلم ان زمان الجزاء لايجب تقييده بوقت الشرط فصح ان يقال ان قول المنافقين انؤمن كما آمن السفهاء كان اذاخلوا الى شياطينهم على مااختار امامنا الاعظم وهذا التوجيه اسلم من التكلف فهو احق بالقبول عند المنصفين الفحول وهذا توجيه آخر وهوان قولهم المذكور فى مواجهة المؤمنين لكن لاعلنا حتى يلزم ان يكونوا مجاهرين بالكفر بل سرا فحكى الله تعالى عنهم ذلك القول ثم رده فكان الشرط والجواب متحدين زمانا وعكسه ماحكى عن ابراهيم خليل الله عليه السلام وتالله لاكيدن اصنامكم ٣ بعدان تولوا مدبرين قال المصنف هناك قاله سرا وهذاالوجه ايضااقل مؤنة وايسر تكلفا * قوله (الاعراض

٢ واعلم ان قوله انؤمن لانكار الفعل فى الحال والاستقبال لكن الانكار راجع الى القيد وهو التشبيه ولذا يصح ان قولهم انؤمن وقع فى وجوه المؤمنين على سبيل التورية والنفاق كما فصلناه فى اصل الحاشية فلا وجه لماقيل امن ان انؤمن لانكار الفعل ولواريد انكار الفاعل لقيل انحن نؤمن كما فى قوله ۰ اهم يقسمون رحمة ربك ۰ الاية فماقيل ان انؤمن وقع فى وجوه المؤمنين على سبيل التورية والنفاق فى الى قوله ليس بشئ انتهى لانه مبنى على الغفول عن قول الشيخ عبد القاهر ان النفى اذاتوجه الى الكلام المقيد يرجع الى القيد فالاستفهام هنا للانكار الذى يستلزم النفى منه

٣ حيث خاطب عليه السلام باصنامكم والخطاب ظاهر فى المجاهرة فاذا جوز ان يكون ذلك القول سرا فماظنك بجواز كون قول المنافقين مع عدم الخطاب سرا فانه اولى به واحرى كما لايخفى وبعد التأييد المذكور الاشكال والرد تعصب وخروج عن الانصاف منه

قوله فان كمال الايمان بمجموع امرين الخ نصوحهم بامرين الاول هو تقبيح ماهم فيه لادائه الى الفساد والفتنة المدلول عليه بلاتفسدوا فى الارض والثانى بنصرهم طريق الهدى والصلاح المقصود بامنوا فكان جوابهم الاان سفهوهم وادعوا الصلاح فيما كانوا عليه لجهلهم المركب وتماديهم فى الغى وافراطهم فى السفه واعتقادهم ان ماهم عليه هو الحق وان ما عليه المؤمنون هو الباطل فكانوا عندهم سفهاء وفيه تسلية للعالم مما يلقى من الجهال اولانهم كانوا ذوى يسار وشرف ورياسة فى قومهم والمؤمنون اكثرهم فقراء وبعضهم موال كصهيب وبلال وخباب وامثالهم واكثر اهل الدنيا على ان اليسار مكتسب بالعقل بناء على حكم العقل المحجوب المشوب بالهوى فيلزمهم من توهمهم وحسبانهم الباطل ان الفقر للسفه فسفهوهم لجهلهم وسفههم اولانهم ارادوا عبد الله ابن سلام واشياعهم فسفهوهم تجلدا وغيظا وتوقيا عن الشماتة بهم لما كسر من ظهورهم وفت فى اعضادهم من مفارقتهم دينهم ودخولهم فى اسلام مع علمهم بانهم اعقل الناس والحكمة فى هذه المخالفة والمطاورة الواقعة بين الفريقين ان للعقل مراتب واطوارا ادناها مرتبة العقل المشوب بالهوى المقيدى فى قيد الوهم الذى به يختار الفانى على الباقى والاخس على الاشرف واعلاها مرتبة العقل المنور بالنور الالهى المكحل بهداية الشرع الذى يختار الاشرف الباقى على الاخس الفانى وكل من الطبقة العليا من مراتب العقل يعذر من هو فى الطبقة السفلى وينصحه ويهديه بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتى هى احسن لاطلاع هذا على حال ذاك واحتجاب ٢٢

عما لاينبغي وهو المقصود بقوله لاتفسدوا) اكتفى بالادنى والا فاللايق ان يقال الاعراض عما يجب الاحتراز عنه وكذا قوله (والاتيان بما ينبغي وهو المطلوب بقوله آمنوا) اى الاتيان بما يجب والكمال ما يتم به النوع في ذاته اوفى صفاته لكن المتبادر منه في مثله التمام في صفاته فلا اشكال بانه يوهم ان الاعمال جزء من الايمان وما نقل عن الائمة الشافعية من ان الاعمال داخلة في الايمان فمحمول على انها داخلة في كماله الوصفى لا الذاتى فلا ينتفى الايمان بانتفائها قيل انه جعل آمنوا كناية عن طلب الاتيان بما ينبغي ويرد عليه ان قولهم انؤمن الخ لايلايم شموله جميع اتيان ما ينبغي بل الاظهر الامر بالايمان الخالص كما ان قوله لاتفسدوا نهى عن الافساد في الارض الذى النفاق منه وهذا اشار اليه المصنف بقوله الآتى واما النفاق وما فيه من الفتن والفساد فانما يدرك بادنى تفطن الخ على ان الامر بالايمان امر بالاصل المتبوع ولاوجه للعدول عن الحقيقة الى الكناية اوعن التصريح اليهما

٢٢ * قوله (في حيز النصب) كما بعد الجملة في الاكثر اما نعت لمصدر على ما اختاره المصنف اى آمنوا ايمانا مشابها لايمانهم في الخلوص اوحال من المصدر المضمر المفهوم من الفعل اى آمنوا حال كون ايمانكم مشابها لايمان والثانى مذهب سيبويه ٢ ولم يلتفت اليه المص لتكلفه (على المصدر وما مصدرية او كافة) ان كانت كافة للكاف من العمل مصححة لدخولها على الجملة كان التشبيه بين مضمونى الجملتين اى حققوا ايمانكم وان كانت مصدرية فالمعنى آمنوا ايمانا مشابها لايمانهم كذا نقل عنه قدس سره والمآل واحد ولافرق بينهما الا بحسب النحو ولهذا لم يفرق المصنف بين الوجهين وقدم احتمال المصدرية اشارة الى رجحانه لابقاء الكاف على العمل سواء كان حرف جر او اسما واما في صورة الكافة فالكاف ملغاة عن العمل كما ان رب ملغاة عن العمل (مثلها في ربما) ولذا قال مثلها في ربما ولم تجعل موصولة للتكلف اما اولا فلاحتياجه الى العائد واما ثانيا فلان المشبه به الايقان والايمان لا الذات وايضا ارتباط الناس بما قبله حينئذ مشكل واوارید بالموصول الايمان لا الذات يلزم ان يكون الايمان مؤمنا به وبالجملة لاتخلو عن اضطراب واختلال * قوله (واللام في الناس للجنس) اى للجنس وتعريف الحقيقة من حيث هى هى كما هو الظاهر من قوله (والمراد به الكاملون في الانسانية العاملون بقضية العقل) اذ المناسب ان يعبر عن الكاملين بلفظ الجنس لادعاء انحصاره فيهم وجه الدعاء ان ماعدا الكاملين من ذلك الجنس بلغ في النقصان مبلغا انحط معه عن مرتبة ذلك الجنس واستحقاقه ان يسمى به فهو ملحق بالعدم كما اشار اليه بقوله فان اسم الجنس الخ وله طريق آخر وهو ان المقصور عليه يترقى في الكمال الى حد صار معه كانه جنس كله وهذا الوجه انسب بقوله المذكور وفي الكشاف اوللجنس اى كما آمن الكاملون في الانسانية اوجعل المؤمنون كانهم الناس على الحقيقة ومن عداهم كالبهائم في فقد التميز بين الحق والباطل وما ذكره المص الوجه الاول من الوجهين فالظاهر الجنس من حيث هو لما ذكرنا ولان الوجه الثانى المذكور في الكشاف مناسب للاستغراق فالوجه الاول الذى اختاره المصنف يناسب للجنس من حيث هو وقد اختار صاحب الكشاف حصر الجنس على الاستغراق في بحث الحمد وهنا اشار بتقديم الوجه على الاول على الثانى والمصنف اكتفى بالاول لرجحانه والاستغراق لازم له لكن نقل عن الشريف قدس سره انه اختار ان المفيد لذلك لام الاستغراق لاغير فلذا حمل الوجهين على الاستغراق وجعل الاول ناظرا الى كمال المقصور عليه والثانى الى قصور من عداه انتهى قوله ان المفيد لذلك لام الاستغراق لاغير عجب منه لان كون افادة لام الجنس ما افاده لام الاستغراق مما اعترف به في بعض كتبه بل هو ابلغ منه في الافادة فكيف يدعى ان المفيد لذلك لام الاستغراق لاغير فتدبر فان العقل يتحير على ان الحصر لانهم الكاملون المستجمعة للمعانى المخصوصة بالجنس فكانهم جميع افراده يستلزم قصور من عداهم وان غيرهم كالبهائم في عدم التميز فلا يندرجون في الناس ومن ههنا اكتفى المصنف بالاول واشار الى الثانى بقوله ولذلك يسلب عن غيره للتنبيه على الاستلزام المذكور * قوله (فان اسم الجنس) هذا صريح في ان المصنف حمل اللام على الجنس من حيث هو ولا مساغ لخلافه وفيه ايضا اشارة الى ان اسم الجمع كالجمع المحلى يراد به الجنس مجازا ويضمحل معه معنى الجمعية (كما يستعمل لمسماه) اى لما هو موضوع له (مطلقا) سواء كان مستجمعا المعانى المقصودة منه اولا وهذا الاستعمال حقيقة * قوله (يستعمل لما يستجمع المعانى المخصوصة به اوالمقصودة منه) وهذا الاستعمال مجاز متعارف ولذا قيل الشئ اذا ذكر مطلقا ينصرف الى الفرد الكامل لادعاء الانحصار فيه كما اوضحناه آنفا وعلاقة المجاز الاطلاق والتقييد فان قيل الايمان من احوال افراد الانسان

(دون)

٢ في مقام المنصوب على المصدر حقيقة الذى هو الموصوف اى ايمانا منه

٣ وانما احتاج سيبويه الى ذلك لان حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه لايجوز الا في مواضع محصورة ليس هذا منها وتلك المواضع ان تكون الصفة خاصة بالموصوف نحو مررت بكاتب اوواقعة خبرا نحو زيد قائم اوحالا نحو جاء زيد راكبا اوصفة لظرف نحو جلست قريبا منك او مستعملة استعمال الاسماء وهذا يحفظ ولايقاس عليه نحو الابطح والابرق وما عدا هذه المواضع لايجوز فيها حذف الموصوف كذا في اللباب منه

٢٢ ذلك على حال نفسه وكل من في الطبقة السفلى يسفه من فوقه ويجننه ويحسبه على الضلال والباطل لعدم اطلاعه على حاله ومطالبه ولذاته ومقاصده ويتعجب عن تركه ما هو ابهى المطالب عنده من اللذات الدنيوية والمشتهيات الحسية واعراضه عنها

قو في حيز النصب على المصدر اى الكاف في كما اسم منصوب المحل على انه صفة مصدر منصوب محذوف وهو مصدر آمنوا المذكور وما مصدرية تقدير آمنوا ايمانا مثل ايمان الناس حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه واعرب باعرابه وسمى باسمه تجوزا فانهم قالوا انتصابه على المصدر ولم يقولوا على الوصف اوحرف جر وما كافة فلذلك دخلت على الفعل كما نكف بها رب فتدخل على الفعل كما تدخل على الاسم نحو ربما قام زيد وربما زيد قائم فمجرورها مضمون ما دخلت عليه فالتقدير رب قيام به قام زيد ورب قيام زيد قائم بذلك وفيما نحن فيه كايمان آمن به الناس والباء للملابسة

قوله والمراد به الكاملون في الانسانية ولابد في صرف معنى اللام الى الجنس من هذا التأويل لافادته حينئذ ان من جنس الانسان منحصر في المؤمنين فيكون الحصر حصرا ادعائيا كما قال في المبالغة زيد هو الرجل كما في الم ذلك الكتاب ان حمل اللام في الكتاب على الجنس هذا على ان يراد الجنس من حيث هو قال صاحب الكشاف اوللجنس اى كما آمن الكاملون في الانسانية اوجعل المؤمنون كانهم الناس على الحقيقة ومن عداهم كالبهائم تم كلامه فالاول على ان يقصد الجنس من حيث هو هو والثانى على ان يراد به استغراق الجنس والحاصل ان الجنس اذا ذكر فاما ان يقصد به البعض من غير اعتبار وصف كما في ولقد امر على اللئيم يسبنى او يقصد باعتبار وصف الكمال كما في ذلك الكتاب او يقصد به الجنس كله والاول قليل الجدوى لايصار اليه الا عند تعذر الاخيرين فلذا فسر الناس بالكاملين في الانسانية اوبمن هم الناس في الحقيقة فالحصر في الاول ناظر الى ٢٢

دون الماهية قلنا المراد الماهية والجنس والافراد ٢ مستفاد من القرينة ولهذا قيل اسم الجنس يحتمل القليل والكثير وسره ماذكرناه والفرق بين ما يقصد من اللفظ من الاطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج واضح قيل تنادى عبارته بان ارادة الكاملين باعتبار ان المراد الجنس المستجمع لخواصه وهذا طريق تفرد به الراغب وتبعه المصنف لا باعتبار حصر مطلق الجنس فيفهم بالنظر الى كمالهم او بالنظر الى نقصان من عداهم وقصورهم عن مرتبة الانسانية كما هو المشهور انتهى ويرد عليه ان كون المراد الجنس المستجمع لخواصه معان اللفظ ليس بموضوع له انما هو باحد الطريقين المشهورين فلا يظهر كون هذا طريقا تفرد به الراغب غايته انه سبق المصنف في هذا التوجيه وتبعه المصنف وارتضاه * قوله (ولذلك) اى ولكونه قد يستعمل لخواصه لما يستجمع (يسلب) اى صح سلب الجنس (عن غيره) اى عن افراده التى هى غيره من افراده الغير المستجمعة لخواصه (فيقال زيد ليس بانسان) جامع للمعانى المخصوصة به والمقصودة منه كما يقال انه انسان اى من افراد نفس الانسان فلا تناقض ولو لم يستعمل الجنس لما يستجمع المعانى المخصوصة لما صح هذا السلب فصحة هذا السلب دليل انى على ذلك الاستعمال كما ان الاستعمال المذكور برهان لمى على ذلك السلب فلا دور * قوله (ومن هذا الباب قوله تعالى • صم بكم عمى • ونحوه) اى نفى اسم الجنس عمن لم يوجد فيه خواصه المطلوبة منه صم الخ حيث جعل مسامع الكفار كالعدم وحكم عليهم بالصمم لعدم استعمالهم اياها في سماع الحق وهو مقصود من القوة السامعة فاذا انتفى صح السلب وكذا الكلام في بكم جمع ابكم وهو مفقود اللسان والبيان والمقصود من اللسان النطق بالحق فاذا انتفى ذلك صح سلب النطق وعمى جمع اعمى والمقصود من العيون النظر في الآيات والاعتبار بالعلامات فاذا ابوا عن ذلك سلبوا عنهم الابصار وانما قال ومن هذا الباب قوله الخ لان السلب فيها ضمنى او التزامى لاصريحى وفيه اشارة الى ان المراد باسم الجنس ما يدل على الماهية الغير المتشخصة سواء كان جامدا او مشتقا وسواء كان معرفة او نكرة وتخصيصه باسم الجامد لايلايم ٣ قوله تعالى • صم بكم عمى • الخ * قوله (وقد جمعهما الشاعر) اى جمع الاستعمالين اذ المراد من الناس الاول في قوله (اذ الناس ناس والزمان زمان) مسماها ومعناها مطلقا ومن الثانى الكاملون في الانسانية والا لايفيد الحمل ولم يعكس لعدم الفائدة ايضا وكذا الكلام في الزمان زمان لكن اللام في المسند اليهما للجنس من حيث تحققه في ضمن بعض الافراد وفيه تنبيه على ان منشأ دعوى الكمال نفس اسم الجنس بقطع النظر عن تعريفه والتعريف انما يفيد تعيينه نعم استفادة الكمال من لام التعريف بطريق مر تفصيله اكثر استعمالا ولهذا قال المصنف فيما سبق فان اسم الجنس كما يستعمل الخ ولم يقل فان اسم الجنس المعرف وكذا صرح به الراغب حيث قال كل اسم نوع مستعمل على وجهين احدهما دلالته على مسماه فصلا بينه وبين غيره والثانى لوجود المعنى المختص به وذلك هو الذى يمدح به لان كل ما اوجده في العالم جعله صالحا لفعل خاص به لايصلح له سواه كالفرس للغزو والبعير لقطع الفلاة البعيدة وعلى ذلك الجوارح كاليد والعين والناس اوجدوا ليعلموا فيعملوا فكل ما لم يوجد المعنى الذى خلق لاجله لم يستحق لاسمه ٤ مطلقا فيقال ليس بانسان ولولا هذا لكان كذبا * قوله (او للعهد) عطف على للجنس آخر هذا على عكس الكشاف اذ الجنس هو الاصل المتبادر مالم توجد قرينة على خلافه مع ان من يراد به العهد يدخلون في الجنس دخولا اوليا فالعموم هو الاصل على ان قرينة العهد ليست بقوية وايضا اذا كان المراد به الرسول عليه السلام فتحصيل الايمان المشابه لايمانه عليه السلام ليس مقدورا لهم فكيف يؤمرون به والقول بانهم مأمورون بالايمان المشابه لاصل ايمانه عليه السلام لا في القوة وزيادة الشدة مصحح لارادة العهد لادافع للمرجوحية * قوله (والمراد به الرسول عليه السلام ومن معه) والقرينة هى انهم مقابلوهم بالايمان ومبغضون عند هم فهم لذلك حاضرون في الاذهان فيكونون معهودين بهذا الاعتبار فيشار باللام الى اولئك المعلومين وآيده بعضهم بانه المأثور لانه مروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما كما اخرجه ابن جرير ولعل لهذا قدمه صاحب الكشاف والمصنف حمل مثل هذا على امثلة المراد بها كما صرح به في قوله تعالى • ربنا آتنا في الدنيا حسنة • الآية فاختار العموم لما قلنا فما اختاره راجح واضح * قوله (اومن آمن من اهل جلدتهم) بكسر الجيم وسكون اللام ثم دال مهملة وهو من الحيوان ظاهر بشرته والمراد هنا قومهم وعشيرتهم واهل ملتهم وقد ورد في الحديث قوم من جلدتنا اى من انفسنا وعشيرتنا كما في نهاية ابن الاثير

٢ قال قدس سره في حاشية شرح مختصر المنتهى ان الاحكام جمع محلى باللام فاما ان يحمل على الاستغراق اوعلى الجنس المتناول للكل والبعض الذى اقله ثلثة منها لابعينه انتهى فثبت انه اذا حمل اللام على الجنس من حيث هو لاينافى اعتبار الافراد باعتبار الخارج لما ذكرنا في اصل الحاشية وقد يكون المراد الجنس من حيث هو لايعتبر الافراد وباعتبار الخارج بل لايجوز مثل الانسان نوع والحيوان جنس وغير ذلك اياك وان تظن ان المراد بالجنس ما يتحقق في ضمن بعض الافراد فيكون عهدا ذهنيا فانه لايناسب اعتبار وصف الكمال فان بعض المحشين نقل عن التحرير التفتازانى ان المعرف الجنسى قد يقصد به بعض الافراد من غير اعتبار وصف فيه كما في امر على اللئيم انتهى فاتضح الفرق بينه وبين الجنس من حيث هو اذا استفيد الافراد باعتبار الخارج منه ٣ اوله ديار بها كنا وكنا نحبها منه

٤ قوله مطلقا اشارة الى ان المسلوب مطلق الانسان لا الانسان المستعمل لما يستجمع المعانى المخصوصة به والمقصودة منه هذا هو الظاهر من كلامه وقد صرح به البعض لكن الظاهر من كلام المص حيث قال ولذلك يسلب عن غيره ان المسلوب الانسان المستجمع لخواصه والا لكان كذبا الا ان يقال انه حينئذ ملحق بغير الانسان فيسلب عنه نفس المسمى بسبب انتفاء الخواص عنه منه

٢٢ كمال المؤمنين في صفة الانسانية وفي الثانى الى نقصان من عداهم وانحطاطهم عن مرتبة الانسان فكانهم لنقصانهم في الانسانية ليسوا مندرجين في الناس والفرق بين الحصرين اعتبارى والمآل واحد فان المفهوم من الاول ان المؤمنين من جنس الناس ومن الثانى انهم كل الناس قال القطيب في بيان قوله اوللجنس فليس المراد جميع الناس فان جميع الناس لم يؤمنوا بل المراد جميع الناس الكاملين في الانسانية او يقال المراد جميع الناس فاذ من لم يؤمن غير داخل في الناس بل هم في عداد البهائم وفيه نظر لان الوجه الاول ليس مبنيا على الاستغراق فان معنى الكمال مستفاد من التعبير عن البعض باسم الجنس فالمراد الجنس من حيث هو لا الاستغراق فان معنى المبالغة في زيد هو الرجل مستفاد من حصر جنس الرجل في زيد فان المراد به ان هذه الحقيقة منحصرة في زيد وليس المراد ان جميع الرجل زيد قال الطيبى اعلم ان التعريف الجنسى يحمل ادعاء تارة على الكمال كما في قوله تعالى • الم ذلك الكتاب واخرى على الحصر كما في هذا الوجه وهو ان جعل المؤمنون كانهم الناس على الحقيقة وكان يمكن ان يحمل الاول على الحصر ايضا فان الجنس لايتعدد وحين وجد كتب غيره مثل ٢٢

ويحتمل ان يكون هذا معنى حقيقياله كما هو الظاهر او استعارة بتشبيه العشيرة واهل الملة بالجلد وظاهر البدن لجعلهم كجسد واحد فى الاتصال وتألم الكل بتألم البعض قيل ان الاهل مقحم وقيل انه كلجين الماء والاحسن ان الاضافه بيانية والمراد باهل جلدتهم اليهود لان منافق المدنية منهم كما اشار اليه بقوله كابن سلام الخ فان عبدالله بن سلام واشباهه حاضرون فى اذهانهم ولايغيبون من خواطرهم لشدة غيظهم بسبب ايمانهم والشئ اذا كان مبغوضا اشد بغض كان حاضرا فى الاذهان دائما كما اذا كان الشئ محبوبا اشد حبا لايغيب عن الخواطر جزما فهم بهذا الاعتبار معلومون معهودون مذكورون تقديرا فحسن ان يشار اليهم بلام العهد الخارجى الذى شرطه ان يكون المشار اليه معلوما للمخاطب باى وجه كان * قوله (كابن سلام واصحابه) هو عبدالله ابن سلام ابن حارث ابو يوسف من ذرية يوسف عليه السلام وقد تقدم بعض مناقبه فى تفسير قوله تعالى • والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك • الآية (والمعنى آمنوا ايمانا مقرونا بالاخلاص متمحضا عن شوائب النفاق مماثلا لايمانهم) بصيغة الامر اراد به ان المأمور به الايمان المشابه لايمانهم الايمان المقرون بالاخلاص لافى الكيفية والقوة وقد اشرنا اليه فيما مر * قوله (واستدل به على قبول توبته الزنديق) الزنديق بوزن اكليل معرب ومعناه الملحد وفسر فى المقاصد بالمنافق وهما متقاربان وهو معرب زنده اى يقول ببقاء الدهر فحينئذ لايفسر بالمنافق قيل وهو فى الاصل منسوب الى زند وهو اسم كتاب اظهره مزدك فى ايام قباد وزعم انه تأويل كتاب المجوس الذى جاء به زردشت الذى يزعمون انه نبيهم انتهى وجمعه زنادقة وفسره الفقهاء بمن يبطن الكفر ويظهر الاسلام كالمنافق وهو كفر بالاتفاق فهو قسم من المنافق هذا كلام القوم ولايجدى نفعا لان بعضهم يقول كالمنافق وبعضهم يقول هو قسم من المنافق مع ان تفسير الفقهاء بمن يبطن الكفر ويظهر الاسلام يقتضى انه عين المنافق فامعنى التشبيه وجعله قسما من المنافق وايضا اذا كان المراد به المنافق فلاوجه للاختلاف فى ان توبته مقبولة فى احكام الدنيا اولا اذ توبة المنافق مقبولة اتفاقا وفى صرة الفتاوى الزنديق من يقول ببقاء الدهر اى لايؤمن بالآخرة ولابالخالق ويعتقد ان الحلال والحرام مشترك وقال سراج الدين فى مكان آخر هو لايعتقد الهيا ولاحرمة شئ من الاشياء وفى قبول توبته روايتان والذى ترجح عدم قبول توبته بعد الاخذ انتهى ما فى صرة الفتاوى وهذا اقرب الى القبول وفى الدر كالزنديق فان توبته لاتقبل بل يقتل لانه حد وجب فلا يسقط بالتوبة انتهى ولاخلاف فى توبة الزنديق بينه وبينه تعالى ونفعه فى النجاة عن العذاب المؤبد والشقاء المخلد وانما الخلاف فى قبول توبته قضاء اذا تاب الزنديق عن زندقته فتوبته مقبولة عندالله تعالى بلاخلاف وانما الخلاف فى قبولها فى ظاهر الشرع واحكام الدنيا حتى ذهبت الائمة الحنفية الى انه تقبل توبته بعد الظفر به بل يقتل وان تاب كذا قيل ويخدشه ما فى بعض حواشى الدرر ٢ ولاتقبل توبة ساب النبى عليه السلام سواء جاء تائبا من قبل نفسه اوشهد عليه بذلك بخلاف غيره من المكفرات فان الانكار فيها توبة انتهى والمستفاد ان جميع الكفريات ماسوى السب المذكور يقبل توبته ولايقتل لان قتله لارتداده وكفره كما صرح به علماؤنا فاذا تاب عن كفره لايقتل بخلاف السب المذكور فان قتل الساب حدله لتعلقه حق العبد كحد القذف فلا يسقط بالتوبة اذا عرفت مافصلناه لك فاعلم انه ان كان مراد المصنف بالزنديق المنافق اوقسم من المنافق فامر الاستدلال تام والا بل يراد به الزنديق بالمعنى المفسر فى صرة الفتاوى فلامساس له فى هذا المقام راجح عند العلماء الاعلام * قوله (وان الاقرار باللسان) ٣ اى بدون الاذعان (ايمان) اى يطلق عليه لفظ الايمان عند اهل اللسان اللغة لقيام دليل يطلق اى الاذعان القلبى فان امارة الخفية كافية فى صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان الايمان الغضبان على سبيل الحقيقة على من يظهر علامة الغضب وكذلك يطلق لفظ المؤمن على سبيل الحقيقة على من يظهر امارة الايمان كالاقرار باللسان فانه امارة على وجود التصديق الذى هو الايمان المنجى لالكونه ايمانا حقيقة فى الشرع بل لدلالته على امر مبطن اقيم مظهره مقامه وان دلالة الاقرار على التصديق لما كان لفظيا جاز تخلف المدلول عنه فهذا الاقرار اذا تحقق فى المنافقين مع تخلف المدلول عنه امر الشارع اياهم بالايمان المقرون بالاخلاص (والالم يفد التقييد) اى وان لم يكن الاقرار ايمانا امرهم الشارع بالايمان ولم يقيده بقوله • كما آمن الناس • وهذا مراد المصنف ولايريد به ان مسمى الايمان الشرعى هو الاقرار كما ذهب اليه الكرامية حتى يقال ان المستدل به الكرامية وقدمر ان الخلاف معهم فيمن تفوه بالشهادتين فارغ القلب عما يوافقه اوينافيه

(وامامن)

٢ وهو الشرنبلالى ولو قيل الحصر المذكور ليس بتام اذ الساحر والساحرة ايضا يقتلان لم يبعد

منه

٣ فان الشارع طلب الايمان المقرون بالاخلاص من المنافقين ولو آمنوا كذلك كان مقبولا فى احكام الدنيا والآخرة والزنديق اما نفس المنافق اومن جملتهم لكن علمائنا لم يختلفوا فى ان المنافقين يقتلون ام بل اتفقوا على انهم لايقتلون وان لم يتوبوا فضلا عن ان ط يتوبوا ولايعرف وجه ماقاله المصنف هنا والله اعلم منه

ط والعجب ان بعضهم اعترض فقال وفيه انه يجوز كون حكم الخاص مخالفا لحكم العام لخصوصية فيه انتهى كانه لم ينظر الى كلام الفقهاء المختارى الفضلاء منه

٢٢ التورية والانجيل والزبور رجل الحصر على الكمال وقال الامام فى قوله تعالى • شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن هدى للناس • يدل على ان المتقين فى قوله هدى للمتقين هم كل الناس فمن لايكون متقيا كانه ليس بناس وقال الراغب كل اسم نوع فانه يستعمل على وجهين احدهما دلالة على المسمى وفصلا بينه وبين غيره والثانى اوجود المعنى المختص به وذلك هو الذى مدح به فى نحو اذا لناس ناس والزمان زمان وذلك ان كل ما اوجده الله تعالى فى هذا العالم جعله صالحا لفعل خاص ولايصلح لذلك العمل سواه كالفرس للعدو الشديد والبعير لقطع الفلاة البعيدة وعلى ذلك الجوارح كاليد والرجل والعين والانسان اوجده لان يعلم ويعمل بحسبه فكل شئ لم يوجد كاملا لما خلق لم يستحق اسمه مطلقا بل قد ينفى عنه كقولهم فلان ليس بانسان اى لايوجد فيه المعنى الذى خلق لاجله فقوله تعالى • ومن الناس من يقول امنا بالله • هو اسم جنس لاغير وقوله كما آمن الناس معناه كما يفعل من وجد فيه تمام معنى الانسانية الذى يقتضيه العقل والتميز وهم الصحابة رضوان الله عليهم

قوله ومن هذا الباب وهو باب تنزيل وجود الشئ بمنزلة العدم لفقد كماله الذى خلق هو لاجله قوله تعالى • صم بكم • ونحوه كونه من هذا الباب من حيث ان السمع والبصر واللسان لم تخلق لمجرد استماع ظاهر الاصوات وتغليب الحدقة نحو المبصرات وتأليف الحروف والكلمات مطلقا بل المقصود من خلق تلك الالات ادراك ما به كمال صاحبها فاذا فقدت فيه هذه الخاصية يكون وجودها بمنزلة العدم فيوصف صاحبها بما يوصف به فاقدها من الصمم والعمى والخرس

قوله يقتضيه العقل اى بحكم العقل او بمقتضاه
قوله كما يستعمل اسماء مطلقا اى من غير اعتبار المعانى المقصودة منه فيه

وامامن ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه كالمنافقين فكافر بالاتفاق انتهى معان ماذكره منظور فيه وقدمر توضيحه فى قوله تعالى • وماهم بمؤمنين • ٢٢ * قوله (الهمزة فيه للانكار) اى مجازا من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب فان الاستفهام عن الشئ مسبب عن الجهل المسبب عن عدم توجه الذهن اليه المسبب عن انكاره وهو قسمان انكار للوقوع ويسمى ابطالى بمعنى لم يقع ولم يوجد وانكار للواقع ويسمى توبيخى بمعنى انه لاينبغى ان يقع والمراد هنا الاول لكن الانكار راجع الى التشبيه والقيد مع اثبات المقيد ان حمل كلامهم على التورية والافراجع الى الايمان نفسه وقداستوفى الكلام فيه سابقا وكلام المصنف مائل الى الثانى ولهذا قال (واللام مشار بها الى الناس) فى كما آمن الناس والعهد الذهنى قد يكون باعادة المتقدم بعينه وهو الاكثر ويسمى العهد الحقيقى وقد يكون باعادة لازمه ووصفه ويسمى العهد التقديرى كانه جرى ذكره بذكر موصوفه الحقيقى اوالادعائى والزعمى كما فيما نحن فيه فانهم زعموا ان الايمان مستلزم للسفه كما بينه المصنف * قوله (اوالجنس) من حيث فى ضمن جميع افراد المؤمن الخالص فان الاستغراق من افراد الجنس عند المحققين واما ارادة الجنس من حيث هو هو فهو وان امكن اعتبار جميع الافراد بتحقيق سبق تكلف هنا لقوله (باسره وهم) فانه ظاهر فى الاستغراق باسره هو فى الاصل لما يشد به الاسير فاذا سلم بوثاقه فقد سلم بجملته ثم صار عبارة عن كل مايراد جميعه وهو المراد فى مثل هنا قوله وهم اى المراد بالناس على تقدير العهد (مندرجون) داخلون (فيه) اى فى الجنس المراد جميعه (على زعمهم) اى زعم المنافقين وهم اعقل الناس واكملهم واذا اريد بالناس الجنس باسره فدخولهم فيه واضح غنى عن البيان والقول بان بيان دخولهم لبيان كونه على زعمهم ضعيف لان كون المؤمنين باسرهم سفهاء لايكون الابزعمهم لان منشاء السفه عندهم الايمان الخالص كما فهم من الوجه الاول المعول فى تقرير المصنف فالاولى عدم التعرض له ٢ ومندرجون فيه بمعنى داخلون من درجه اذا طواه * قوله (وانما سفهوهم لاعتقادهم فساد رأيهم) قدمر مرارا انهم لكونهم صما وعميا ومختومى القلوب رأوا الحسن قبيحا والقبيح حسنا اعتقدوا ان آراء المسلمين فسدت وعقولهم اختلت وكانوا من زمرة السفهاء خارجين عن عداد العقلاء وبناء التفعيل للنسبة مثل فسق اى وانما نسبوا المؤمنين الى السفه لاعتقادهم الخ * قوله (اولتحقير شانهم) لانهم كانوا فى وجاهة وسعة عيش فى قومهم ولذا حقروا شان المسلمين الفقراء فنسبوا السفه الى الكل مجازا للملابسة التامة * قوله (فان اكثر المؤمنين كانوا فقراء) اشارة الى ماذكرنا فيكون من قبيل قتل نبوفلان والقاتل واحد منهم وانما احتجنا الى ذلك لان لام السفهاء اما للعهد اوللجنس وعلى كلا التقديرين لامساغ لان يراد بها فقراء المسلمين فقط اما على الثانى فظاهر واما على الاول فلان المعهودين اما الرسول عليه السلام ومن معه اومن آمن من اهل ملته فحينئذ يجرى هذا الوجه والذى قبله على تقدير كون اللام فى السفهاء للجنس اوالعهد لماعرفت سره (ومنهم موالى كصهيب وبلال) * قوله (اوللتجلد وعدم المبالاة) اى التكلف اى الشجاعة مأخوذة من الجلد بفتحتين الارض الصلبة والمشتق منه قد يكون جامدا وسيجئ البيان ان شاء الله تعالى قيل يعنى انهم كانوا عالمين بان من آمن منهم من السفه بمعزل الا انهم سفهوهم اظهارا للشجاعة وعدم المبالات بايمانهم توقيا من الشماتة بهم انتهى وهذا التوجيه لايلايم قوله تعالى • افمن زين له سوء عمله • الآية وماسبق ايضا تصوروا الفساد بصورة الصلاح لما فى قلوبهم فالاولى ان لفظة اولمنع الخلو لالمنع الجمع فهم مصرون على ان رأى المسلمين مختل لاصلاح فيه ولم يكونوا ظانين بان المؤمنين من السفه بمعزل فضلا عن كونهم عالمين به ومع ذلك حقروا شانهم واظهروا الجلادة دونهم وهذا الوجه يؤيد كون قولهم هذا مجاهرا لدى المؤمنين فلاجرم انهم اظهروه تورية ونفاقا * قوله (بمن آمن منهم ان فسر الناس بعبدالله بن سلام واشياعه) يشير الى ان هذا الوجه مختص بكون اللام فى السفهاء للعهد مشارا بها الى الناس المراد به من آمن من ابناء جنسهم ثم ان فى كلامه احتباكا لان التحقير معتبر فيه التجلد والتجلد معتبر فيه التحقير للتلازم بينهما وهذا مؤيد لكون الانفصال لمنع الخلو فقط بل اعتقاد فساد رأيهم مستلزم لتحقيرهم فى دينهم واظهار الجلاده عندهم * قوله (والسفه خفة) اى هو فى اللغة الخفة والتحرك يقال زمام سفيه اى مضطرب وسفهت الرياح الرماح والنار اذا حركتها بخفة فلايكون مختصا بالعقلاء ثم استعمل فى عرف اللغة والشرع لنقصان العقل والرأى وشاع فيه حتى صار حقيقة فيختص بالعقلاء وخفة النفس شاملة للامور الدنيوية والدينية والاخير هو المراد هنا ومانقل عن شرح

(تكملة) (ل) (٥)

٢ الا ان يقال وانما تعرض لذلك لانهم عندهم اعرق الناس وارسخهم فى السفه وللتنبيه على ذلك بين اندراجهم بعد بيان انهم هم المرادون بالسفهاء فقط لماذكر منه

قوله وقد جمعها الشاعر اى جمع استعمال اللفظ فى مسماه مطلقا واستعماله فيما يستجمع المعانى المخصوصة المقصودة منه فى مصراع واحد من البيت فان المراد من الناس الاول الجنس ومن الثانى الكاملون فى الانسانية وكذا المراد بالزمان الاول الجنس وبالثانى الكامل فى الزمانية وكمال الزمان ان يرضى عنه اهله لما نالوا فيه من الخصب والرخاء والترفه والسرور

قوله من اهل جلدتهم اى جلتهم قال الجوهرى اجلاد الرجل جسمه وبدنه وفى الحديث لحمه لحمى ودمه دمى اى هو منى ومن جماعتى

قوله ايمانا مقرونا بالاخلاص معنى الاخلاص مستفاد من حصر الجنس اعنى جنس الناس فى بعض منه دلالة على كمال ذلك البعض فى المعنى المقصود من الانسانية حيث طلب منهم ايمان مماثل لايمان هؤلاء البعض المخلصين فى ايمانهم

قوله واستدل به على قبول توبة الزنديق قال الجوهرى الزنديق من اليونانية وهو معرب والجمع الزنادقة وفى المغرب قال الليث الزنديق معروف وزندقته انه لايؤمن بالآخرة ووحدانية الخالق وعن ثعلب ليس زنديق من كلام العرب قال ومعناه على ما تقوله العامة ملحد ودهرى وعن ابن دريد انه فارسى معرب واصله زنده اى يقول بدوام بقاء الدهر وفى مفاتيح العلوم الزنادقة وهم المانويه وكان المزدكية يسمون بذلك ومزدك هو الذى ظهر فى ايام قباد وزعم ان الاموال والحرم مشتركة واظهر كتابا سماه زندا وهو كتاب المجوس الذى جاء به زردشت الذى يزعمون انه نبى فنسب اصحاب مزدك الى زند وعربت الكلمة فقيل زنديق قد اختلف العلماء فى قبول توبة الزنديق فمنهم من ذهب الى انها تقبل ومنهم من قال انها لاتقبل والاصح انها لاتقبل وجه الاستدلال بالآية على قبول توبة الزنديق ان مالايقبل من المكلف لايطلب منه بالامر التكليفى والمنافقون قد امروا بالايمان اذقيل لهم آمنوا كما آمن الناس والمفهوم من قوله هذا ان المنافقين زنادقة وجه ذلك ان معنى الزندقة على مامر عدم الايمان بالاخرة وبوحدانية الله تعالى وهذا المعنى موجود فيهم لان القوم كانوا يهودا وايمان اليهود بالله ليس بايمان لقولهم عزير ابن الله وهو شرك محض واعتقاد الشرك ينافى للايمان بالوحدانية وكذلك ايمانهم باليوم الآخر ليس بايمان لانهم يعتقدونه على خلاف صفته حيث قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وان اهل الجنة مستغنون عن التلذذ بالطاعم والمشارب ٢٢

التأويلات من ان السفه ترك العمل بمقتضى العقل مع قيام العقل وقيل عمل بموجب الجهل على علم بانه مبطل انتهى لخد مختص بالفرد الكامل (وسخافة رأى) عدم استحكامه * قوله (يقتضيهما نقصان العقل والحلم) بكسر الحاء وسكون اللام هو الاناة والوقار ٢ * قوله (يقابله) اى يضاده عادة اللغويين اطلاق التقابل على تقابل التضاد وغيره وانما ذكره هنا لان الاشياء تنكشف باضدادها ٢٢ * قوله (رد ومبالغة فى تجهيلهم) رد بابلغ رد لم يتعرض له لماذكره اولا فان اشتماله التأكيدات كاشتمالها ماقبله وفى كلامه مع النظم لف ونشر مرتب فالرد لتسفيههم المؤمنين ناظر الى قوله تعالى • الا انهم هم السفهاء • والمبالغة فى التجهيل ناظر الى قوله تعالى • ولكن لايعلمون • واشارة الى ان قوله تعالى • ولكن لايعلمون • ليس عذرا لهم مثل قوله تعالى فى قصة يوسف عليه السلام • قال هل علمتم مافعلتم بيوسف واخيه اذ انتم جاهلون • فانه عذر لهم وهنا ليس كذلك بل لبيان ان جهلهم جهل مركب لايرجى زواله الابتوفيق من الله تعالى كما اشار اليه بقوله فان الجاهل الخ ووجهه ان لايعلمون نزل هنا منزلة اللازم للمبالغة ولذلك لم ينبه المصنف على المفعول المحذوف لماذكرنا ثم انه جعل حال كونه مطلقا كناية عن ذلك الفعل حال كونه متعلقا بمفعول مخصوص دلت عليه قرينة وهو كونهم السفهاء فالجهل بالسفه الذى هو جهل جهل مركب كانه قيل الا انهم هم الجهلاء ولكن لايعلمون انهم جهلاء وفيه مبالغة عظيمة فى اثبات الجهل المركب ولوقدر المفعول على معنى انهم لايعلمون انهم هم السفهاء لفاتت تلك المبالغة واما ماقيل من ان معناه لايعلمون مايحل بهم العذاب لاجل السفه فى الآخرة فهو فى نفسه معنى لطيف لكن لايناسب مقام التوبيخ ولا يلايم تقرير المصنف اصلا * قوله (فان الجاهل بجهله) الباء متعلق بالجاهل وقيل بجهله صفة الجاهل ولا يعرف له وجه (الجازم) صفة الجاهل (على خلاف ماهو الواقع) وهو جزمهم بان المؤمنين لاجل ايمانهم الخالص سفهاء وهذا خلاف الواقع وكون هذا جزما مستفاد من اصرارهم وعدم تنصحهم بالنصح فلاريب انهم جازمون به فلااشكال بان عدم العلم بالجهل محتمل للتحقق فى ضمن عدم العلم بشئ من النقيضين وفى ضمن الجزم بمقتضى الجهل * قوله (اعظم ضلالة واتم جهالة) فانه اغلظه انه كال لايروم زواله بل يطلب دوامه فلايرجى فلاحه (من المتوقف) اى المتوقف عن التصديق باحد الطرفين المترددين بينهما (المعترف) مع الاعتراف (بجهله فانه ربما يعذر وتنفعه الآيات والنذر) فانه وان كان فى ضلالة ايضا لكنه ليس فى مرتبة الجهل المركب امااولا فلانه قد يكون بعض من افراده معذورا كمن اسلم فى دار الحرب اونشأ فى بادية اوعلى رأس شاهق الجبل فانه معذور لاعترافه بجهله مع عدم تمكن ازالته لعدم وصول الدعوة واما ثانيا فلانه ينفعه الآيات والنذران بلغت اليه اومن نشأ فى العمران وابتلى بالخسران مع علمه بانه فى جهالة وضلالة تنفعه النصايح والمواعظ بالنسبة الى بعض اشخاصه بخلاف الجهل المركب فى ذلك كله وهذا مراد المصنف وان كان فى عبارته نوع تسامح فان ظاهرها يوهم ان كلهم قد يعذر الخ واما المتوقف عن التصديق المذكور من غير اعتراف بجهله فحكمه حكم الجاهل بجهله الجازم واما الظان بخلاف الواقع فداخل فى الجهل المركب فاستوفى احكام الاقسام الاربعة الاول ماذكره المصنف بالاتمية والثانى الظان بخلاف الواقع والثالث المتوقف عن التصديق من غير اعتراف بجهله والرابع ماذكره المصنف والمراد بالآيات الآيات العقلية افاقية اوانفسية والآيات النقلية والنذر جمع نذير بمعنى الانذار * قوله (وانما فصلت الآية) فصلت مجهول من التفعيل اى اتى بفاصلة (بلا يعلمون) والفاصلة فى النثر بمنزلة القافية فى النظم وجوز التخفيف من الثلاثى والمعنى وفصلت الآية اى ختمت الآية بلا يعلمون لانه اكثر طباقا وهو فى الاصطلاح البديعى الجمع بين المتضادين اذالسفه جهل فذكر العلم معه جمع بين المتضادين فى الجملة وقيل المراد المعنى اللغوى وهو المناسبة لتناسب عدم العلم والسفاهة فهو معنى لغوى يرجع الى مراعاة النظير وهى جمع امر وما يناسبه لابالتضاد وهذا بالنظر الى النفى والاول الى المنفى والاعتبار للنفى لكونه صريحا (والتى قبلها بلايشعرون لانه اكثر طباقا لذكر السفه) فلاجرم ان الوجه الثانى اولى وانما قال اكثر طباقا لان الشعور لكونه من اقسام الادراك له طباق للسفه فى الجملة وهذا ان لم يعد الشعور وهو ادراك الحواس الظاهرة من العلم وهو المختار وان عد منه كما ذهب اليه البعض فالفرق مشكل لكن ميل المصنف الى الاول * قوله (ولان الوقوف) وجه ثان لاختيار العلم هنا والشعور هناك والوجه ناظر الى اللفظ والثانى الى المعنى ولما كان الاول من المحسنات البديعية قدمه اى ولان الاطلاع (على امر الدين والتمييز بين الحق

(والباطل)

٢ وبالفتح العقل وبالضم مايراه النائم فى نومه والمراد هنا ماذكر فى الاصل ويحتمل الفتح منه

٢٢ والمناكح لان ذلك انما احتيج اليه فى هذه الدار لاجل نماء الاجسام وبقاء النوع ولا احتياج فى الدار الآخرة الى هذا لان اهلها كلهم يحشرون فى سن واحد لانماء فيه وانهم باشخاصهم سرمديون الى الاباد فلايتلذذون فيها الابالنسيم والارواح العبقة واسماع اللذيذ والفرح والسرور اقول محل الخلاف الزنديق بمعنى الملحد النافى للصانع تعالى والدهرى على عرف العامة لا الزنديق بمعنى لايؤمن بالآخرة وبوحدانية الله تعالى وزندقة المنافقين على هذا المعنى

قوله وان الاقرار باللسان ايمان وجه دلالة الآية على ذلك ان تقييد الايمان المأمور به بامنوا بكونه ايمانا مماثلا لايمان المخلص وهوالاقرار المطابق لمافى القلب يرشدك الى ان الايمان قسمان قسم هومجرد اقرار باللسان عن مواطاة القلب وقسم آخر هواقرار مطابق له فقيد بهذا القيد للدلالة على ان المطلوب بالتكليف هوهذا دون الآخر ولولم يكن مجرد الاقرار بالشهادتين ايمانا يكون التقييد بهذا القيد مستدركا لاندراج مضمون القيد حينئذ فى مطلق الايمان المدلول عليه بامنوا اذ معنى آمنوا على هذا احدثوا ماهو ايمان وهذا يغنى عن ذلك التقييد

قوله واللام مشار بها الى الناس اى الناس السابق ذكرهم فيكون اللام للاشارة الى المعهود الخارجى

قوله والجنس باسره اى اولاستغراق جنس السفيه الداخل فيه الناس المذكورون دخولا اولا على زعمهم

قوله وانما سفهوهم اى حكموا عليهم بالسفاهة وانسبواهم اليها والحكم بالسفاهة مستفاد من التعبير عنهم بلفظ السفهاء • وفى الكشاف والاستفهام فى انؤمن فى معنى الانكار واللام فى السفهاء مشار بها الى الناس كما تقول لصاحبك ان زيدا قد اسعى بك فتقول اوقد فعل السفيه ويجوزان يكون الجنس وينطوى عنه الجارى ذكرهم على زعمهم واعتقادهم لانهم عندهم اعرق الناس فى السفه

قوله سعى بك معناه سعى بك الى الوالى اى وشى به ونم واذا حمل معنى اللام على الاستغراق يكون السفهاء شاملا للناس الذين سبق ذكرهم ولغيرهم ولما كان سوق الكلام لهم دخلوافيه دخولا اوليا كما فى قوله تعالى • فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين • ويتغير معنى السفهاء بتغير ارادة معنى الناس جنسا اوعهدا على كلا التقديرين فيه

قوله اوللتجلد اى للتصبر قوله ان فسر قيد لكون التسفيه للتجلد هذا مبنى على ان اللام فى السفهاء والناس للعهد بخلاف التعليلين الاولين فانهما على كون اللام فيهما للجنس والحاصل ان المنافقين انما سفهوا المؤمنين مع انهم العقلا المراجيح ووزان العقول لاجل اوجه ثلاثة الاول ان المؤمنين عندهم على الباطل ومن ركب متن الباطل كان سفيها والثانى ٢٢

والباطل مما يفتقر الى نظر وتفكر) غير محسوس فيحتاج الى نظر ثاقب وفكر صائب فلذلك فصلت الآية بلا يعلمون للتنبيه على انهم لم ينظروا الى مايؤدى العلم ولم يلتفتوا اليه بقواطب الحين ولم يدخلوا فى زمرة العالمين واما الفتن والفساد الذى نتيجة النفاق فامر مشاهد اوفى الظهور كالمحسوس فالآية هناك فصلت بلا يشعرون للاشعار بانهم فاقدون للحواس فانى لهم الشعور بالمحسوس فعلم ان نفيه ابلغ فى الذم من نفى العلم * قوله (واما النفاق ومافيه من الفتن والفساد فانما يدرك بادنى تفطن وتأمل فيمايشاهد من اقوالهم وافعالهم) والذكاء شدة قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء وتسمى هذه القوة الذهن وجودة تهيؤها لتصور مايرد عليها من الغير الفطنة كذا فى اوائل المطول والمراد بالتفطن هنا التأمل ولهذا عطف عليه قوله تأمل لكونه سببا للفطنة المذكورة ٢٢ * قوله (بيان لمعاملتهم) اى بيان معاملتهم بكلا الفريقين معا وماسبق بيان معاملتهم (مع المؤمنين والكفار) فقط فلاتكرار وايضا ان المراد بامنا اولا اخبار عن احداث وهنا عن احداث اخلاص الايمان وهذا مختار الامام وايده بان الاقرار اللسانى كان معلوما منهم غير محتاج الى البيان وانما المشكوك الايمان والاخلاص القلبى قول المصنف وماروى الخ اشارة اليه الاترى ان قول ٢ رئيس المنافقين ابن ابى يا ابا الحسن ان ايماننا كايمانكم وتصديقنا كتصديقكم صريح فيماذكره الامام فالغرض من نقل هذه الرواية اشارة الى ذلك وايضا اذا لوحظ ان قولهم آمنا مقيد بلقائهم المؤمنين وان الشرطية الثانية معطوفة على الاولى على ان كلا منهما كالشرطيتين السابقتين بل على انهما بمنزلة كلام واحد (وماصدرت به القصة فساقة لبيان مذهبهم) ظهر ان الآية سيقت لبيان معاملتهم مع المؤمنين واهل دينهم كما ان صدر القصة مسوقة لبيان نفاقهم ومذهبهم اضمحل ذلك التوهم كذا قيل وهذا تفصيل مااجمله المص بقوله بيان لمعاملتهم الى قوله (وتمهيد نفاقهم) وتمهيد نفاقهم انما يكون اذا كان قولهم آمنا فى مواجهة المؤمنين فيتضح ماقلنا من قولنا وماسبق بيان معاملتهم ولك ان تقول ان آمنا فى الاول انشاء وهنا اخبار عن الايمان ودعوى احداث الاذعان (فليس بتكرير) فلاتكرار وقيل انه لوكان واذا قيل عطفا على يكذبون دون على يقول كان قوله تعالى • واذا لقوا الذين آمنوا • لبيان ان لهم عذابا اليما بسبب هذا القول فلم يكن لتوهم التكرار مجال * قوله (روى ان ابن ابى واصحابه استقبلهم نفر من الصحابة) هذا سبب نزول الآية قيل اخرجه الثعلبى والواحدى من طريق السدى الصغير عن الكلبى عن ابى صالح عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال الشيخ ابن حجر فى كتابه اسباب النزول ابو صالح ضعيف والكلبى متهم بالكذب والسدى الصغير كذاب قال وهذا الاسناد سلسلة الكذب لاسلسلة الذهب قال واثار الوضع لايحة على هذا الكلام وسورة البقرة نزلت فى اوائل ماقدم النبى عليه السلام كما ذكره ابو اسحق وغيره وعلى رضى الله تعالى عنه انما تزوج فاطمة رضى الله تعالى عنها فى السنة الثانية من الهجرة فكيف يدعوه ختنا انتهى وانت خبير بان الثعلبى والواحدى لم يتحاشيا عن نقل الاحاديث الموضوعة لاسيما فى اواخر السور والمصنف طيب الله ثراه اتبعهما تجاوز الله تعالى عنهم اجمعين واذا علم ضعف هذه الرواية فى بيان سبب النزول فلاضرر فى عدم دلالة هذه القصة على انهم اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا ولاحاجة الى الجواب بانه صارت هذه القصة سبب بيان حالهم فيما يكثر منهم من قولهم آمنا انتهى ولايبعد ان يقال قول ابن ابى ان ايماننا كايمانكم وتصديقنا كتصديقكم فى المعنى كما وقع فى بعض النسخ يكون حاصل قالوا آمنا فالدلالة ثابتة حكما والنقل بالمعنى شايع ذايع وابن ابى رئيس منافقى المدينة وهم اشياعه واصحابه والنفر بالتحريك جماعة من رجال من ثلثة الى عشرة * قوله (فقال لقومه انظروا كيف اردهؤلاء السفهاء عنكم) كيف منسلخ عن الاستفهام وانظروا معلق به انظروا كيفية ردهؤلاء فان تلك الكيفية عجيبة تليق بالنظر والرؤية (فاخذ) اى صادفه الاصحاب رضى الله تعالى عنهم فاخذ اولا (بيد ابى بكر رضى الله تعالى عنه) توقيرا له ظاهرا (وقال مرحبا بالصديق) امااسم مكان او مصدر ميمى من رحب ٣ اذا اتسع قال الله تعالى • حتى اذا ضاقت عليهم الارض بمارحبت • الآية منصوب على المفعولية او المصدرية اى اتيت مكانا واسعا اورحب موضعك ومكانك رحبا اى اتسع المكان بقدومك وتشرف بلاقاتك وبهذا صار هذا تحية وتوقيرا (سيد بنى تيم وشيخ الاسلام) والجار والمجرور بعده فى محل الرفع على انه خبر المبتداء الواجب حذفه ليلى الفاعل اوما فى حكمه المصدر اومفعول الذى صار بعد حذف الفعل كانه اقيم مقامه كما كان ولى الفاعل اى هذا الفعل ٤ الدعاء مختص بالصديق وهذه الجملة

٢ على مافى بعض النسخ كما نقله بعض المحشين عن ابى الليث منه

٣ بالضم من الباب الخامس منه

٤ اشار الى ان مرحبا مع فعله المقدر جملة دعائية ويحتمل الخبرية تفاؤلا وعلى كلا التقديرين المراد به التحية والتعظيم كما نبهنا عليه منه

٢٢ ان المؤمنين كانوا فقراء وهم كانوا فى رياسة وسطة فنسبوهم الى السفه تحقيرا لشانهم الثالث انه لما اسلم عبدالله بن سلام واصحابه توقع المنافقون شماتة اعدائهم بهم فتوقوا شماتتهم وقالوا انهم سفهاء لايعبابهم

قوله والسفه خفة قال الجوهرى السفه ضد الحلم واصله الخفة والحركة ويقال تسفهت الريح الشجر اى مالت به وقولهم سفه نفسه وغبن رايه وبطر عيشه ورشد امره كان الاصل سفهت نفس زيد ورشد امره فلما حول الفعل الى الرجل انتصب مابعده بوقوع الفعل عليه لانه صار فى معنى سفه زيد نفسه بالتشديد هذا قول البصريين والكسائى ويجوز عندهم تقديم المنصوب بان يقال نفسه سفه زيد كما يجوز غلامه ضرب زيد وقال الفراء لما حول الفعل من النفس الى صاحبها خرج مابعده مفسرا ليدل على ان السفه فيه اوكان حكمه ان يكون سفه زيد نفسا لان المفسر لايكون الانكرة ولكنه ترك على اضافته ونصب كنصب النكرة تشبيها ولايجوز عنده تقديمه لان المفسر لايتقدم والسخافة الرقة يقال ثوب سخيف اى غير صفيق

قوله والحلم يقابله اى الحلم بكسر الحاء الاناءة والوقار من حلم الرجل بالضم فهو حليم

قوله رد ومبالغة اى رد لنسبتهم المؤمنين الى السفه ومبالغة فى تجهيلهم بكلمة الا وان وتوسيط ضمير الفصل وتعريف الخبر والاستدراك بلا يعلمون والمبالغة فى التجهيل مستفادة من الحكم عليهم بالجهل المركب فان التسجيل عليهم بالسفاهة نفيا للعلم عليهم اثبات للجهل ثم حكم عليهم بانهم يجهلون جهلهم فان معنى لايعلمون لايعلمون انهم هم السفهاء فكانه قيل الا انهم هم الجهلاء ولكن لايعلمون انهم جهلاء وقد اشار اليه بقوله فان الجاهل الخ

قوله فانه ربما يعذر اى فان الجاهل المتوقف المعترف بجهله ربما يكون معذورا فى جهله وينفعه النصح والموعظة بالآيات والانذارات لكونه مستعدا لقبول الحق بخلاف الجاهل الجازم بما هو خلاف الواقع فان جزمه بذلك يدفع قبول ماهو الحق ويحجبه عنه

قوله وانما فصلت الآية بلا يعلمون التفصيل هنا من الفاصلة كالتقفية من القافية اى وانما جعل فاصلة هذه الآية لايعلمون وفاصلة الآية التى قبلها لايشعرون لان العلم اكثر طباقا للسفه والطباق المطابقة وهى الجمع بين الضدين وانما قال الاكثر لان ٢٢

لامحل لها من الاعراب الصديق مبالغة من الصدق لقب به لماصدق النبي عليه السلام فى قصة الاسراء كما هو المشهور وقيل لقب به فى الجاهلية لانه كان معروفا بالصدق والاول هوالمعول واسمه فى الجاهلية عبدالكعبة فسماه عليه السلام ابو بكر واسم ابيه ابى قحافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤدى بن غالب بن القرشي التيمي يلتقى مع رسول الله عليه السلام فى مرة فتيم جده الاعلى و به سمى البطن من قريش الذى ينسب اليه فلذلك سيدبنى تيم وماوقع فى بعض النسخ تميم بميمين سهو كما صرح به ارباب الحواشى وشيخ الاسلام نقل عن السخاوى انه قال فى كتاب الجواهر فى مناقب العلامة ابن حجر شيخ الاسلام اطلقه السلف على المتبع لكتاب الله تعالى وسنة رسوله مع التبحر فى العلوم من المعقول والمنقول وربما وصف به من بلغ درجة الولاية وقديوصف به من طال عمره فى الاسلام فدخل فى عداد من شاب شيبة فى الاسلام كانت له نورا ولم تكن هذه اللفظة مشهورة بين القدماء بعد الشيخين الصديق و الفاروق فانه ورد وصفهما بذلك وعن على فيمارواه الطبرانى فى الرياض النفرة عن انس رضى الله تعالى عنه ان رجلا جاء الى على فقال ياامير المؤمنين سمعتك على المنبر تقول اللهم اصلحنى بمااصلحت به الخلفاء الراشدين فمن هم فاغر ورقت عيناه وثم قال ابو بكر وعمر اماما الهدى وشيخا الاسلام ورجلا قريش المقتدى بهما بعد رسول عليه السلام ثم اشتهر بها جماعة من علماء السلف حتى ابتذلت على رأس المائة الثانية بوصف بهامن لايحصى وصارت لقبا لمن ولى القضاء الاكبر ولوعرى عن العلم والسن انالله وانا اليه راجعون وقال بعضهم قلت صارت لقبا الآن لمن تولى منصب الفتوى وان عرى عن لباس العلم والتقوى انتهى يقول الفقير ولعل تسمية من عرى عن العلم والورع والتقوى واو كان مأذونا بالفتوى من قبيل تسمية الهندى بالكافور يعرف وجهه بالتأمل الاحرى * **قوله** (وثانى رسول الله عليه السلام) كما نطق به قوله تعالى اذاخرجه الذين كفروا ثانى اثنين اذهما (فى الغار) الآية والمراد به ابو بكر رضى الله تعالى عنه باجماع المفسرين ومن ههنا حكموا بكفر من انكر صحابته من بين المسلمين وان اختلفوا فى كفر من انكر خلافته من بين الخلفاء الراشدين (والباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اخذ بيد عمر رضى الله تعالى عنه) حتى نزل فى شانه * الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار * الآية قال المصنف نزلت فى ابى بكر رضى الله تعالى عنه تصدق باربعين دينارا عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة بالسر وعشرة بالعلانية وهذا هوالمختار وفيه قولان آخران وناهيك قصة الغار الثور فى بذل نفسه حية للرسول عليه السلام * قوله (فقال مرحبا بسيدبنى عدى الفاروق القوى فى دينه الباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم) بوزن غنى بطن من قريش اشرفهم عمر رضى الله تعالى عنه فانه عمر بن الخطاب بن نفيل ابن عبدالعزى بن رياح بن ٢ قرط بن رزاح بن عدى بن كعب بن لؤى يلتقى مع رسول الله عليه السلام فى كعب سمى فاروقا لمافرق بين الحق والباطل فى القضايا والخصومات ولما اعز الله تعالى به الدين وقوى به المسلمين حتى قيل نزلت فى اسلامه قوله تعالى * ياايها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين قيل اسلم مع النبى عليه السلام ثلاثة وثلثون رجلا وست نسوة ثم اسلم عمر رضى الله تعالى عنه فنزلت وقيل لقبه النبى عليه السلام بالفاروق اى البالغ فى الفرق بين الحق والباطل لقوله عليه السلام ان الله تعالى ينطق على لسان عمر او بين المنافق والموافق لمانزل فى حقه قوله تعالى * الم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بماانزل اليك * الآية (ثم اخذ بيد على رضى الله تعالى عنه) الظاهر ان عثمان رضى الله تعالى عنه لم يكن معهم (فقال مرحبا بابن عم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وختنه سيد بنى هاشم ماخلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فنزلت) ٩ وختنه بفتحتين هو عند العرب كل من كان من قبل المرأة كالاب والاخ والجمع اختان وختن الرجل عند العامة زوج ابنته وهوالمراد هنا وماخلا بمعنى الاستثناء من بنى هاشم ٣ * **قوله** (مه) اسم فعل اى اكفف نفسك عن هذا ولا تنافق الخ هذا الخطاب من على رضى الله تعالى عنه لعلمه نفاقه امابا خباره عليه السلام او بفراسة حيث اساء الادب كما ينادى عليه مذاق كلامه الكذب وفى ندائه ياعبدالله دون ياابن ابى اشارة لطيفة الى ترغيب عبادة الله تعالى بالنية الخالصة وترك النفاق بالمعرفة الحقة الصالحة فقال له عبدالله تسترا بالنفاق واظهار الوفاق (مهلا) منصوب على المصدرية اى امهل مهلا وتأن فى الكلام (الى تقول) الهمزة للاستفهام الانكارى الواقعى اى لاينبغى ان تقول والظاهر ان يقال الى قلت هذا لكن قصد حكاية الحال الماضية اوالاستمرار فاورد مضارعا والله

٩ وفى بعض النسخ التى بايدينا ليست موجودة هذه الزيادة آه مصححه

(ان)

٢ كذا فى بعض الحواشى وفى شرح العقايد رياح بن عبدالله بن قرط الخ منه

٣ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان منافقا خاصم يهوديا فدعاه اليهودى الى رسول الله عليه السلام ودعاه المنافق الى كعب بن الاشرف ثم انهما احتكما الى رسول الله عليه السلام فحكم لليهودى ولم يرض المنافق وقال فتحاكم الى عمر فقال اليهودى لعمر قضى لى رسول الله عليه السلام فلم يرض بقضائه وخاصم اليك فقال عمر رضى الله تعالى عنه للمنافق اكذلك قال نعم فقال مكانكما حتى اخرج اليكما فدخل فاخذ سيفه ثم خرج فضرب به عنق المنافق حتى برد وقال هكذا اقضى لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله فنزلت وقال جبريل عليه السلام ان عمر فرق الحق والباطل فسمى الفاروق كذاقاله المصنف هناك منه

٢٢ فى لايشعرون مطابقة للسفه ايضا لكن تلك المطابقة اقل من طباق العلم ولان التميز بين الحق والباطل فى امر الدين يحتاج الى امعان نظر وتأمل يتوصل بهما الى ذلك التميز المسمى بالعلم ولما اخلواما به يتوسل الى العلم والتميز ناسب ان ينفى عنهم العلم بخلاف النفاق ومااذى هواليه من الفتن والفساد فانه كالمحسوس يكفى فى معرفته الشعور الذى هوالحس الحيوانى ولما لم يعرفوا مايتوصل اليه بمجرد الحس الحيوانى كان الانسب ان يسلب عنه الشعور اشعارا بانهم انزل مرتبة من البهايم قال الراغب اصل الشعور على وجهين تارة يؤخذ من الشعر و يعبر به عن المس وعنه استعمل المشاعر للحواس فاذاقيل فلان لايشعر وذلك ابلغ فى الذم من قولهم انه لايسمع ولايبصر لان حسن اللمس اعم من حسن السمع والبصر وتارة يقال شعرت له اى ادركت شيئا وقالوا فلان شق الشعر فى كذا اذا دقق النظر فيه ومنه اخذ الشاعر لادراكه دقايق المعانى فظهران شعرت يستعمل بمعنى احسست و بمعنى ادركت وفطنت فقوله وما يشعرون فى الآية الاولى نفى الاحساس عنهم وفى هذه الآية نفى الفطنة لان معرفة الصلاح والفساد يدرك بالفطنة وفى الآية التى بعدها نفى العلم وفى نفيها على هذه الوجوه تنبيه لطيف ومعنى دقيق وذلك انه بين فى الاول ان فى استعمالهم الخديعة نهاية الجهل الدال على عدم الحس وفى الثانى انهم لايفطنون تنبيها على ان ذلك اى عدم الفطنة لازم لهم لان من لاحس له لافطنة له وفى الثالث انهم لايعلمون تنبيها ان ذلك ايضا لازم لهم لان من لافطنة له لاعلم له قال الزمخشرى فى وجه تفصيل هذه الآية بلا يعلمون والتى قبلها بلايشعرون ان امر الديانة والوقوف على ان المؤمنين على الحق وهم على الباطل يحتاج الى نظر واستدلال حتى يكتسب الناظر المعرفة واما النفاق ومافيه من البغى المؤدى الى الفتنة والفساد فى الارض فامر دنياوى مبنى على العادات معلوم عند الناس خصوصا عند العرب فى جاهليتهم من التغاور والتناجر والتحازب فهو كالمحسوس المشاهد ولانه قد ذكر السفه وهو جهل وكان ذكر العلم معه احسن طباقا له قال الشيخ الفاضل اكمل الدين فى حواشيه للكشاف

ان ايماننا التأكيد بالامرين لشدة انكار المخاطب الحكم قوله وتصديقنا اشارة الى ان المراد بالايمان الشرعى المقرون بالتصديق والاخلاص دون الاقرار اللسانى اذالانكار متعلق بالاول وانما اشرك شياطينه معه مع ان الخطاب معه لاشتراكهم فى الحكم وفى بعض النسخ لم يوجد قوله فقال له على الى قوله فاثنوا عليه خيرا * **قوله** (واللقاء المصادفة) تعريف لفظى لكن لاترادف بينهما على ماهو الاكثر فيه اذقال الامام اللقاء ان تستقبل الشئ قريبا منه والمصادفة بالفاء صادفه اذاوجده فبينها وبين الملاقاة عموم وخصوص من وجه والتعريف اللفظى قديكون بالاعم مثل قولهم سعدان نبت فتأمل (يقال لقيته ولاقيته) بصيغة المتكلم قوله (اذاصادفته) بصيغة الخطاب ولوقيل بلفظة اى اى صادفته لكان بصيغة المتكلم ايضا وسره ماقيل فى شرح الهادى من انه قديفسر الكلام باذ الكنك اذافسرت جملة مسندة الى ضمير المفسر باى ضممت تاء الضمير فتقول استكتمته الحديث اى سألته كتمانه بضم التاء فيهما واذا فسرتها باذا فتحت التاء الثانية فقلت اذا سألته وسره كما فى شرح المفصل ان اى تفسيرية فينبغى ان يطابق مابعدها ماقبلها والاولى مضمومة والثانى مثله واذا شرطية وانما جعلت تفسيرية نظرا الى مآل المعنى فيتعلق قول المخاطب على فعله الذى الحقه بالضمير فيتخيل فيه الضم وعبر بلفظ يقال مع ان الظاهر التعبير بتقول بصيغة الخطاب نظرا الى قوله اذاصادفته بصيغة الخطاب حتى قال بعضهم ٢ انه اى صيغة الغائب غير مستقيم والجواب ان صيغة الخطاب فى صدر الكلام جائز نظرا الى ظاهر قوله اذاصادفته بصيغة الخطاب بل هو حسن وصيغة الغائب فى صدر الكلام جائز نظرا الى المعنى اذالخطاب فى مثل قوله اذاصادفته لغير معين فيكون فى المعنى كالغائب كانه قيل يقال اى يقول احد لقيته اولاقيته اذاصادف شخصا آخر ولاريب فى حسن هذا وكذا فى حسن مايقوم مقامه والنظر الى المعنى شايع فى كلام البلغاء فان قيل الخطاب لغيرمعين ليعم كل مخاطب لالكونه فى حكم الغائب قلنا معنى ليعم كل مخاطب ليعم كل من شانه ان يخاطب فيكون فى حكم الغائب قيل ولما كان الشرط والجزاء متغايرين تغاير السبب والمسبب جعلوا القول جوابا دون المقول لايجاده به مع عدم صحته (واذا استقبلته) لقيته بفتح التاء فى الاول وضمها فى الثانى كما لايصح اذا استقبلته انت اقول غيرك لقيته انا فاذا فتحناصح بتقدير اذا استقبلته يقول غيرك انك لقيته انت وفى قول الزمخشرى يقال لقيته ولاقيته اشارة الى ان المفاعلة فيه لاصل الفعل (ومنه القيته اذاطرحته فانك بطرحه جعلته) * **قوله** (بحيث يلقى) اى بحيث يدرك و يستقبل ليرى او بحيث يلقى بغتة بلااختيار وهذا توضيح ماقيل بصيغة المجهول اى يلقاه غيرك نقل عن الراغب انه قال الالقاء طرح الشئ حيث يلقى ثم صار فى التعارف اسما لكل طرح قال تعالى القيها يامرسى قوله ثم صار اشارة الى ان مطلق الطرح حقيقة عرفية وان كان مجازا مرسلا بالنظر الى اصل اللغة فان الشئ كثيرا مايطرح ولايكون بحيث يلقى كالمطروح فى البحر بحيث يتلاشى والقول بان مثل هذا يقال انه مطروح ولايقال انه ملقى ضعيف قوله جعلته للتنبيه ان الهمزة للصيرورة لاللتعدية فانه متعد الى مفعول واحد مطلقا كما اشار اليه بقوله لقيته ولاقيته ولايظن ان قوله جعلته ملايم لكون الهمزة للتعدية اذكلامه ينادى على خلافه ٢٢ * **قوله** (من خلوت بفلان) الخلاء مصدره كالخلوة نقل عن الاساس انه قال خلا المكان خلاء وخلا من اهله وعن اهله وخلوت بفلان (واليه) ومعه خلوة وخلا بنفسه انفرد (اذا انفردت معه) وفى التاج والخلوة تستعمل باللام والى والباء ومع بمعنى ٣ واحد انتهى لكن الاستعمال بالاعتبار مغاير للآخر فتعديته باللام لكونه غرضاله فى الاكثر وتعديته بالى باعتبار ان انفراده منته ٤ اليه وتعديته بالباء الملابسة ذلك الفلان ومصاحبته اواستعانته واستعماله بلفظة مع ظاهر وهذا ليس من باب التضمين ولامن جعل بعضها بمعنى الآخر ومانقل عن الايضاح لابن الحاجب ان للتعدية معنيين احدهما ان لايعقل معنى الفعل وماشبهه الابمتعلقه لانه من المعانى النسبية فكل معنى نسبى لايعقل الا بما هو منسوب اليه وغيرالمتعدى مالايتوقف تعقله على متعلق له والثانى كل جار تعلق بفعل فانه يقال له متعد بذلك الحرف وان لم يكن نسبة ولابمعنى التصيير انتهى فمحمول على ان الاول معنى التعدية بنفسه والثانى معنى التعدية بحرف الجر فالخلاء غير متعد بالمعنى المشهور فيتعدى بحرف من تلك الحروف وقال الرضى خلافى الاصل لازم يتعدى الى المفعول بمن نحو خلت الدار من الانيس وقديضمن معنى جاوز فيتعدى بنفسه كقولهم افعل هذا وخلاك ذم والزموا هذا التضمين فى باب الاستثناء ومن ههنا قال المصنف (اومن خلاك ذم اى عداك) للاشارة الى ذلك اى خلا منك ذم فنصب بنزع الخافض كذاقيل وماذكرناه

٢ وهوالرازى فى شرح الكشاف كما قيل منه

٣ وبهذاظهر ضعف مافى اللباب من انه اذا تعدى بالى كان نصا فى الانفراد فقط واذاتعدى بالباء وهو الاكثر احتمل معنيين الانفراد والسخرية وجه الضعف ان صاحب التاج صرح به بان خلا فى كل منها بمعنى واحد على ان السخرية معنى مجازى له لايختص باستعماله بالباء ولا بغيره منه

٤ قال المصنف فى سورة يونس و يهدى كما يعدى بالى لتضمنه معنى الانتهاء يعدى باللام للدلالة على ان المنتهى غاية الهداية انتهى وهذا يؤيد ماذكرنا ولايضره اتحاد معناه فى استعماله بتلك الحروف منه

قوله ولانه قد ذكر السفه جواب آخر عن السؤال وهو من باب المطابقة المعنوية اذلوكانت لفظية لقيل لايرشدون فان المقابل للسفه هو الرشد اوقيل الاانهم هم الجهلاء ليقابل يعلمون اقول فرق الراغب بين الشعورين الواقعين فى الآيتين الاوليين المفصلتين بمايشعرون ولايشعرون بان حمل الاول على الاحساس والثانى على الفطنة والمفهوم من كلام القاضى وصاحب الكشاف ان كليهما بمعنى الاحساس فان قول القاضى فان النفاق ومافيه من الفتن والفساد وارد على طريق اللف والنشر اى فان النفاق المدلول عليه بيخادعون الآية وما فيه من الفتن والفساد المدلول عليه بقوله الا انهم هم المفسدون فانما يدرك بادنى تأمل فهو كالمحسوس فنفى عنهم الاحساس عقيب هاتين الآيتين بما يشعرون ولايشعرون وكذا المعنى فى كلام الكشاف

قوله فيما يشاهد من اقوالهم وافعالهم يعنى به ان الفتن والفساد وان كان امرا معقولا لكن علاماته واماراته امور محسوسة محسوسا ايضا فلذا قيل لايشعرون

قوله فليس بتكرير لما اوهم ظاهر قولهم آمنا فى صدر القصة وههنا مع مايتلوه من نفى الايمان عنهم هنا وهناك التكرار لما ان كلا منهما يفيد احداث الايمان منهم مع نفيه عنهم نفيا صريحا فى الاول وضمنا ههنا دفع هذا الوهم بانهما وان كانا متحدين ظاهرا لكنهما متباينان فى الغرض المسوق له فان الآية الاولى مسوقة لمذاهب المنافقين فانه قدتبين فيها ان مذهبهم انهم اظهروا الايمان وابطنوا الكفر والآية الثانية سيقت لبيان ان لهم حالين متقابلين حالهم مع المؤمنين ابطان الكفر باظهار الايمان عندهم ومع الكفرة اظهار الكفر وفى الكشاف مساق هذه الآية بخلاف ماسيقت له اول قصة المنافقين فليس بتكرير لان تلك فى بيان مذهبهم والترجمة عن نفاقهم وهذه فى بيان ماكانوا يعملون عليه مع المؤمنين من التكذب لهم والاستهزاء بهم ولقائهم بوجوه المصادقين وايهامهم انهم ٢٢

اولامن تضمين معنى جاوز هو الظاهر من كلام المصنف وان اوهم كلامه (ومضى عنك) ماذكره القيل لكن ذكره لتوضيح المعنى لالتوجيه المبنى فحينئذ يكون المعنى واذاخلوهم فحذف المفعول الاول روما للاختصار لظهوره من سوق الكلام وايضا الاهم بيان خلوهم الى شياطينهم ووصولهم اليهم لبيان ماترتبوا عليه من اظهار النفاق والوفاق نقل عن ابن درستويه العامة تقول خلاك ذم والمعنى صحيح لكن العرب لم تستعمله كذا انتهى والاستقراء التام مشكل والناقص غير مفيد وكفى بقول الكشاف شاهدا على استعمال العرب ولو كان الامر كما ذكره كيف يفسر القرءآن الكريم بما لم تكن العرب مستعملة له غاية الامر ان المعنى الاول اظهر وفى الاستعمال اكثر ولهذا قدمه وقيل انه على هذا المعنى انهم جاوزوا المؤمنين وذهبوا عنهم الى شياطينهم فعلى هذا هو فى النظم متعد انتهى وهو مطابق لما صرح به الرضى * قوله (ومنه القرون الخالية) اى الذاهبة من مركز الوجود الى كتم العدم فالخلو فيه بمعنى الذهاب والمضى فهو لازم وانما فصله بقوله ومنه الخ اذ الذهاب هنا كما عرفت وفى الذهاب فى النظم الكريم بمعنى التجاوز عن المسلمين وذهبوا عنهم الى شياطينهم وشتان مابينهما * قوله (اومن خلوت به اذاسخرت منه) وهذا المعنى مجازله كما نقل عن الاساس خلا به سخر منه وخدعه والعلاقة السببية اذ الساخر يخلو به لان يستهزئ به فالخلوة سبب له فى الغالب وهو كاف فى العلاقة (وعدى بالى) مع انه على هذا المعنى يتعدى بمن كما اشار اليه بقوله اذاسخر منه (لتضمين معنى الانهاء) تقديره ٢ واذ سخروا به المؤمنين منهين موصلين سخريتهم الى اماثلهم كما يقال احمده اليك اى احمد فلانا منهيا اليك حمده اوانهى اليك حمده فحينئذ يكون الوقت المستفاد من اذا عبارة عن الوقت المستفاد من اذاعبارة عن الوقت المتسع فيكون زمان الحال وذيلها وزمان الشرط والجزاء متحدا بهذا المعنى واواريد باذا الشرط المحض دون الزمان معه لكان الشرط والجزاء سالمين عن الاشكال لكن الكلام باق بالنسبة الى الحال وقدم الكلام فى تحقيق اذا فى قوله تعالى • واذاقيل لهم آمنوا • الآية ولما كان معنى السخرية معنى مجازيا للخلاء بتلك العلاقة فلا اشكال بانه لم يقع صريحا فى كلام من يوثق به كون الخلاء بمعنى السخرية على انه قدمر مرارا ان صاحب الكشاف امام فى اللغة العربية ثم الظاهر ان التضمين انما هو على الوجه الاخير لان معنى التجاوز والمضى يتعدى بالى فلاتضمين على الوجه الثانى واما على الوجه الاول فلايذهب الواهم الى التضمين اصلا * قوله (والمراد بشياطينهم) يعنى انه استعارة مصرحة تحقيقية قوله (الذين ماثلوا الشيطان فى تمردهم وهم المظهرون كفرهم) اشارة الى وجه الشبه وذلك التمرد اظهر واغلب فى الشيطان والقرينة اذاخلوا والاضافة وقالوا انامعكم فان ذلك ليس بمجاز فى الشيطان لا الاضافة فقط فان ادنى الملابسة كاف فى الاضافة والمراد بالمظهرين كفرهم الكافرون من اليهود لامطلقا ولظهوره لم يقيدوه (واضافتهم اليهم للمشاركة فى الكفر) * قوله (اوكبار المنافقين والقائلون صغارهم) هذا لايلايم ماروى فى سبب النزول السابق لان ابن ابى من رؤسائهم والمباشر بالقول ابن ابى ايضا فلايقال ان القائلين صغارهم وابن ابى ساكت ولذاقيل انه مبنى على غير تلك الرواية والاولى ان يحمل الصغار على الصغار سنا ويجوز ان يوجد فى الكفار من هو اكبر سنا من ابن ابى او يحمل الكلام على التغليب * قوله (وجعل سيبويه نونه تارة اصلية على انه من شطن اذابعد فانه بعيد عن الصلاح) فعلى هذا يكون وزنه فيعال فيكون منصرفا (ويشهد له قولهم تشيطن) لانه لولم تكن النون اصلية لسقطت من فعله واحتمال اخذه من الشيطان لا من اصله على ان المعنى فعل فعل الشيطان ضعيف لان اشتقاق الفعل من الجامد وان ساغ لكنه قليل لايصار اليه حيثما امكن غيره وهناممكن كما عرفت * قوله (واخرى زائدة على انه من شاط اذابطل ومن اسمائه الباطل) فوزنه فعلان فهو غير منصرف ٣ وعلى هذا لابد ان يحمل تشيطن على انه مأخوذ من الشيطان لمامر من جواز الاشتقاق من الجامد نقل عن الراغب انه قال انه من شاط بمعنى احترق غضبا والشيطان مخلوق من النار فلذا اختص بفرط الغضب وهو جمع تكسير واجراؤه مجرى التصحيح كما فى بعض القراءة الشاذة تنزلت به الشياطون لغة ردية والتمرد العتو والتجبر ومنه مردة الشياطين وقيل المراد بهم الكهنة لاتباعهم الشياطين فسموا ابما يلازمهم كما يقال بسمل اذا ذبح انتهى ولم يلتفت اليه المص لان كونه مخلوقا من النار لايقتضى اختصاصه بفرط الغضب الاترى ان من خلق من نار من الجن بعضهم من السعداء وقول الكهنة فى غاية السخافة لانهم ان كانوا من اليهود فلاتقابل للقولين الاولين والافيرده قوله قالوا انامعكم قوله ومن اسمائه اى من اسماء الشيطان الباطل

٢ آخره لوجوه اما اولا فلان المجاز لايصار اليه الاعند تعذر الحقيقة وهنا هى ممكنة واما ثانيا فلان قولهم انا معكم لا يوجد وقت سخريتهم والظرفية تقتضى وجوده حينئذ ويحتاج الى التمحل المذكور فى اصل الحاشية واما ثالثا فلانه اذافهم ان سخريتهم واصلة الى شياطينهم لم يبق لقولهم انما نحن مستهزؤن فائدة سوى التأكيد منه

٣ اذا سمى به واما اذا لم يسم فانه منصرف البتة لان من شرط امتناع فعلان ان لا تؤنث الصفة ان لايؤنث بالتاء وهذا يؤنث بها قالوا شيطانة كذا فى اوائل اللباب منه

٢٢ معهم فاذا فارقوهم الى شطار دينهم صدقوهم مافى قلوبهم هذا والحاصل ان توهم التكرار انما نشأ من حمل معنى الشرطية الاولى على الاستقلال كالشرطيتين السابقتين فانه اذا جرد النظر على مضمون هذه الشرطية مستقلة من غير نظر الى ما عقبتها من الشرطية الاخرى المعطوفة عليها يكون مضمون الجزاء مكررا مع مضمون آمنا ومن الناس من يقول آمنا لكن دفع ذلك الوهم بجعل الشرطية الاولى مع الشرطية الثانية فى حكم شرطية واحدة غير مستقلة احداهما بدون الاخرى فكانه قيل واذا لقوا الفريقين قالوا عند احدهما كذا وعند الآخر كذا والغرض الاخبار بمخالفة قولهم عند احد الفريقين لما قالوه عند الفريق الآخر بيانا لمذبذبهم فى الدين وعدم ثباتهم على قول وفى ضمنه تسجيل على نفاقهم فى دعوى الايمان تبعا واصل الغرض بيان معاملتهم مع المؤمنين ومع اهل دينهم وهذا البيان انما يستفاد من مجموع الشرطيتين المتعاطفتين قال القطب قوله مساق هذه الآية كانه جواب سوال تقديره ان يقال هذه الآية وهى قوله واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم تكرار لقوله فى اول القصة ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين لان معناها دعوى ثبوت الايمان ونفى الايمان عنهم ومعنى هذه الآية ايضا كذلك فامعنى هذا التكرار اجاب بانا لانسلم التكرار فان جهة مساق الآية الاولى مخالفة لهذه الآية فان الآية الاولى سيقت لبيان مذهب المنافقين والآية الثانية لبيان حال المنافقين مع المؤمنين ولاشك ان هذا مغاير لذلك وقال الطيبى وتحرير مساق الآيتين ان قوله تعالى • ومن الناس من يقول آمنا بالله واليوم الآخر • ايذان لخبثهم وكشف عن افراطهم فى الدعاء انهم مثل المؤمنين فى الايمان الحقيقى وانهم احاطوه من جانبيه ومن ثمة نفى عنهم ذلك بقوله وماهم بمؤمنين وفسر بقوله يخادعون الله والذين آمنوا وعلل بقوله • فى قلوبهم مرض وان قوله واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا بيان لدأبهم وعادتهم وانهم حين استقبلوا المؤمنين ٢٣

يؤيد كون الشيطان من شاط اذابطل ولايخفى ضعفه لان القول الاول قول الجمهور لانه بعيد من رحمة الله ٢٢ * قوله (اى فى الدين) اى المعية هنامعنوية وهى تبعيتهم فى الاعتقاد وهى استعارة شبه مقارنتهم لهم فى الدين بصحبتهم الجسمية فى مطلق المقارنة ولما كانت لفظة مع داخلة فى المتبوع فى الاغلب قال المصنف فيمامر والقائلون صغارهم بل الاولى قصر المراد بالشياطين على المظهرين كفرهم لان المعية منتظمة فى المنافقين قاطبة فلاحاجة الى الاعتذار بانامعكم ولما كان الدين مقولا بالاشتراك على الدين الحق والباطل قال فى الدين (والاعتقاد) * قوله (خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية والشياطين بالجملة الاسمية المؤكدة) جواب سؤال مقدر بانه لم تركوا التأكيد فيما القى على المؤمنين المنكرين احوالهم او المترددين مع ان التأكيد واجب اوحسن كتأكيدهم فى الاخبار مع شياطينهم فان شياطينهم ٢ ايضا منكرون اومترددون فى شانهم قال الله تعالى • مذبذبين بين ذلك • فاللايق التسوية فى التأكيد فاجاب اولا (بان لانهم قصدوا بالاولى دعوى احداث الايمان) اى دعوى احداثه بالاخلاص والافاصل دعوى الاحداث ثابتة قبل لقاء المؤمنين فاوردوا الجملة الفعلية لدلالتها على الحدوث الذى هو مطلوبهم وتركوا التأكيد ولم ينظروا الى انكارهم اوترددهم لزعمهم ان ايمانهم بالاخلاص امر جلى يزول انكار المسلمين اوترددهم بادنى تأمل كما بين هكذا فى فن البلاغة فى مثل هذا الانكار لكن هنا مبنى على الزعم والرغم (وبالثانية تحقيق ثباتهم على ماكانوا عليه) واما خطابهم شياطينهم فقصدوا فيه الى افادة ثبات ماكانوا عليه مع انهم منكرون ذلك كاحداث الايمان باللسان فاكدوا بايراد الجملة الاسمية مع حرف التحقيق دفعا لماخطر ببالهم من مخالطة المسلمين والموافقة فى احكام المخلصين وتركهم اليهودية باطنا كما تركوها ظاهرا فاوردوا تلك الجملة دفعا لذلك * قوله (ولانه لم يكن لهم باعث من عقيدة وصدق رغبة) واجاب ثانيا بان التأكيد كما يكون لازالة الانكار والتردد يكون لصدق الرغبة وفرط النشاط والمحبة كقول الداعى • ربنا اننا آمنا • الآية وترك التأكيد قد يكون لعدم الرغبة والرواج ولما لم يكن صدق رغبة لهم فيما القوا المؤمنين لم يؤكدوا الجملة الاولى ولما كان لهم فرط رغبة (فيما خاطبوا به المؤمنين) اكدت الجملة الثانية * قوله (ولاتوقع رواج ادعاء الكمال فى الايمان على المؤمنين من المهاجرين والانصار بخلاف ماقالوه مع الكفار) واجاب ثالثا بانهم لوقالوا انا مؤمنون ايها ما بدعوى الايمان الكامل وهو امر لايروج عند المؤمنين المخلصين لكمال فراستهم وحدة ذكائهم تركوا التوكيد واما الكفار فيروج عندهم دعوى الثبات على اليهودية مع انهم فى نقصان العقل كالبهائم فاكدوا فيه ترويجا لذلك هذا ما اختاره البعض وقيل قوله ولايوقع الخ من تتمة الجواب الثانى وليس جوابا مستقلا والظاهر هو الاول فان هذا بالنظر الى المخاطب والجواب الثانى بالنظر الى المتكلم ومثل هذه العناية فيما لم يكن المخاطب منكرا الحكم اومترددا فيه وقد عرفت ان المخاطب منكر الحكم اومتردد فيه فى كلا الموضعين لكن النكتة مبنية على الارادة والاعتبار فاذا اعتبر انكارهم نظرا الى الوجه الاول والا فالى الوجه الثانى نقل عن شرح الكشاف للعلامة التوكيد يكون لبيان حال المخاطب تارة واخرى لبيان حال المتكلم والخبر اما ان يورده المتكلم لنفسه اولمخاطبه فان اورده للمخاطب فلابد ان يقصد به فائدة الخبر اولازمها وتأكيده حينئذ لنفى الانكار اوالشك وان اورده لنفسه لايلزمه احد الفائدتين فيقصد به معان اخر كالتحسر والتضرع وغير ذلك وبهذا ظهر اندفاع ما اورد على السكاكى لما حصر فائدة الخبر فى الحكم ولازمه مع وروده كثيرا لغير ذلك وماقيل عليه فى قوله ان حكم العقل عند اطلاق اللسان ان يفرغ المتكلم ماينطق به فى قال بالافادة تحاشيا عن وصمة اللاغية معانه يأبى خلاف ذلك ولايعد لغوا لان ذلك كله فى الخبر الملقى للمخاطب لافيما يورده المتكلم لنفسه ولذلك قال ومرجع كون الخبر مفيدا للمخاطب الى فائدة الخبر ولازمها فقيده بقوله للمخاطب تنبيها على هذا وهذا من نفايس المعانى ولذا اوردته برمته فعليك بحفظه انتهى قال النحرير فى شرح التلخيص فى قول المصنف لاشك ان قصد المخبر اى من يكون بصدد الاخبار والاعلام لامن يتلفظ بالجملة الخبرية فانه كثيرا مايورد الجملة الخبرية لاغراض سوى افادة الحكم ولازمه ولاشك ان هذه الاغراض معان مجازية لها والبيان مختص بالحقايق فلاوجه لما قيل ليس المقصود هنا فائدة الخبر ولازمها بل الامان والاستيمان من المؤمنين والخبر لاينحصر المقصود منه فى الفائدة ولالازمها وهذا مما استنبط من الكشاف واخذ منه ان التأكيد يكون للرواج عند المخاطب وصدق الرغبة من المتكلم وتركه لعدمه كما يكون لازالة الانكار والتردد انتهى ان اراد بان الخبر لاينحصر الخ ان الخبر

٢ فان شياطينهم ايضا منكرون الخ واكثر ارباب الحواشى مالوا الى انه لم ترك التأكيد مع المؤمنين المنكرين لايمانهم اوالمترددين فيه ولم اكد مع الكافرين الغير المنكرين لاخبارهم ولامترددين انتهى وكانهم لم ينظروا الى قول المصنف فيماسيأتى وكان الشياطين قالوا لهم لما قالوا انامعكم الخ فكيف يذهبون الى ذلك فان ماقاله المص منهم وان استلزم انكارهم لكن لاكلام فى ترددهم مع ان قوله تعالى • مذبذبين بين ذلك • الاية كالصريح فيما ذكرنا منه

٢٣ دفعوهم عن انفسهم بقولهم آمنا استهزاء وسخرية ولذلك اتى بالجملة الشرطية وعقب بقوله الله يستهزئ بهم والذى نقلناه من تحريرات الافاضل فى هذا المقام مئال جميعها الى ماذكرناه آنفا ومرجع الكل الى امر واحد
* عباراتنا شتى وحسنك واحد * وكل الى ذاك الجمال يشير *
قوله اذا صادفته قال شارح الهادى قد يفسر الكلام باذا تقول عسعس الليل اذا اظلم فتجعل اظلم تفسيرا لعسعس لكنك اذا فسرت جملة فعلية مسندة الى ضمير المتكلم باى ضممت تاء الضمير فتقول استكتمته سرى اى سألته كتمانه فتضم تاء سألته لانك تحكى كلامه المعبر عن نفسه واذا فسرتها باذا فتحت فقلت اذاسألته كتمانه لانك تخاطبه اى تقول اذا فعلت ذلك الفعل الى هنا كلامه وانشد فى ذلك بعض النحويين
* اذا كنيت باى فعلا تفسره * بضم تائك فيه ضم معترف * وان تكن باذا فعلا تفسره * ففتحة التاء فيه غير مختلف * قال اكمل الدين وقال الرازى اقول فقوله ويقال لاقيته ولاقيته اذا استقبلته غير مستقيم لان يقال غائب فلايلايم الخطاب فالصواب وتقول ليس بشئ لان مبنى القاعدة تفسير الجملة الفعلية المسندة الى ضمير المتكلم باى واذا ويقال اويقول ليس له فى ذلك مدخل
قوله فانك بطرحه جعلته بحيث يلقى يعنى جميع استعمالات لقى دائر على معنى المصادفة والاستقبال ومعنى الآية واذا صادفوا المؤمنين واستقبلوهم قالوا آمنا فان قيل اثباتهم الايمان لانفسهم فى هذه الآية بقولهم آمنا يناقض نفيه عنهم بهمزة الانكار فى قولهم انؤمن وهذا النفى والاثبات كلاهما فى وقت الملاقاة للمؤمنين فكيف التلفيق بينهما اجيب بان القائل الآمر بالايمان ان كان بعض المنافقين بان يأمر بعضهم بعضا بالايمان كما ذكره بعض المفسرين فلااشكال وان كان الامر بالايمان المؤمنين بان يقولوا للمنافقين آمنوا كما آمن الناس يجب ان يكون قولهم انؤمن كما آمن السفهاء مقولا فيما بينهم لامقولا فى وجوه المؤمنين مشافهة كيلا يكونوا مجاهرين بالكفر لامنافقين فعلى هذا لايكون الانكار بالهمزة وقت ٢٢

الحقيق لاينحصر المقصود منه فى الفائدة ولا لازمها فغير مسلم وان اراد ان مطلق الخبر لاينحصر الخ فسلم لكن لا يضرنا اذ القائل بالحصر اراد الخبر الحقيق لا مطلق الخبر قوله ولاتوقع رواج عطف على وكلمة لا لتأكيد النفى على المؤمنين متعلق بادعاء لانه يوافق استعماله بعلى واما تعلقه برواج اقرب معنى لكنه ابعد لفظا الاان يقال ان على بمعنى عند او التضمين قوله من المهاجرين الخ يؤيد الاول ٢٢ * قوله (تأكيد لماقبله) فلذا اختير الفصل على الوصل لكمال الاتصال بينهما ولما كان كونه تأكيدا خفيا اوضحه بقوله (لان المستهزئ بالشئ) هذا بناء على ان المراد بانا معكم انا على دينكم اليهودية لاعلى دين اولئك المسلمون وانما اظهرنا الايمان للمخادعة وجلب المنفعة ودفع المضرة وليس انما نحن مستهزؤن بمعناه حتى يكون تأكيدا لهذا المعنى فاشار الشيخان الى توجيهه بان الثانى باعتبار لازمه مؤكد للاول ومقرر له وهو الثبات على اليهودية باستهزاء الاسلام والمسلمين وذهب صاحب المفتاح الى عكسه حيث قال معنى انا معكم انا معكم قلوبا انا وهم اهل الاسلام الايمان فيكون هذا الاستهزاء بهم وبدين الاسلام فاعتبر لازم الاول فيكون الثانى بمنطوقه مقررا لذلك اللازم وما اعتبره الشيخان احسن اما اولا فلان الاحتياج الى التأويل انما يظهر بعد ذكر الثانى فارتكابه قبل الحاجة كنزع الخف قبل وصول الماء واما ثانيا فلانه انما يؤكد الكلام المذكور لالازمه وان جاز ان بعد التأكيد للازمه تأكيدا له فاعتبارا للازم فى المؤكد واعتبار المنطوق فى المؤكد بفتح الكاف اولى من عكسه وفيه نوع تأمل والوجه الاول هو المعول عليه ولو اريد المنطوق واللازم فى الجانبين فجعل المنطوق تأكيدا للمفهوم اللازم واللازم تأكيدا للمنطوق لكان ابلغ فى تحقيق المقام وانما قالوا انما نحن مستهزؤن بالقصر مع تركهم فى الاول للتنبيه على انهم مقصورون على استهزائهم بهم لايتجاوزون الى تعظيمهم باتباع دينهم قلبا فيكون كالدليل لماقبله كما اشار اليه بقوله ان المستهزئ بالشئ الخ فانه كبرى ٢ للمقدمة المطوية وانما لم يذكروا المفعول لادعاء ظهوره على زعمهم حتى اذا ذكر الاستهزاء مطلقا لايتبادر الذهن الا اليهم وذلك المفعول هو الاسلام وسيجئ الاشارة اليه واختيار انما الادعاء ان هذا الحكم مما يعلمه المخاطب بادنى التفات * قوله (المستخف به مصر على خلافه) لان المستخف به منكر له غير معتد به ودفع نقيض الشئ تأكيد لثباته لئلا يلزم ارتفاع النقيضين وفيه تأمل اذ الكفر ليس بنقيض الاسلام بل هو اماضد او تقابل العدم والملكة فارتفاعهما جائزان وان لم يجتمعا ولهذا قال المصنف مصر على خلافه ولم يقل مصر على ضده اونقيضه الا ان يقال الكلام فى المنافقين فاذا استخفوا بالاسلام يلزم اصرارهم على اليهودية * قوله (اوبدل منه) وللنحاة فى ابدال الجملة من الجملة اختلاف كما نقل ابن الصائغ ولم يلتفت اليه المصنف لضعفه * قوله (لان من حقر الاسلام) اشار الى ان المفعول المحذوف هو الاسلام وتقرير البدلية بان من حقر الاسلام (فقد عظم الكفر) اذلاواسطة بينهما وفيه نظر لايخفى ثم الظاهر كونه بدل الكل لانهما متساويان فى الصدق وهو شرط بدل الكل لان المراد بهما الثبات على الكفر اما فى الاول فظاهر واما فى الثانى فباعتبار اللازم لانهما متغايران باعتبار المنطوق فلا يتأتى البدلية باقسامه الابدل الغلط وهو لايقع فى كلام الفصحاء فضلا عن كلامه تعالى فلابد من الاتحاد كلا او بعضا او اشتمالا ولامساغ للبعضية الاتكاف فهو امابدل الكل ٣ وهو الراجح او بدل اشتمال ان اعتبر فيهما المنطوق فان مفهوم الاستهزاء المنطوق مشتمل على منطوق انا معكم ٤ * قوله (او استئناف) هذا راجح على البدل اما اولا فلانه قدس سره قال انهم قصدوا التصلب فى دينهم وكان فى الكلام الاول نوع قصور ٦ فى افادته اذا كانوا فى الظاهر يوافقون المؤمنون فى بعض الامور فاستأنفوا القصد الى ذلك بانهم يعظمون الكفر بتحقير الاسلام واهله فهم ارسخ قدما فيه من شياطينهم انتهى فاقاله المص (وكان الشياطين قالوا لهم لما قالوا انا معكم ان صح ذلك فما لكم توافقون المؤمنين وتدعون الايمان فاجابوا بذلك) اشارة الى هذا التفصيل واما ثانيا فلان كون الجملة بدلا من الجملة اشترط بعضهم فيه كون الجملتين وان كان الصواب خلافه اذ البدل بانواعه يقع فى الجمل مطلقا سواء كانت الجملتان اسميتين او فعليتين او مختلفتين كما يستفاد من تقرير ارباب المعانى واما ثالثا فلان بدل الكل لم يثبته ارباب المعانى فيمابين جمل لامحل لها من الاعراب وكونه بدل الكل هو الظاهر كما نص عليه النحرير التفتازانى وقد بينا وجهه آنفا وللتفصى عن هذا الاشكال ذهب اكثر ارباب الحواشى الى ان المراد بدل الاشتمال وتكلفوا فيه ماتكلفوا ومما يؤيد كون المراد بدل الكل تجويز كونه تأكيدا اذ المتبادر كون المؤكد عين المؤكد ولهذا تكلف الشيخان فى بيان العينية

٢ توضيحه انهم مستخفون بالاسلام وكل مستخف بالشئ فهو مصر على خلاف ذلك الشئ فهم مصرون على خلاف الاسلام وهو اليهودية بمعونة المقام فيكون دليلا لانا معكم دليلا انيا ولو عكس لكان دليلا لميا سعد

٣ وفى صورة كونه ليس المبدل منه فى حكم المطروح بل هو مقصود ايضا كما صرح به الزمخشرى فى قوله تعالى • وجعلوا لله شركاء الجن • الاية وهذا مؤيد لما قلنا من ان بعض افراد البدل عدم كونه محلا للاعراب لايضر كما ان بعض البدل كونه مقصودا لايضر مع تعريفه انه تابع مقصود بالنسبة دون متبوعه تأمل سعد

٤ نقل عن بعض الحواشى ان المراد بالبدل هنا ليس احد التوابع المشهورة فانه لايكون فى الجمل الاسمية وقد جاء فى الفعلية كقوله تعالى • ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب • فالمراد هنا ان الجملة الثانية تسد مسد الاولى وتغنى عنها غناء البدل عن المبدل منه انتهى ولم يبين الفارق بين الاسمية والفعلية حتى يعلم صحته فى الثانية دون الاولى فلا جرم فالاعتماد عليه قطعا سعد

٦ نوع قصور فى افادته ولذا قيل ان الثانية بدل منها لانها غير وافية بالمراد او كغير وافية والثانى اوفى لتأديته والمقام يقتضى الاعتناء بشانها سعد

٢٢ ملاقاة المؤمنين فلا مناقضة لعدم الاتحاد فى الزمان هكذا قالوا واقول فيه نظر لان اذا ظرف لقالوا فيكون الجواب مقيدا بكونه فى وقت قول المؤمنين لهم آمنوا وهذا الوقت وقت ملاقاة المؤمنين فيجب ان يقع الجواب بالانكار فى ذلك الوقت فكانه قيل واذا لاقوهم وقالوا آمنوا قابلوهم بالانكار يؤيده قول صاحب الكشاف انوهم فى النصيحة من وجهين فكان من جوابهم ان سفهوهم فان جواب النصيحة انما يكون فى مشافهة الناصح فالحق فى جواب الاشكال ان يقال قولهم انؤمن كما آمن السفهاء صريحا فى سلب الايمان عن انفسهم اذ يمكن ان يقولوا مرادنا بقولنا هذا انا لانؤمن كما آمن العوام من الناس بل نؤمن كما آمن الخواص وان كان هذا التأويل منهم على وجه النفاق ايضا فعلى هذا لايكونون فى قولهم انؤمن كما آمن السفهاء مجهرين بالكفر حتى يخرجوا من عداد المنافقين فلا ينافى قولهم انؤمن كما آمن السفهاء قولهم آمنا وقت ملاقاتهم المؤمنين لاثبات كل من هذين القولين الايمان لانفسهم نفاقا غايته ان فى الوصف بالسفه تعريضا للمؤمنين الخلص بانهم السفهاء

قوله من خلوت بفلان واليه الخ ذكر خلا ثلاثة معان الانفراد والمضى والسخرية فقوله عزوجل واذا خلوا الى شياطينهم على معنى الانفراد ظاهر لان كلمة الى ح تكون صلته وكذلك اذا كان بمعنى مضى ٢٢

المذكورة فيكون بدل الكل من جهة كونه تأكيدا فان قيل ان الجملتين لامحل لهما من الاعراب فى المحكى فكيف يكون بدلا مع انه من التوابع التى تتبع المتبوع فى الاعراب ولهذا ضعف بعضهم البدلية واختار الاستيناف فيه قلنا هذا انما مختص بالتوابع المفردة وما فى حكمها او باعتبار الاصل الاغلب وتخصيص القواعد من دأب ارباب العربية وكذا التعريف ثم الاوجه الثلثة بيان لترك العاطف بين الجملتين فى المحكى من كلامهم واما تركه فى الحكاية فللموافقة فيما هو بمنزلة كلام واحد * **قوله** (والاستهزاء السخرية) تعريف لفظى ولجواز انعاكس فيه قد يفسر بالاستهزاء والاسم الهزء بضم الهاء وسكون الزاى وهو مهموز وقد تقلب الهمزة واوامع ضم الزاى فيقال هزوا وهو رواية حفص عن عاصم (و) سين (الاستخفاف) يجوز ان يكون للتأكيد وان يكون للطلب اى طلب الخفة ضد الثقل وهما فى الحسية حقيقتان ومجازيان فى المعنوية والمراد الاستهانة والاستحقار سواء كان بالفعل او بالقول اوبالاشارة والايماء والمراد هنا الاستخفاف بالقول لكن على صورة التعظيم لتسترفاقهم باظهار التفخيم فعلم ان الاستهزاء لايشترط فيه علم المستهزء به الاستهزاء ولو فى حضوره نقل عن الغزالى انه اذا كان بحضرة المستهزءبه لم يسم غيبة انتهى * **قوله** (يقال هزئت واستهزأت بمعنى) يعنى ان الاستفعال بمعنى الثلاثى لالطلب الهزو ولوجعل من قبيل قوله تعالى • واستغشوا ثيابهم • للمبالغة كانهم طلبوا من انفسهم الخبيثة هزئ بالمسلمين ومايكون بالطلب يكون ابلغ واتم لم يبعد ولعل لهذا لم يقل انما نحن هازؤن مع انه المراد هنا قوله (كاجبت واستجبت) اى الاستفعال بمعنى الافعال وليس السين فيه للطلب وفى هذا يشاكله استهزئ وان تغايرا فى كونه بمعنى الثلاثى فى الاول وبمعنى الافعال فى الثانى ولكون هذا مشهورا جعله مشبها به وهذا لاينافى ماسيأتى من المصنف فى اواخر آل عمران وهو اى الاستجابة اخص من اجاب ويعدى بنفسه وباللام لان المراد هنا ان سين الاستفعال ليس للطلب وهذا لاينافى الفرق من وجه آخر هذا مختار الصحاح ورضى به المص نقل عن الراغب ان الاستجابة بمعنى طلب الاجابة وان كان قد يجرى مجراها والمصنف لم يلتفت اليه لان الاستعمال لايلايمه * **قوله** (واصله الخفة) اى ماتبنى عليه المعنى المراد هنا وهو المشهور فى الاستعمال وهو المنقول عنه الخفة ضد الثقل (من الهزء وهو القتل السريع) وهو خفيف بالنسبة الى القتل البطئ فبين المشتق والمشتق منه مناسبة تامة * **قوله** (يقال هزأ فلان اذا مات على مكانه) اى قتل قتلا سريعا فمات على مكانه اى فجاءة كانه لم يمهل حتى ينتقل عن مكانه الى محل آخر فهو كناية عما ذكر كقوله تعالى • ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم • اى مكانهم بحيث يجمدون فيه فعلى فى مثل هذا بمعنى * **قوله** (وناقته تهزأ به اى تسرع وتخفه) بيان معنى المشتق بعد بيان لمعنى المشتق منه ثم نقل عنه الى معنى الاستخفاف والاستحقار ٢٢ * **قوله** (يجازيهم على استهزائهم) هذا بناء على ان الكفار يعاقبون بارتكاب المناهى مما سوى الكفر ايضا وهذا مذهب الشافعى والعراقيين من مشايخنا واما المعنى على مذهب جمهور الحنفية يجازيهم على ترك اعتقاد حرمة الاستهزاء لان الكفار وان لم يؤاخذوا بترك الفروع لكنهم مواخذون بترك اعتقادها اتفاقا كما فى فصل فى الاصول معنى المجازاة المكافاة والمقابلة خيرا كان اوشرا وانما احتاج الى هذا التوجيه لان الاستهزاء محال على الله تعالى لكونه جهلا بمعنى السفه فان ارتكاب الذنب سفه وتجاهل وهو المراد من قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام • اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين • فى جواب اتتخذنا هزوا الاالجهل بالمعنى المعروف هذا مما ذهب اليه كثير من اهل السنة والجماعة اذ الاستهزاء لعب ولهو يجب تنزيه الله تعالى عنه كالمخادعة والمكر فحيث اطلق عليه تعالى يراد به المعنى المجازى كما فصله المصنف وذهب بعضهم الى ان حقيقة الاستهزاء التحقير على وجه من شانه يتعجب منه ويضحك واى استحالة فى وقوع هذا من الله تعالى انتهى اقول منشأ الاستحالة كونه مشتملا على اللعب واللهو بحيث يتعجب منه ويضحك كما اعترفوا به وفعل الله تعالى لايكون بحيث يتعجب منه ويضحك بل يكون بحيث يتعجب منه ويحصل الاعتبار به والاستدلال على كمال قدرته فكلام هذا البعض مما يتعجب منه وتسكب العبرات لاجله اذ منشأ الضحك كيف يسند الى الله تعالى على طريق الوصف نعم لوقيل الاستهزاء حقيقة بمعنى الانتقام كما ذهب اليه البعض صرح به صاحب اللباب وقال ولوقيل اصله الانتقام لكان القول بانه وصف له تعالى حقيقة لكان سديدا وقائله سعيدا وهذا مجمل مانقل عن علم الهدى فى التأويلات والافاعتبر فى معناه السخرية واللعب كما صرح به فى اللباب ايضا فاستحالة وقوعه من الله تعالى من اجلى البديهيات * **قوله** (سمى جزاء الاستهزاء باسمه كما سمى جزاء السيئة سيئة)

٢٢ فان معنى مضى اليه ذهب اليه واما اذا كان بمعنى السخرية فيحتاج الى تضمين معنى الانهاء اذ لايصح حينئذ ان يكون الى صلته فيجب ان يكون المعنى على ذلك واذا سخروا منهيين سخريتهم الى شياطينهم واذا انهوا السخرية بالمؤمنين الى شياطينهم وحدثوهم كما تقول احمد اليك فلانا واذمه اليك اى انهى اليك حمده وعليه قول ابن عباس انى احمد اليك غسل الاحليل اى اعلمكم انه امر محمود

قوله الذين ماثلوا الشياطين اشارة الى ان لفظ الشياطين استعارة تصريحية حيث شبه كبارهم من الكفرة المصممين على الكفر المجاهرين بكفرهم اومن المنافقين الغالين فى النفاق بالشياطين فاستعير لفظ المشبه به للمشبه وقرينة الاستعارة اضافة الشياطين اليهم وانما حمل معنى الشياطين تارة على الكفرة المظهرين كفرهم وتارة على كبار المنافقين لان اللفظ المستعارة لما كان اسم الشياطين والشيطان اسم لنوع المارد من الجن الغالى فى الشر فسر المستعار لهم بما يلايم المستعار منهم ويماثلهم فى الغلو والباطل

قوله ويشهد له قولهم تشيطن الخ يعنى ثبوت النون فى بعض اشتقاقه يدل على انه من شطن بمعنى بعد والنون اصلية فوزنه فيعال وكون الباطل من اسماء الشيطان يدل على انه من شاط بمعنى بطل والنون زائدة فوزنه فعلان

قوله اى فى الدين والاعتقاد قيد للمعية وبيان لها

قوله خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية الدالة على حدوث الايمان منهم العارية عن المؤكدات وخاطبوا الشياطين بالاسمية الدالة على الثبات والدوام ومع ذلك اكدت بان والغرض منه بيان السر فى مخالفة اسلوب جملة خاطبوا بها المؤمنين لاسلوب جملة القوها لاهل دينهم وحاصل ماذكره ان ورود الجملة الاولى على الفعلية الخالية عن المؤكد لانهم عند مخاطبة المؤمنين انماهم بصدد دعوى احداث الايمان فيكفى فيه مايدل على الحدوث والتجدد لافى صدد انكار المؤمنين لما ادعوه من ظاهر الايمان اوترددهم فيه حتى يحتاجوا فى رده الى تحقيق الحكم وتقريره باسمية الجملة وتأكيدها بخلاف ماخاطبوا به شطار دينهم من الثبات على ماكانوا عليه من اليهودية فانهم محتاجون فيه الى التقرير والتحقيق ردا لماعسى ان يختلج فى قلوب اهل دينهم من تردد نشأ من احداثهم الايمان عند المؤمنين فى انه هل هو من صميم قلوبهم ام اجروا على السنتهم خلاف ماابطنوه مما اعتقدوه مع اهل جلدتهم

قوله ولانه لم يكن له باعث الخ يعنى تجئ كلمة ان تارة لرفع الانكار او الشك من المخاطب وتارة تجئ لتدل على ان للمتكلم صدق رغبة فيمايورده من الكلام ٢٢

اى مجازا مرسلا للمشاكلة اللفظية كما اشار اليه بقوله (اما المقابلة اللفظ باللفظ) اى للمشاكلة تحقيقا اى ذكر جزاء الاستهزاء بلفظ الاستهزاء لوقوعه فى صحبته تحقيقا وهذا معنى مقابلة اللفظ والعلاقة هى تلك المشاكلة على مااختاره البعض وليس مندرجا فى العلاقة التى ضبطوها كالتغليب وانواع العلاقات التى ضبطوها هى المشتهرة فى الاستعمال فلايلزم الاهمال قوله (اولكونه مماثلاله) عطف على لمقابلة اللفظ ووجه ثان لتسمية جزاء الاستهزاء باسمه فحينئذ تكون الاستعارة تبعية بعلاقة المشابهة فى المقدار قوله مماثلا كالتصريح بكونه استعارة حينئذ فلا وجه لماقيل من انه مجاز مرسل حينئذ ايضا بجعل جزاء الاستهزاء تابعاله مترتبا عليه مناسباله (فى القدر) انتهى وهذا مع ماقبله وجه واحد من وجوه التأويل لان قوله يجازيهم وجه من وجوه تأويل يستهزئ والوجهان بيان له والبعض جعله وجها ثانيا من تلك الوجوه والتوجيه الاول هو الملايم لتقرير المصنف كما ستعرفه على انه نزاع لا طائل تحته * قوله (اويرجع) عطف على يجازي امامن الارجاع اومن الرجع المتعدى لامن الرجوع اى معنى يستهزئ امايجازى فبينه بالوجهين او يرجع الله تعالى (وبال الاستهزاء عليهم) قوله (فيكون كالمستهزئ بهم) اشارة الى ان يستهزئ استعارة تبعية كالوجه الثانى من وجهى معنى يجازى لكن اعتبر المشابهة هنا بوجه يغاير الوجه الاول وهى انه شبه ارجاع الله تعالى وبال الاستهزاء بالاستهزاء فى ان مايلزم الاستهزاء يلزم الارجاع المذكور فكانت المشابهة فى ترتب الاثر هنا وهناك المشابهة فى المقدار فلا وجه لماقيل من ان العطف باو فى قوله اويرجع ليس على ماينبغى لان المعطوفين واحد اللهم الا ان يحمل الاول على الجزاء الاخروى والثانى على الدنيوى انتهى وفيه خلل لايخفى امااولا فلان قوله لان المعطوفين واحد ضعيف لان المعطوف عليه قوله يجازى فهوموجه بالوجهين مغايرة الوجه الاول لهذا المعطوف جلية واضحة وان سلم ان مؤدى الوجه الثانى من الوجهين المذكورين وهذا المعطوف واحد وقدبان مغايرته ايضا واماثانيا فلان الثانى ايضا محمول على الجزاء الاخروى لظهور اثره لاهل الجنة فيه كما سيجئ الاشارة اليه من المصنف وقيل انه مجاز مرسل باطلاق اسم السبب على المسبب فان استهزاءهم سبب لرجوع وباله عليهم وقيل انه كناية عن اختصاص ضرر الاستهزاء بهم كما فى قوله تعالى • ومايخادعون الا انفسهم وقيل انه تجوز فى الاسناد وماقبله فى المسند فان الاستهزاء مجاز فيه وفى هذا على حقيقته غيرانه الى غير ماهوله تشبيها لمن يرد وبال لاستهزاء على المستهزئ بالاستهزاء والكل تكلف بل تعسف اما الاول فلان كلام المصنف كالمستهزئ بهم كالنص فى الاستعارة وان جاز المجاز المرسل بالنظر الى العلاقة الاخرى كالسببية مثلا كماذكره واما الثانى فلان اداة الاختصاص هنا غير متحققة بخلاف قوله تعالى • ومايخادعون الا انفسهم • واما الثالث فلان التجوز فى الاسناد يقتضى ان يكون فاعلا يكون الاسناد اليه حقيقيا وهنا ليس فاعلا الاستهزاء بهم يكون اسناده اليه حقيقيا اولا ثم الاسناد اليه تعالى مجازا والقول بان فاعل الاستهزاء الرسول عليه السلام والمؤمنون فانهم استهزؤا بالمنافقين حين استهزؤابهم ضعيف جدا لايفهم من سوق الكلام قطعا ولذا لم يلتفت الى ذلك الشيخان * قوله (اوينزل بهم الحقارة والهوان الذى هولازم الاستهزاء) عطف على يرجع او يجازى ووجه ثالث من وجوه التأويل فحينئذ يكون مجازا مرسلا لاغير بعلاقة اللزوم العرفية او السببية وفائدته التنبيه على ان من استهزئ بمن يستحق التعظيم ينزل الله تعالى بهم الهوان فى كل حين وزمان للتشبيط عما يرده من سائر الطغيان قوله (والغرض منه) تفسير للازم فيكون وجها واحدا وفى بعض النسخ او الغرض منه فيكون وجها آخر فالاول ناظر الى الوجود فى الخارج والثانى اشارة الى الوجود فى التصور فعلى الاول يكون من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب وعلى الثانى بالعكس فان قيل الظاهر ان الغرض من الاستهزاء هوالهوان والحقارة الذى لازمه اوالغرض منه الباعث عليه والمسمى بالاستهزاء هوانزال الحقارة لانفسه قلنا انه فى الحقيقة انزال الهوان الذى هو التحقير اللازم اوالغرض لاالحقارة والهوان نفسه بل لكونه اثر اللازم اطلق عليه اللازم اوالغرض تسامحا فتدبر * قوله (اويعاملهم معاملة المستهزئ) عطف على ينزل او على يجازى ووجه رابع من وجوه التأويل وايراد المصنف فى المواضع الاربعة افعالا من فعله تعالى يشعر بان وجوه تأويل يستهزئ بهم اربعة وماذكر فى الوجه الاول من الوجهين واحد بالنسبة الى تأويل يستهزئ وان كانا اثنين بالنظر الى قوله يجازى فمن عد قوله اولكونه مماثلا وجها ثانيا من وجوه التأويل لم يصب واصل المعاملة التصرف فى الامور ومعناه هنا يفعل بهم

٢٢ مثل ربنا اننا آمنا وههنا لم يكن للمنافقين صدق رغبة فى الاخبار عن انفسهم بالايمان ولم تساعدهم انفسهم على ذلك لم يقولوا فى مخاطبة المؤمنين انا مؤمنون معكم باسمية الجملة والتأكيد بان كما قالوا فى خطاب الكفرة انا معكم

قوله ولاتوقع رواج فانهم لو قالوا فى خطاب المؤمنين انا مؤمنون كان ذلك منهم ادعاء كمال فى الايمان وهو لايروج ولايقبل عند المؤمنين وكيف يتقبل ذلك منهم وهم يخاطبون به المؤمنين بين اظهر المهاجرين والانصار وكيف ادعوا الكمال عليهم فى الايمان والحاصل ان ترك التأكيد كما يكون لعدم الانكار من طريق المخاطب فقد يكون للعدم الباعث والمحرك من قبل المتكلم ولعدم الرواج والقبول من جهة السامع وكذلك التأكيد كما يكون لازالة الشك ونفى الانكار فقد يكون لصدق رغبة المتكلم فى كلامه ووفور نشاطه فيه ونيل الرواج والقبول من السامع فلذا قالوا آمنا بالجملة الفعلية من غير تأكيد وانا معكم بالجملة الاسمية مؤكدة بان قال الزمخشرى فان قلت لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالاسمية محققة بان قلت ليس ماخاطبوا به المؤمنين جديرا باقوى الكلامين واوكدهما لانهم فى حدوث ادعاء الايمان منهم وانشائه من قبلهم لافى ادعاء انهم اوحديون فى الايمان غير مشقوق فيه غبارهم وذلك امالان انفسهم لاتساعدهم عليه اذ ليس لهم من عقائدهم باعث ومحرك وهكذا كل قول لم يصدر عن اريحية وصدق رغبة واعتقاد واما لانه لايروج عنهم لو قالوه على لفظ التوكيد والمبالغة وكيف يقولونه ويطمعون فى رواجه وهم بين ظهرانى المهاجرين والانصار الذين مثلهم فى التورية وفى الانجيل الاترى الى حكاية قول المؤمنين ربنا اننا آمنا واما مخاطبة اخوانهم فيهم فيما اخبروا به عن انفسهم من الثبات على اليهودية والقرار على اعتقاد الكفر والبعد من ان يزلوا عنه على صدق رغبة ووفور نشاط وارتياح المتكلم به وماقالوه من ذلك رائج عنهم متقبل منهم فكان مظنة للتحقيق ومئنة للتوكيد قوله غير مشقوق فيه غبارهم شق الغبارة عبارة عن الوصول والسبق فمعنى غير مشقوق فيه غبارهم انهم سابقون فيه لم يشق غبارهم احد بوصوله اليهم اى لم يدعوا عند المؤمنين انهم سابقون فى الايمان بل ادعوا انهم احدثوا الايمان فقط قال القطب وجملة الكلام ان توكيدات الكلام يكون تارة لبيان حال المخاطب واخرى لبيان حال المتكلم وان الخبر اذا اورده المتكلم فاما ان يورده لنفسه او يورده للمخاطب فان اورده للمخاطب فلابد ان يفيده اما فائدة الخبر او لازم فائدة الخبر وح اذا اكده يكون لنفى شكه او انكاره واما اذا اورده لنفسه فلا ٢٢

مثل مافعل بالمسلمين (امافى الدنيا فباجراءاحكام) اى بامره رسوله باجراء احكام (المسلمين) والا فبالاجراء المذكور فعل الرسول والمؤمنين كما صرح به فى يخادعون الله الآية فلواكتفى باستدراجهم بالامهال لكان اسلم واولى وهذا الجواب الاخير اشارة الى ماذكره صاحب الكشاف من قوله ويجوز ان يراد به مامر فى يخادعون من انه يجرى عليهم احكام المسلمين فى الظاهر وهومبطن بادخار مايراد بهم من العذاب انتهى لكن لما كان فيه شائبة التكرار اخر الشيخان هذا الوجه الرابع واما تقديم الوجه الاول فلان المشاكلة هى المتعارفة فى الاستعمال وانها من المحسنات البديعية وان تسمية جزاء الشئ باسمه شايع بين البلغاء قوله كما سمى جزاء السيئة الخ اشارة الى هذا على ان مآل الوجه الثانى حاصل الوجه الاول ومن هذا قدم الثانى على الثالث وتقديم الثالث على الرابع يفهم من توهين الرابع ثم قوله اويعاملهم الخ كالنص على انه حمل الكلام حينئذ على الاستعارة التمثيلية واما جواز التبعية فآب عنها كلامه واماصاحب الكشاف حمل كونه استعارة تبعية ايضا اذ الكلام فى حد ذاته يحتملها ولايأبى عنه ايضا كلامه فمن قال انه استعارة تبعية تمثيلية لم ينتبه لمافى الكلام من التنبيه على الاستعارة التمثيلية الا ان يقال ان مراده ان الاستعارة التبعية قد جمعت مع الاستعارة التمثيلية كما مر فى قوله تعالى • اولئك على هدى من ربهم • الآية وهو النحرير التفتازانى بخلاف الشريف الجرجانى والقائل المذكور مال الى المسلك الاول وهوفى نفس الامر هوالمعول عليه وقداشبع الكلام فى تحقيق هذا المرام فى توضيح الآية المذكورة بعون الله الملك العلام توضيح التمثيلية انه شبه صورة صنع الله معهم فى الدنيا باجراء احكام الاسلام واستدراجهم بادرار النعم والامهال مع انهم من اهل الدرك الاسفل بصورة صنع الخادع المستهزء فاستعمل الكلام الموضوع للثانى فى الاول * قوله (واستدراجهم) الاستدراج الادناء من الشئ درجة درجة من حيث لايشعرون قوله (بالامهال) متعلق بالاستدراج (والزيادة) عطف على الامهال (فى النعمة) متعلق ظرف مجازى مفيد للمبالغة قوله (على التمادى فى الطغيان) بمعنى مع اى التمادى كقوله تعالى • وان ربك لذو مغفرة للناس • على ظلمهم نقل عن المرزوقى فى قوله على انه يكون كذا يجرى فى كلام العرب مجرى الاستدراك وهو فى موضع مصب على الحال انتهى ولوقيل ان على لكونه بمعنى مع متعلق باستدراجهم او باجراء لم يبعد والتمادى فى الشئ المداومة عليه وقد يكون مع اللجاج واصله تمادد مضاعف فابدل الدال الآخر ياء للتخفيف كتلظى وقيل المدى الغاية والتمادى بلوغها انتهى فلاقلب حينئذ لكن لايلايم هنا * قوله (واما فى الآخرة فبان يفتح لهم وهم فى النار بابا الى الجنة فيسرعون نحوه فاذا صاروا اليه سد عليهم الباب) قيل وهذا حديث ابن ابى الدنيا فى كتاب الصمت عن الحسن قال قال رسول الله عليه السلام ان المستهزئين بالناس يفتح لاحدهم باب الى الجنة فيقال هلم هلم فيجئ بكربه وغمه فاذا جاء اغلق دونه ثم يفتح له باب آخر فيقال هلم هلم فيجئ بكربه وغمه فاذا اتاه اغلق دونه فما يزال كذلك حتى ان الرجل ليفتح له باب فيقال هلم هلم فما يأتيه قال السيوطى هذا مرسل جيد الاسناد انتهى بين هذا الحديث وبين ماذكره المصنف مغايرة يسيرة * قوله (وذلك) اى ماذكر (قوله تعالى) بتقدير مضاف (فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون) اى معنى هذه الآية لكن على احتمال مرجوح كما نقله هناك بقوله وقيل الخ اعلم ان اسناد الاستهزاء وان صح فى حقه بالمعنى الذى مر توضيحه لكنه اطلاق المستهزء لايصح عليه تعالى قال المصنف فى سورة البقرة وان التعليم يصح اسناده ٢ اليه تعالى وان لم يصح اطلاق المعلم عليه لاختصاصه بمن يحترف به انتهى وهذا اولى بعدم صحة الاطلاق ولايصح اطلاق الخادع لان صحة اطلاق الاسم عليه حين ورود اطلاقه فى الشرع شرطها ان لايكون ذلك الاطلاق بالمشاكلة واطلاق الخادع ونحوه انما هو بطريق المشاكلة اوالاستعارة فى قوله تعالى وهو خادعهم وهذا اى عدم صحة اطلاق الاسم اوالصفة عليه تعالى اذا اطلق عليه تعالى فى الشرع بطريق المشاكلة مما بينه المحقق التفتازانى فى شرح المقاصد فما قاله البعض فلامانع من اطلاق المستهزء عليه تعالى كما اطلق الخادع ونحوه فى قوله وهو خادعهم وخير الماكرين تضعيف لانه بناء على عدم التفرقة بين الاطلاق بالمشاكلة وبينه بدون مشاكلة والجواز فى الثانى دون الاول * قوله (وانما استؤنف به) اى بالاستيناف البيانى فهو جواب سؤال مقدر نشأ من حكاية حال المنافقين واستهزائهم بالمسلمين فكان المقام ان يسأل عن مآل امرهم واستحقاقهم بما يكون جزاء لاستهزائهم فقدر ذلك السؤال واجيب بهذا المنوال فعلم من هذا البيان ان الحمل على الاستيناف النحوى ردى قول صاحب الكشاف ابتدئ قوله

٢ فعلم منه ان صحة اسناد الفعل اليه تعالى لايفهم منه صحة اطلاق الاسم المشتق عليه سعد

٢٢ يلزم ان يكون لها احدى الفائدتين بل يجوز ان يكون للتضرع او للتوسل او للتفجع او لبيان حرصه ورغبته بذلك الكلام كقول المؤمنين ربنا اننا آمنا وقول المنافقين انا معكم انما نحن مستهزؤن وعند هذا ظهر اندفاع مايورد على صاحب المفتاح اما اولا فحيث حصر فائدة الخبر فى الحكم ولازمه فيقال قوله تعالى • ربنا اننا آمنا • اورب انى وضعتها انثى ليس له احدى الفائدتين فلايكون خبرا مفيدا واما ثانيا فحيث قال حكم العقل عند اطلاق اللسان ان يفرغ المتكلم فى قالب الافادة ماينطق به تحاشيا عن وصمة اللاغية فانه يلزم من ذلك ان الخبر اذا لم يكن مفيدا للمخاطب يكون لغوا فنقول هذا كله فى الخبر الذى اورده للمخاطب واما الخبر الذى اورد المتكلم فلا يلزم ان يكون مفيدا للمخاطب ولهذا قال صاحب المفتاح ومرجع كون الخبر مفيدا للمخاطب الى فائدة الخبر اولازمها فقيد بالمخاطب احترازا من الخبر الذى اورده المتكلم لنفسه هذا ومظنة الشئ موضعه ومألفه الذى يظن كونه فيه والمئنة هى مفعلة من معنى ان الموضوعة للتأكيد غير مشتقة من لفظها لان الحروف لايجوز الاشتقاق منها وانما ضمنت حروف تركيبها لايضاح الدلالة على اشتمالها على معناها كقوله مئنة للتوكيد اى موضع ان يؤكد بان كما روى ان طول الصلاة وقصر الخطبة مئنة من فقه الرجل اى موضع ان يقال انه فقيه

قوله لانه المستهزئ بالشئ المستخف به مصر على خلافه لما كان الغرض من توكيد الكلام تحقيق معناه وتقريره وذلك انما يكون بتكرير معنى الاول وظاهر معنى انما نحن مستهزؤن مغاير لمعنى انا معكم فسره على وجه يؤدى الى اتحادهما فى المآل فان خلاف الهزء الجد فالمستهزئ بالدين الحق مجد فى الباطل ولما افاد جملة انا معكم معنى انا مجدون فى دينكم مصرون عليه اكد هذا المعنى جملة انما نحن مستهزؤن بمعناها اللازم لها وهذا التأويل انما هو على تقدير صرف معنى التوكيد الى التأكيد اللفظى على منوال جاء زيد والاوجه ان يحمل التأكيد على التأكيد المعنوى الكائن على طريقة تحقيق الدعوى بالدليل فانهم ادعوا اولا بقولهم انا معكم الثبات على الكفر وحققوا هذا المدعى بالدليل الذى هو تحقير خلافه فان المستخف بالشئ منكر له ودافع لكونه متعدابه ورفع نقيض الشئ تحقيق وتأكيد لثباته فان رفع نقيض الشئ مايستدل به على اثبات عينه فانه لولا دلالة له عليه يلزم جواز رفع النقيضين معا وعكس صاحب المفتاح فاخذ من انا معكم معناه اللازم وهو انا نوهم اصحاب محمد الايمان واخذ من انما نحن مستهزؤن ٢٢

الله يستهزئ لايدل عليه اذ الابتداء لايختص بالاستيناف النحوى غايته انه محتمل له لكن لما كان تقدير السؤال والجواب حسنا كما عرفته فالحمل عليه اولى وفى نظر البلغاء كالواجب الاحرى ولما كان على هذا التقدير كمال الاتصال بينهما اختير الفصل والى هذا اشار بقوله (ولم يعطف) من قبيل عطف المعلول على العلة اى لكونه مستأنفا لم يعطف اى على قالوا انا معكم اوعلى انا معكم وله مانع آخر من هذا العطف كما صرح به السكاكى لان المعطوف عليه اما جملة قالوا انا معكم اوجملة انا معكم الآية ولوعطف على الثانى لكان مقولا لهم وليس كذلك ولوعطف على الاول لكان مقيدا بالشرط وليس كذلك اذ المعنى ليس واذا خلوا الى شياطينهم الله يستهزئ بهم ثم قال ولك ٢ ان تحمله على الاستيناف من حيث ان حكاية الله تعالى حال المنافقين تحرك السامعين ان يسألوا ما يصير امرهم وعقبى حالهم وكشف معاملة الله تعالى اياهم فلم يكن من البلاغة ان يعرى الكلام عن الجواب فلزم المصير الى الاستيناف وكلامه صريح فى ان المراد بالاستيناف الاستيناف المعانى وكذا مراد الشيخين به ذلك الاستيناف وظهر من هذا التقرير ان تركه للاستيناف ليس صلاحية المقام للعطف تسرطله حتى يقال انه ولا يظهر ما يحسن عطفه عليه الاقوله تعالى • ومن الناس من يقول • وهو بعيد لفظا ومعنى على ان فى عطفه على قالوا انا معكم نوع صحة فان قولهم انه يلزم حينئذ كونه مقيدا بالشرط غيرمسلم ٣ اذقيد المعطوف عليه قد لايعتبر فى المعطوف على انه يجوز العطف على مجموع الشرط والجزاء كما قيل فى قوله تعالى • اذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون • ان قوله ولايستقدمون عطف على مجموع الشرط فليس فى هذا العطف بعد قطعا لانه قوله تعالى • واذا خلوا معطوف على واذا قيل لهم لاتفسدوا • لا بما كانوا يكذبون على هذا التقدير هذا كله اذا كان ترك العطف للاستيناف مشروطا لكون المقام صالحا للعطف وهذا غير مسلم كما مر فكلام السكاكى غيرمناف لكلام العلامة اذ يجوز ان يقال ترك العطف لما فيه من المانع ولجزالة الاستيناف وفخامته وينصره قول ارباب المعانى ترك العطف للاستيناف ولم يتعرضوا لوجود المانع اوعدمه * **قوله** (ليدل على ان الله تعالى تولى مجازتهم) هذا بناء على ان الكلام يفيد الحصر لان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلى يفيد القصر مطلقا سواء ولى النفى اولا وسواء كان المبتدأ مظهرا معرفا اولا فيفيد قصر صفة الاستهزاء عليه تعالى اى هو المستهزئ بهم دون المؤمنين فالقصر اضافى والمعنى انه تعالى يتولى الاستهزاء بالمعنى الذى يليق بهم ويتصور اتصافه تعالى به كما مر ولاحاجة الى استهزاء المؤمنين بالمعنى الذى يتصور فى حقهم كما اشار اليه بقوله (ولم يحوج المؤمنين الى ان يعارضوهم) لكن فيه شبهة وهى ان قوله آنفا وذلك قوله تعالى • فاليوم الذين آمنوا • الآية يفيد ان المؤمنين يستهزؤن بهم فى الآخرة الا ان يقال الضحك غير الاستهزاء ولايخفى ضعفه اويقال انه تعالى لم يحوج المؤمنين الى ان يعارضوهم وان عارضوهم بالاستهزاء او القصر بالنسبة الى الدنيا وظهر من هذا البيان ان ما دل على ذلك تقديم المبتداء على الخبر الفعلى سواء عطف اولم يعطف واما قول البعض لم يقل على ان الله تعالى هو الذى تولى مجازاتهم كما قال فى الكشاف لان قصد التخصيص بما بنى على المبتداء المظهر المعرف مما ينكره كثير من علماء البيان فمدفوع بان قول المصنف ولم يحوج المؤمنين اشارة الى الحصر ولاغنائه عن ما قاله الكشاف لم يذكره المصنف ولولا الحصر لما فهم ذلك ٤ ولوقيل انه لم يصدر بذكر الله وحده الا للدلالة على ان الله تعالى يكفى مؤنة عباده المؤمنين وينتقم لهم ولايحوجهم الى معارضة المنافقين تعظيما لشانهم هكذا قرره قدس سره فيفهم ذلك بلاملاحظة حصر قلنا ان اريد بذكر الله وحده ذكره تعالى مع الحصر فهو مسلم ومفيدلنا وان اريد ذكره وحده دون ذكر غيره فمنع الدلالة المذكورة والمسند ظاهر اذ مجرد ذكر الشئ بدون اعتبار الحصر لاينفى ماعداه كما هو المقرر عندهم بل لايبعد ان يقال انه قدس سره اشار بقوله ولايحوج المؤمنين الى الحصر لكونه بصدد توضيح كلام الكشاف والقول بان تخصيص الاستهزاء بالله تعالى ونفيه من المؤمنين يقتضى ظاهرا اتحاد معنى الاستهزاء وليس كذلك بل استهزاء الله تعالى انزال الهوان واستهزاء المؤمنين مجرد السخرية ومن اختار الحصر احتاج الى التكلف فى التوجيه ضعيف اما اولا فلانه لانسلم اتحاد معنى الاستهزاء على تقدير التخصيص اذ قصر الفعل عليه تعالى خلقا ونفيه عن غيره تعالى كسبا شايع ذايع وايضا قصر الصفة بمعنى كالقدرة مثلا عليه تعالى ونفيها عن غيره تعالى بالمعنى الآخر مشهور ولاريب فى تفاوت الصفتين فالتخصيص لايقتضى الاتحاد من كل وجه ولارباب الحواشى نزاع فى ان القصر هنا مطلوب والظاهر ان كلام المصنف بناء

٢ الاولى ترك قوله ولك ان تحمله الخ فان اكثر استعمال هذا اللفظ فى المخترعات وهذا الوجه مما سبقه عليه صاحب الكشاف منه

٣ غيرمسلم فيه نوع خدشة ولهذا بادر الى التسليم فقال على انه يجوز العطف الخ منه

٤ الايرى ان قوله تعالى • والله يقدر الليل والنهار • يفيد الاختصاص مع انه ليس فيه الاستيناف كذا قيل منه

٢٢ اصل المعنى ليكون الاستهزاء بهم الاستخفاف بدينهم تقريرا لذلك المعنى اللازم لانه كان كذكر الشئ مرتين فحمله على التوكيد مبنى على ان يراد بانا معكم على الكناية انا على دينكم ومذهبكم فيصح توكيده اذا بقوله انما نحن مستهزؤن بمعنى ندفع دين مخالفيكم بالاستهزاء

قوله او بدل منه وهذا مبنى على ان يقصد بانا معكم على الكناية ايضا انا مصاحبوكم فى دينكم لانفارقكم الى جيرانكم لان من توخى تعظيم الشئ لايفارقه وح يستقيم بيانه وتفسيره بقوله انما نحن مستهزؤن فان فائدة البدل البيان والتفسير للبدل منه ووجه كونه مفسرا له ان من وضع مقدار عدوه وحقر شانه فقد عظم قدر وليه ويكون قوله انا معكم كالتوطئة لذكر ما يرد بعده من جملة انما نحن مستهزؤن كما هو شان المبدل منه مع البدل لان من حق الظاهر ان يقولوا لاصحابهم انما نحن مستهزؤن عقيب قولهم للمؤمنين امنا والفرق بين اعتبار التوكيد واعتبار البدلية انه جعل الجملة الثانية فى اعتبار التوكيد فى تأويل الجملة الاولى ليصح التقرير وفى اعتبار البدلية بالعكس ليستقيم التفسير ويجوز ان يقال فى توجيه البدلية ان قوله انا معكم دل على تعظيم الكفر وقوله انما نحن مستهزؤن دل على تحقير الاسلام ولزم من مفهوم تحقير الاسلام تعظيم الكفر فالجملة الثانية باعتبار المعنى اللازم لها صح ان يكون بدلا من الاولى بدل الكل وهذا هو معنى قوله لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر فقد اشتملت الثانية على ان معنى الاولى مع الزيادة

قوله اواستيناف ومبنى الاستيناف ايضا على ان يراد بانا معكم على الكناية انا موافقوكم ومواليكم فان قولهم هذا محل ان ينكر عليهم اصحابهم و يسألوا بانه ان صح انكم موافقونا وموالونا فما بالكم توافقون اصحاب محمد فى الايمان فقالوا فى جوابهم انما نحن مستهزؤن يعنى نظهر لهم الموافقة على دينهم لنقف على اسرارهم وناخذ من اموالهم وغنائمهم قال الشيخ اكمل الدين حاصله انه من امثلة القطع للوجوب لكمال الاتصال امالانه توكيد واما لانه بدل واما لانه استيناف وفى ذلك كله قوله انما نحن مستهزؤن كناية اما على الاول فلانه ذكر واريد به ٢٢

على اعتبار الحصر مثل قول صاحب الكشاف ورأيه * **قوله** (وان استهزاءهم لايؤبه به) هذا الوجه لبيان ان هذا الاستيناف لم يصدر الا بذكره تعالى على ان استهزاءه بالمنافقين هو الاستهزاء الكامل الذى لااعتداد معه باستهزائهم لصدوره عمن تضمحل قدرتهم وعلمهم فى جنب علمه وقدرته تعالى وهذا معنى قوله لايؤبه بضم الياء التحية وهمزة ساكنة يجوز ان تبدل واوا وباء موحدة مفتوحة وهاء اى لايعتد به لحقارته واضمحلاله وتعديته بالباء لكونه بمعنى الاعتناء وانما قال (فى مقابلة مايفعل الله بهم) ليعم الوجوه المذكورة فى توجيه يستهزئ وانت خبير بان ما ذكره فى بيان وجه الاستيناف وترك العطف يتم ايضا على تقدير العطف اذ مداره ان يصدر الاستيناف بذكره تعالى واجاب بعضهم بان الاستيناف يدل على ان استهزاء الله تعالى بمكان بعيد عن استهزائهم بحيث لامناسبة بينهما حتى يعطف احدهما على الآخر وهذا عجيب اذ العطف لو اقتضى ذلك لما حسن العطف فى قوله تعالى فلله العزة ولرسوله وللمؤمنين اذ لامناسبة بين عزة الله تعالى وعزة الرسول وعزة المؤمنين فعزة الرسول عليه السلام والمؤمنين ايضا كذلك لان العزة لله جميعا وقوله تعالى • ياايها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين • وشتان مابين كفاية الله تعالى وكفاية المؤمنين ونظائره لاتحصى بعد العادين وبالجملة ما ذكره الشيخان فى وجه اختيار الاستيناف وعدم العطف من النكتتين لم يظهر لنا وجهه بل النكتة الثانية بذكر اسم الجلال لتربية المهابة من الملك المتعال والنكتة الاولى بتقديم اللفظة الجليلة على الخبر الفعلى كما فصلناه سابقا واختيار الفصل على الوصل لكونه جوابا لسؤال مقدر ومواقع الاستيناف ولو استقرأت لايحسن مثل هذه النكتة بل لايصح فى بعضها ولو كان هذا مقتضى الاستيناف لوجب تحققهما ووجب التنبيه عليهما مع انهما لايتعرضان فى اكثر المواضع حسبما يقتضيه المقام والعلم عندالله الملك العلام * **قوله** (ولعله لم يقل الله مستهزئ بهم ليطابق قولهم) تعليل للنفى والعلة تحصيلية قوله (ايماء) تعليل للنفى (بان الاستهزاء يحدث حالا فحالا) اى بان استهزاء الله تعالى باى معنى من المعانى المذكورة هو اللايق بجلاله والمتصف به لكن ارادة التجدد فى الجزاء فى الآخرة منظور فيه اذ الادلة الساطعة ناطقة بان عذابهم وحجابهم لاينقطع طرفة عين فى دار البوار ليس لهم راحة تقر بها الابصار والحمل على الجزاء الدنيوى فقط لامساغ له اصلا الا ان يراد ان التجدد والحدوث حاصل فى بعض الاحتمالات وهذا كاف فى اختيار صيغة الفعل المستقبل دون اسم الفاعل وجه الايماء بحدوث الاستهزاء ان الفعل المضارع لكونه دالا على الزمان المستقبل والحال الذى يتجدد شيئا بعد شئ وناسب ان يقصد به اذا وقع موقع غيره ان معنى المقارن كذلك يحدث على منواله مستمرا استمرارا تجدديا لاثبوتيا كما فى الجملة الاسمية كذا نقل عنه قدس سره والفعل المضارع المثبت يدل على وقوع الحدث فى جزء من اجزاء المستقبل واما على استمراره فلا والزمان المستقبل كونه متجددا آنا فآنا لايقتضى تجدد ما هو مقارن لذلك الزمان بل استمرار الفعل المثبت باستمرار ٢ سببه وهنا كذلك لانهم لما اصروا على استهزاء الاسلام والمسلمين عوتبوا على ذلك بالاستمرار التجددى فى كل حين فدلالة صيغة المستقبل على ذلك بمعونة مثل ما ذكرناه والا ففى بعض المواضع يدل على الدوام كيعلم الله بالتعلق القديم والحادث وفى بعضها يدل على الانقطاع ثم ما ساقه المصنف من النكتة فى اختيار المضارع بناء على ان الجملة الاسمية التى خبرها فعل لايدل على الدوام والثبات والا فالجملة اسمية تدل على الاستمرار الدوامى * **قوله** (ويتجدد حينا بعد حين) اى لو قيل الله مستهزئ بهم حتى تكون الجملة اسمية بكل من جزئيها لزم ان يكون استهزاء الله تعالى بهم ثابتا دائما وهو لايليق بالحكيم العليم لانه على هذا يخف عليهم لكونهم مألوفين ومتمرنين على مقاساته وهذا مراده ولايخفى ما فيه وقد سبق البحث عليه وبالجملة ان خص الاستهزاء بما كان فى الدنيا لكان لهذا الكلام وجه وبيانه فيما مر بوجوه اربعة آب عنه وفهم من بيانه ان استهزاء المنافقين بالمؤمنين ثابت دائما حيث اختاروا الجملة الاسمية التى كل واحد من جزئيها اسم وثبوت استهزائهم على الدوام محل تأمل بل كون استهزائهم حادثا حالا فحالا اظهر من كون استهزاء الله تعالى بهم حادثا حينا بعد حين على ان ما مر من ان دوام الاستهزاء يهين عليهم الاستهزاء فلا يحصل حينئذ غرض المنافقين وهو ايذاء المؤمنين على سبيل المبالغة الا ان يقال ان استهزاءهم بصورة المخادعة فلا يضره الدوام فليتأمل * **قوله** (وهكذا كانت نكايات الله تعالى) جمع نكاية يقال نكا فى العدو ونكاية اذا قتل (فيهم) وجرح والمراد هنا العقوبات (كما قال) تعالى (اولايرون) يعنى المنافقين (انهم يفتنون) باصناف البليات اوبالجهاد مع رسول الله عليه السلام فيعاينون مايظهر عليهم

٢ وفى المطول وتحقيقه ان استمرار العدم لايفتقر الى سبب بخلاف استمرار الوجود يعنى ان بقاء الحادث وهو استمرار وجوده يحتاج الى سبب موجود منه

٢٢ ملزوم من ملزوماته وهو دفع حقيقة الاسلام فانه يستلزم الاستهزاء به فكان من ذكر اللازم وارادة الملزوم ولما كان معنى قوله انا معكم على مقتضى الظاهر اوعلى خلافه الثبات على اليهودية ومعنى انما نحن مستهزؤن على معنى ايضا من حيث ان رفع نقيض الشئ اثبات له صح ان يقع تأكيدا نافيا لما عسى ان يتوهم فى الجملة الاولى من تجوزا وسهو اوغلط وهذا كما ترى فيه جعل الجملة الثانية بمعنى الاولى واما على الثانى فلانه ذكر واريد ملزوم اخرله وهو تحقير المسلمين لان تحقير الشئ يستلزم الاستهزاء به فان معناه السخرية والاستخفاف وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية واتحاد اللازم لايستلزم اتحاد الملزوم بخلاف العكس وعلى هذا يكون معنى انا معكم انا لانفارقكم فى تعظيم دينكم ولما كان ذلك التحقير وافيا فى تأدية المقصود وهو الثبات معهم فى تعظيم دينهم ابدل عنه قوله انما نحن مستهزؤن لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر ثم انهم لما قالوا لشياطينهم انا معكم على الوجهين كانوا كانهم اعترضوا عليهم بانكم ان صح انكم معنا فمالكم توافقون اصحاب محمد فقالوا انما نحن مستهزؤن وهو الاستيناف والثانى ابلغ من الاول والثالث ابلغ منهما اقول هذا الذى ذكره الشيخ ناظر الى ما ذهب اليه جمهور العلماء من التعكيس فى اخذ اللازم من الجملة الثانية لامن الاولى وهو الموافق لما فى الكشاف

قوله كاجبت واستجب قال الراغب الاستهزاء ارتياد الهزؤ وان كان قد يعبر به عن تعاطى الهزء كالاستجابة فى كونها ارتيادا الاجابة وان كان قد تجرى مجرى الاجابة

قوله واصله الخفة من الهزء بفتح الهاء من هزأ يهزأ اى مات على مكانه وعن بعض العرب مشيت فلغبت فظننت لاهزأن على مكانى اللغوب الاعياء بقوله منه لغب يلغب بالضم لغوبا ولغبت بالكسر لغة ضعيفة

قوله سمى جزاء الاستهزاء باسمه الخ لما لم يجز اسناد حقيقة الاستهزاء الى الله تعالى لان الاستهزاء والسخرية من باب العبث والجهل الايرى الى قوله تعالى • قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين والله تعالى متعال • عن ذلك صرفه عن ظاهره بان حمله اولا على المشاكلة وهى ان يذكر الشئ بلفظ غيره لوقوعه فى صحبته مثل فجزاء سيئة سيئة مثلها فان جزاء السيئة ليس سيئة لانه عدل حسن لكن لما وقع فى صحبته ذكر السيئة عبر عنه باسم السيئة كقوله تعالى • فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه وقول الشاعر قلت اطبخوا الى جبة وقميصا فى جواب ٢٢

من الآيات (* فى كل عام مرة اومرتين ثم لايتوبون *) لاينتهون ولايتوبون عن نفاقهم (* ولاهم يذكرون *) ولايعتبرون وفى ايراد هذه اشارة الى ان المراد باستهزاء الله ماوقع فى الدنيا فيتم قوله بحدث حالا الخ لكن يخالف ماسبق كما مر بيانه غير مرة ويمدهم عطف على يستهزئ والتفصيل المذكور هناك من الحدوث حالا الخ جار هنا اى يزيدهم ويقويهم ولهذا قال من مد الجيش وامداد اى مد وامد بمعنى واحد هنا ولذا قال ويؤيده قرآءة الخ ٢٢ * قوله (من مد الجيش وامده اذا زاده وقواه ومنه مددت السراج والارض) وانما فصله لان التقوية فيه مغايرة للتقوية فى الجيش كما اشار اليه بقوله (اذا استصلحتهما بالزيت) ناظر الى السراج (والسماد) ناظر الى الارض وهو بفتح السين مايصلح به الارض من سرقين ورماد * قوله (لامن المد فى العمر) لكن لالكونه فاسدا بحسب المعنى بل لكونه مخالفا للقاعدة (فانه) اى المد فى العمر (يعدى باللام كاملى لهم) وهنا عدى بنفسه فلايكون من المد فى العمر ولوقيل انه من باب الحذف والايصال لكان كونه من المد فى العمر سديدا لكنه خلاف الاصل لايصال اليه الالحاجة لكن نقل عن الصحاح انه قال مد الله فى عمره ومده فى غيه امهله وطوله وهو يدل على انه متعد بنفسه لكن المص تبع فيه الزمخشرى وهو اعلى كعبا من الصحاح وقوله تعالى * واملى لهم * يؤيد مااختاره العلامة اذ معنى المد فى عمره وفى غيه الامهال وهو متعد باللام فى النظم فى قول المصنف * كاملى لهم * اشارة وقد ذهل عنه من اعترض عليه بقول الصحاح * قوله (ويدل عليه قرآءة ابن كثير ويمدهم من الافعال وجه الدلالة ان الامداد لم يستعمل بمعنى الامهال فالقرآن يفسر بعضه بعضا فقراءة يمدهم بفتح الياء بمعنى يمدهم فيين كون يمدهم بمعنى يزيدهم ويقويهم بوجهين احدهما كونه متعديا بنفسه وكون المد فى العمر والغى متعديا باللام وقدعرفت مافيه مع دفعه وثانيهما بقرآءة ابن كثير لماعرفت لكن يرد عليه من انه لم لايجوز ان يكون قرآءة ويمدهم من الافعال بمعنى يزيدهم فى الغى وكون قرآءة ويمدهم بفتح الياء بمعنى يمهلهم اما لكونه بهذا المعنى متعديا بنفسه كما فى الصحاح اوبالحذف والايصال على ما اختاره العلامة وتفاوت القرائتين وتغايرهما معنى اذا لم يكن بين المعنيين تناقض شايع كثير غايته انه يقويه لانه يدل عليه نقل عن الدر المصون المشهور فتح الياء من يمدهم وقرئ شاذا بضمها انتهى قول الكشاف كفاك دليلا على انه من المدد دون المد قرآءة ابن كثير وابن محيض * يمدهم انتهى وكلام الدر المصون محمول على قرآءة ابن محيض * فانه من الشواذ فلا منافاة بينه وبين كلام المصنف غاية الامر ان الدر المصون يلام فى نسبة هذه القرآءة الى الشواذ دون المتواتر والقول بانه لم يطلع على قراءة ابن كثير بعيد لكنه يصلح للتوجيه عن الجوهرى انه قال يقال مددت الشئ فامتد والمادة الزيادة المتصلة ومد الله فى عمره ومده فى غيه اى امهله وطول له والفرق بين الثلاثى والمزيد انما هو بكثرة احدهما فى المكروه والآخر فى المحبوب فمد فى الشر وامد ٢ فى الخير عكس وعد واوعد وقيل مده زاده وامده من غيره كقوله تعالى * انما نمدهم به من مال وبنين * وقوله * أتمدونني بمال * الآية وقوله تعالى * يمدونهم فى الغى الآية وقوله تعالى * ويمدهم فى طغيانهم * الآية * قوله (والمعتزلة لا تعذر عليهم اجراء الكلام على ظاهره) اى ان هذا الاسناد باق على ظاهره عندنا لما مر من ان الممكنات باسرها مستندة اليه تعالى واقعة بقدرته فلهذا اسند المد اليه تعالى ههنا واما اسناده فى قوله تعالى * واخوانهم يمدونهم فى الغى * الى الشياطين فلكونهم اسبابا له والمعتزلة لاصلهم الفاسد وهو ان القبايح لاتسند اليه تعالى حقيقة اضطربت وحاولوا تأويل النظم الجليل (وقالوا) فى توجيهه ثلثة اوجه الاول مااشار اليه بقوله (لما منعهم الله تعالى الطافه التى يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم وسدهم طريق التوفيق على انفسهم) قوله (فتزايدت بسببه) فيكون المد فى الطغيان مجازا عن تزايدرين (قلوبهم) المسبب عن منع الالطاف المسبب عن كفرهم (رينا وظلمة) فكما ان المسند اى المد يكون مجازا كذلك يكون اسناده اليه تعالى بطريق الايجاد وهم فاعلون فى الحقيقة مجازا عقليا بكونه مسببا عن فعله تعالى بسبب اصرارهم على الكفر وهذا التقرير موافق لماقرره صاحب الكشاف ولبعضهم هنا توجيه آخر حاصله ان ليس فعل حقيقى بل هو وهمى محض فهو مجاز عقلى ليس له حقيقة عقلية انتهى والظاهر انه بناء على وهم ضعيف مخالف لصريح كلام الكشاف (تزايدت قلوب المؤمنين انشراحا ونورا) * قوله (فتزايدت) قيل الظاهر انه ماض معطوف على منعهم لاجواب لما مع الفاء وان كان جائزا ايضا فان جوابها يكون ماضيا بلا فاء وقد يكون معها ويكون مضارعا وجملة اسمية مع اذا الفجائية والفاء كما فصل

٢ لانه من الامداد بمعنى اعطاء المدد منه

٢٢ قولهم قالوا اقترح شيئا يجدلك طبخه حيث عبر عن الخياطة بالطبخ لوقوعه فى صحبة ذكر الطبخ وثانيا على الاستعارة المفردة حيث شبه جزاء الاستهزاء بالاستهزا فى القدر اى فى ان المجازى به فعل واحد كالمجازى عليه لازيد منه ولانقص لان الاستهزاء سيئة وجزاء سيئة سيئة مثلها الاحسنة حتى يكون جزاؤها بعشر امثالها اوشبه رجع وبال الاستهزاء عليهم بالاستهزاء فى اصابة المكروه المشتركة بين المشبه والمشبه به وثالثا على المجاز المرسل حيث اريد بالاستهزاء ما هو غاية وغرض من انزال الهوان والبوار عليهم فان الافعال الجارية على الله تعالى التى لا تصح ان يجرى عليها مجازاة لان لها آثارا وغايات والمراد من تلك الافعال الآثار والغايات لا انفسها لانها قبايح لاتصدر من الله تعالى فللاستهزاء غرض وغاية وهو طلب الهوان بالمستهزأ به فاطلق هنا الاستهزا واريد طلب الهوان اطلاقا للسبب على المسبب قال صاحب الكشاف معناه انزال الهوان الحقارة بهم لان المستهزئ غرضه الذى يرميه هو طلب الخفة والزراية بمن يهزأ به وادخال الهوان والحقارة عليه والمراد به تحقير شانهم وازدراء امرهم والدلالة على ان مذاهبهم حقيقة بان يسخر منها الساخرون ويضحك منها الضاحكون ورابعا على الاستعارة المركبة المسماة بالتمثيل حيث شبه صنع الله معهم فى الدنيا من اجراء احكام المسلمين عليهم فى الظاهر وهو مبطن بادخار العذاب كما مر فى احد وجوه تفسير قوله تعالى * يخادعون الله * او فى الآخرة من فتح باب لهم من ابواب الجنة فاذا اسرعوا اليه ليدخلوه سد عليهم الباب بصورة صنع الهازئ مع المهزوء به وقيل هذا من قبيل التهكم بالفعل لا بالقول كانهكم بنمرود بتلطيخ السهم بالدم قوله وانما استونف ولم يعطف ليدل الخ قال صاحب الكشاف وهو استيناف فى غاية الجزالة والفخامة وفيه ان الله عزوجل هو الذى يستهزئ بهم الاستهزاء الابلغ الذى ليس استهزاؤهم بالنسبة اليه باستهزاء ولايؤبه له فى مقابلته لماينزل بهم من النكال ويحل بهم من الهوان والذل وفيه ان الله هو الذى يتولى الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين ولايحوج المؤمنين ان يعارضوهم باستهزاء مثله تم كلامه اما انه استيناف فلان حكاية حال المنافقين مما يحرك السامعين ان يسئالوا مامصير امرهم وكيف معاملة الله اياهم فلم يكن من البلاغة تعرية الكلام عن الجواب واما جزالته فلان مقتضى المقام ان يعاملهم المؤمنون بالاستهزاء كما فى قوله تعالى * ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون * الى قوله فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون فلما نسب الاستهزاء الى الله ٢٢

فى شرح التسهيل انتهى فيكون جواب لما الثانية قوله اسند ذلك الخ * قوله (اومكن الشيطان فى اغوائهم) وانت خبير بانه بمامنعهم الله الطافه اذ منع الالطاف امانفس التمكين اومستلزم له فالتقابل باعتبار تغاير المفهومين او تغاير الذاتين ايضا وان تلازما والنكتة مبنية على الارادة فلفظة اولمنع الخلو * قوله (فزادهم) اى الشيطان (طغيانا) وفى هذا الوجه لامجاز ٢ فى المسند لان المراد من المد فى الطغيان معناه الحقيقى هو فعل الشيطان اسند اليه تعالى مجازا واليه اشار بقوله (اسند ذلك الى الله تعالى اسناد الفعل الى المسبب مجازا) والمسبب اسم الفعل بكسر الباء الاولى وجعل فى هذا الوجه ان المد فعل الشيطان والشيطان لايقدر على خلق شئ فى العبد عند المعتزلة كمذهبنا والالزم ان يكونوا مشركين ولم ينقل عنهم انهم اثبتوا الخالقية للشيطان سوى فعل نفسه وغاية التوجيه هو ان الكفر مخلوق للعبد على التحقيق وكونه من فعل الشيطان مبنى على العرف الجارى فيما بينهم وقد ذكرنا فى تفسير * ختم الله على قلوبهم * الآية مايتعلق بهذا المرام واما القول بانه والمراد بكونه فعل الشيطان انه حدث من العبد بوسوسته فهو مجاز فى الاسناد فليس بشئ لانه لا اسناد الى الشيطان ههنا والدعوى ٣ انه فعل الشيطان حقيقة وحقه ان يسند اليه لكنه اسند اليه تعالى لتمكينه تعالى اياه من الاغواء ولو قالوا اومكنهم بالاصرار على الكفر واشرب فى قلوبهم الطغيان فزادوا طغيانا اسند ذلك الى الله تعالى اسناد المسبب الى السبب لكان اوفق ٤ لمذاقهم وانسب لمسالكهم فما الداعى الى التعسف البعيد والاعراض عن الوجه السديد واما الاعتراض بان الكفر والاصرار عليه سبب لمنع الالطاف ومنع الالطاف اذا جعل سببا لاصرارهم على الكفر يكون دورا فمدفوع بان منع الالطاف سبب للكفر والاصرار عليه ثم بعد ذلك يكون الكفر المستمر مانعا للحوق الالطاف الآخر وترك قول الكشاف فسمى ذلك التزايد مددا لان فيه مسامحة اذ التزايد لكونه مصدرا لايكون مددا بل المدد وهو مايزيد به الشئ كما اوكيفا اومايستصلح به الشئ هنا مابه التزايد وهو الرين اى الشك والحجاب والظلمة ولو اريد بالتزايد الحاصل بالمصدر فى كلام الكشاف دون المعنى النسبى لسلم من المسامحة * قوله (واضاف الطغيان) هذا من كلام المعتزلة تأييدا لارائهم الخالية الفارغة ولذا قالوا لئلايتوهم اسناده الخ اى ان الطغيان من الافعال التى اكتسبوها باختيارهم استقلالا ولاتعلق لها به تعالى فحققه ان يضاف (اليهم) لااليه اشعارا بهذا الاختصاص لا بالاختصاص باعتبار المحلية والاتصاف فانه معلوم لاحاجة فيه الى الاضافة ولولاقصد هذا لعرى عن الفائدة ومثل ذلك معتبر فى الخطابيات الاشارات عند ارباب البلاغة (لئلايتوهم ان اسناد الفعل اليه على الحقيقة) قال قدس سره الجواب من جانب اهل السنة ان امثال هذه الخطابيات لاتعارض البراهين الدالة على انه لاخالق سواه وانه لايقع ماراده انتهى وقولهم اذلولا الفائدة التى اثبتوها لصارت الاضافة لغوا اذ لالغو فى الكلام المعجز مردود بان الاضافة لكونهم محلاله بحيث يكسبون ذلك الطغيان باختيارهم الجزئى لالمجرد المحلية مثل السواد والبياض والطول والقصر وغير ذلك وادعاء كون هذه الاضافة لغوا لغو فاحش من الترهات وهذا مراده قدس سره وان كانت قاصرة عنه عبارته فلاتكون اضافة الطغيان اليهم قرينة للمجاز كما زعموه واما القول بان مبالغة العلامة فى الطعن على اهل الحق انه اراد ان هذه الاضافة تدل قطعا على ان طغيانهم انماهو بايجادهم والافلامعنى لمثل هذا الطعن بناء على الامر المحتمل فلايكون قول السيد بانه خطابى لايعارض البراهين صوابا فسخيف جدا اذ المحاورات والمناظرات هكذا شايع بين العلماء الثقاة فان الخصم يسوق شبهته بادعاء انه برهان ساطع لامجال لانكاره والمجيب المحق ابطل كونه برهانا وان سلم كونه خطابيا الايرى ان الفلاسفة فى اكثر المواضع يوردون الشبهات ويدعون انها من القطعيات لابتلائهم بالجهل المركب اليس لنا مساغ ان ينبه على موضع ذلك والامر كذلك فان الزمخشرى ومن قبله من رؤساء المعتزلة يتصدون لبيان مسالكهم الباطلة بالمزخرفات الفارغة زعما منهم انها من البراهين اليقينية ونحن معاشر اهل السنة نبين وهنهم وفسادهم فى تبين مدعاهم فالاشكال بمثل هذا من سوء الفهم اومن استيلاء الوهم (ومصداق ذلك انه لما اسند المد الى الشياطين) ومصداق الشئ مايصدقه ويحققه ويبين انه واقع بكسر الميم اسم فاعل بصيغة المبالغة لا اسم آلة نعم قد يكون مصدرا كمسعاة واسم زمان اومكان كميعاد وميقات قوله (اطلق الغى) ولم يقيده بالاضافة و (قال واخوانهم يمدونهم فى الغى) اذ توهم ان اسناد الفعل الى الشيطان لايضر هنا فعلم ان اضافة الطغيان اليهم تفيد ان اسناد الفعل اليه

٢ وقيل ان الظاهر ان المدد تهزبه عن تزيين الشيطان واغوائه لانه سبب للزيادة الا انه لماشاع ذلك وكثرمنه صار كانه موجد له حقيقة واسناده الى الله تعالى مجاز ايضا فهو كالاول فى التجوز فى المسند والاسناد الا انه يغايره لمغايرة التجوز به فيهما انتهى ولاريب ان المد فى الطغيان باق على حاله سواء قيل انه فعل الشيطان بالنظر الى العرف اوقيل انه فعل الكفرة على الحقيقة على زعمهم فالاسناد اليه مجاز فى هذا الوجه كون المجاز فى الاسناد فقط هو الظاهر منه

٣ والدعوى انه فعل الشيطان هذا بناء على ان المداعم غير مختص بالاجسام فيتناول الذات والصفات كالرين والظلمة فلايكون فى المسند مجازا والقول بانه وان عم لكنه مخصوص بالمحسوس فيكون المسند ايضا مجازا فى غاية الضعف منه

٤ لان مذهبهم الكفر مخلوق للعبد فالمد فى الطغيان فى الحقيقة لافعل الشيطان منه

٢٢ عزوجل افاد جزالة وفخامة كذا ذكره بعض الشارحين لهذا المقام وفيه نظر لان نسبة الاستهزاء الى الله تعالى دلت على قوته وشدته اودوامه لانه لايقدر على دفعه دافع ودلالته على جزالة الاستيناف ممنوعة لان معنى الشدة والدوام انما يستفاد من اسناد الاستهزاء الى الله تعالى لامن الاستيناف اذلو اورد هذا التركيب لاعلى طريق الاستيناف افاد الكلام هذا المعنى ايضا فالوجه ان يقال فى جزالة الاستيناف انه قد ظهر من كلامه على مذهبه ان الاستهزاء ههنا ليس على حقيقته وانما هو مجاز مرسل اواستعارة اومشاكلة وكل ذلك ممايوجب بلاغة فى الكلام فاذا انضم الى ما هو مثله فى ذلك بطريق الاستيناف جوابا للسؤال افاد جزالة وفخامة فان ذهبت الى جزالته وفخامته من حيث اشتماله على مادل عليه بقوله وفيه من الفائدتين لم ينكر ذلك مع بعد لنبو التركيب عنه ظاهرا لان عطف قوله وفيه على ماقبله يرشدك على ان معنى الفخامة حاصل بدون هاتين الفائدتين اوانهما زايدتان على معنى الفخامة على ان هاتين الفائدتين ايضا انما نشأتا من الاسناد لا من الاستيناف وليس لهما مدخل فى جهة جزالة الاستيناف لان فائدة الاستيناف هى الجواب عن السؤال المقدر وهاتان الفائدتان خارجتان عن الجواب مقصودتان تبعا لا اصالة قال القطب فى شرح قوله هو استيناف فى غاية الجزالة اما انه استيناف فلان حقيقة الاستيناف ان يجعل الجملة السابقة كالمورد للسؤال فيجاب بالجملة اللاحقة وحكاية حال المنافقين فيما تقدم مما يحرك السامعين ان يسالوا مامصير امرهم وعقبى حالهم وكيف معاملة الله تعالى اياهم واما بيان جزالته فلان المنافقين استهزؤا بالمؤمنين حيث ذكر انهم اذا ٢٢

ليس على الحقيقة وهذا ليس بشئ لان اللام فى الغى عوض عن المضاف اليه اى فى غيهم وقد اعترف بذلك الزمخشرى فى غير هذا الموضع فتعريف اللام والاضافة متقاربان ولان الاسناد الى الشيطان ليس على الحقيقة اذ المد فى الطغيان وهو الاصرار على الكفر فعل الكفرة على الحقيقة وقولهم انه فعل الشيطان بناء على العرف فالاسناد الى الشيطان مجاز ايضا وقدمر هذا البحث على وجه التفصيل * **قوله** (وقيل اصله يمدلهم) عطف على لما منعهم وجواب وجه ثالث من التأويلات وهو قول الجبائى وحاصله انه من مد العمر بالحذف والايصال واليه اشار بقوله واصله يمدلهم (بمعنى يملى لهم) ويمهلهم وهو خير واحسان وفعل الله تعالى اتفاقا وهذا المعنى يمكن اجراؤه على ظاهره عندهم كما يمكن عندنا وانما النزاع فى انه لاحذف ولاايصال عندنا لانه خلاف الاصل ولهذا ذهب اليه الزجاج وتبعه البغوى وغيره من المفسرين (ويمد فى اعمارهم) * **قوله** (كى يتنبهوا) لما كانت افعال الله تعالى معللة بالاغراض وجارية على الوجه الاصلح الواجب عليه تعالى على زعمهم عللوا الامهال بان مده تعالى فى عمرهم ليتنبهوا ويتوبون عن طغيانهم فيأبون الان يعمهون فعلم انه على هذا التقدير ان فى طغيانهم ظرف مستقر وقع حالا من المفعول وكذا يعمهون متداخلتان اومترادفتان واما على الاول فهو ظرف لغو متعلق بيمدهم ويعمهون حال (او يطيعوا) فازادوا الاطغيانا الحصر مستفاد من المقام لامن حاق الكلام لان الامهال لما ينفعهم بل اصروا على كفرهم الماضى (ف) لاجرم انهم (مازادوا) بالعمر المزيد (الاطغيانا وعمها) زائدا على طغيانهم الحالى اما بحسب الكم او بحسب الكيف قال تعالى • فزادتهم رجسا الى رجسهم • الآية وهذا التوجيه من طرف المعتزلة وعندهم يجوز تخلف مراده تعالى عن ارادته تعالى كما يجوز وجود مالم يشاء الله تعالى وجوده فلاوجه لما قيل يلزم من هذا خلاف ما اراده الله تعالى لان الاستصلاح ارادة الصلاح ولاحاجة الى الجواب بان الاستصلاح طلب الصلاح والطلب غير الارادة فانه مع عدم احتياجه اليه كون الطلب غير الارادة مذهبنا مذهب اهل السنة والكلام فى توجيه النظم على مذهب المعتزلة وعندهم الطلب عين الارادة واما الاشكال بقوله تعالى • وما خلقت الجن والانس الاليعبدون • فدفعه المصنف فى تفسير هذه الآية مع انه لامساس لهذا الاشكال فى هذا المقام (فحذفت اللام وعدى الفعل بنفسه كما فى قوله تعالى • واختار موسى قومه •) * **قوله** (او التقدير) هذا وجه رابع للمعتزلة اى ان (يمدهم) بفتح الياء من المد كما فى الاول لكن الامداد فى الاول بمعنى زيادة الطغيان بسبب كفرهم واصرارهم على العصيان وهنا بمعنى زيادة اسباب الصلاح قوله (استصلاحا) تميز عن النسبة واشارة الى تقدير ما فى الكلام من المحذوف وهو ما به الامتياز هذا الوجه من الوجه الاول اى يزيد سبب صلاحهم لكنهم ضيعوا ذلك فنقوا فى الطغيان يعمهون وفى واد الضلال يهيمون ولهذا قال (وهم مع ذلك يعمهون فى طغيانهم) واشار الى ان فى الطغيان متعلق بيعمهون وهو خبر المبتداء المحذوف ولذا قال وهم مع ذلك قوله مع ذلك لاستبعاد ما صدر منهم اى زيادة الله تعالى عمرهم واعطاءهم المال والاولاد والصحة والفراغ والامان وغير ذلك من اسباب الصلاح سبب نجاتهم عن ظلمة الكفر بالتأمل والنظر فعكسوا الامر وجعلوا ذلك سببا لزيادة طغيانهم ولما انقطع فى طغيانهم عن التعلق بيمدهم صح جعل المد المأخوذ من مد الجيش فعل الله تعالى بالتقدير المذكور وجعل بعضهم هذا وجها ثالثا من تأويلات المعتزلة بناء على ان قوله اومكن الخ من تتمة الوجه الاول ولاخير فيه آخرة وضعفه اما لفظا فلان فيه احتياجا الى تقدير كثير وكذا الوجه الثالث اوالثانى يحتاج الى التقدير واذا آخره عن المتقدم وقدمه على المتأخر واما معنى فلان المد فى العمر للتنبيه والزيادة فى الاستصلاح من الالطاف باى حال كانا فلا يناسب عطف يمدهم بهذا المعنى على يستهزئ بهم الوارد وعيدا هذا وجه الضعف ووجه الصحة هو ان هذه الالطاف لما لم ينتفعوا بها كانت وبالا عليهم فكان وزانها وزان الاستهزاء على ان التضاد من اسباب صحة العطف ومعدود من الجوامع * **قوله** (والطغيان بالضم والكسر كلقيان ولقيان تجاوز الحد فى العتو والغلو فى الكفر) اشارة الى انهما كما سمعا فى مصدر اللقاء كذلك سمعا فى مصدر طغى نقل عن الراغب انه قال الفرق بين الطغيان والعدوان ان العدوان تجاوز المقدار المأخوذ بالانتهاء اليه والوقوف عنده والطغيان تجاوز المكان الذى وقعت فيه ومن اخل بما عين من المواقف الشرعية والمعارف العقلية فلم يرعها فيما تعاطاه فقد طغى ومنه طغى الماء اى تجاوز الحد المعروف فيه انتهى ومنه يعلم وجه اختيار الطغيان على العدوان هنا اذ العدوان على التفسير المذكور لايتناول

٢٢ لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن فسياق الاية دال على ان استهزاء المنافقين كان بالمؤمنين فمن مقتضى الظاهر ان ينسب الاستهزاء فى الجواب الى المؤمنين كما فى قوله تعالى • ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون • الى قوله • فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون • لكن نسب الاستهزاء بهم الى الله تعالى ففيه فخامة وجزالة ثم فى هذه الجملة المستأنفة فائدتان آخريان احداهما انه اطلق الاستهزاء فيها ولم يتقيد بشئ والاطلاق للكمال والعموم فالمعنى ان الله تعالى يستهزئ بهم الاستهزاء الابلغ حتى ان استهزاء المنافقين فى جنبه كلا استهزاء يقال الاستهزاء صدر عنهم وعن الله تعالى ولاشك ان الفعل الصادر عن الله تعالى ابلغ واقوى الثانية ان تصدير اسم الله تعالى وبناء الخبر عليه يفيد الاختصاص فالله هو المستهزئ بهم انتقاما للمؤمنين دون المؤمنين اذ لا حاجة بهم الى الاستهزاء او كفى الله المؤمنين القتال وفى ذلك تعظيم لجانب المؤمنين وهذا موضع نظر وهو ان الآيتين بصيغة الحصر فى الفائدة الاولى بان عرف الخبر ووسط ضمير الفصل مستدركا لحصولها دون الحصر فان قلت التركيب انما يفيد الاختصاص او امكن فيه نية التقديم والتأخير وليس كذلك ههنا فنقول بل يمكن على وجه البدلية كما فى اسروا النجوى الذين ظلموا وقد نص فى المزمل فى قوله والله يقدر الليل والنهار على انه مفيد للاختصاص

قوله لايوبه له قال صاحب النهاية فى الحديث لايوبه له اى لايحتفل ولايبالى به قال عليه الصلاة والسلام رب ذى طمرين لايوبه له لو اقسم على الله لابره

قوله ولعله لم يقل الله مستهزئ بهم الخ يعنى كان مقتضى الظاهر فى مسند الجملة ان يقال الله مستهزئ بهم ليطابق قولهم انما نحن مستهزؤن لكن خولف وعدل عن الظاهر الى جعل المسند فى الجواب فعلا مضارعا ليدل على الاستمرار التجددى وهو ابلغ من الاستمرار الدوامى الذى تعطيه الجملة الاسمية التى مسندها اسم لان النفس اذا اعتادت الشئ الفته ولاتحب مفارقته وان كان ذلك الشئ من قبيل المشقة والعنا والتعب والبلا كما قال الشاعر

* الفت الضنا مما تطاول مكثه *

* فلو زال عن جسمى بكته الجوارح *

فتجدد استهزاء الله بهم حينا بعد حين وزمانا بعد زمان اشق واثقل عليهم من وروده على الدوام بلا فاصلة زمان بين اثنائه فهو فى افادة الاستمرار كما تقول فلان يقرى الضيف ويحمى الحريم فانك تريد به انه اعتاده واستمر عليه لانك تخبر عنه بانه سيفعله فكذا انه تعالى يخبر ان معاملته مع هؤلاء القوم انما ٢٢

ارتكاب المناهى ظاهرا لكن فى استعمال الشرع لافرق بينهما ولهذا قال المصنف (واصله تجاوز الشئ عن مكانه) للتنبيه على انه فى الشرع تجاوز حدود الله تعالى التى هى مكان معنوى واجب الوقف فيه ومنهى التجاوز عنه وكذا العدوان فى الشرع وقوله (عن مكانه) اى متباعدا عنه لان المتعدى بعن انما هو بمعنى العفو والمغفرة قال عليه السلام ان الله تجاوز عن امتى الحديث اى عفا وكانه ضمن التجاوز معنى التباعد هذا مآل ما نقل عنه قدس سره ولايبعد ان يقال ان كون التجاوز المتعدى بعن بمعنى عفا ايضا يتضمن معنى التباعد اذ معنى عفا محوالجريمة من عفا اذا درس وهو يستلزم التباعد هذا فى المخلوق ظاهر واما فى شانه تعالى فهو عبارة عن الستر وعدم المؤاخذة (قال تعالى • انا لما طغى الماء حملناكم •) * **قوله** (والعمه فى البصيرة كالعمى فى البصر) اشار الى ان المراد بالعمه هنا العمه فى البصيرة قوة القلب المنور بنور القدس يرى بها حقايق الاشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس يرى بها صور الاشياء وظواهرها والمراد بالبصر هنا القوة المودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تتفرقان فتتأديان الى العين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال وقد يطلق على ادراك العين وعلى العضو ولايناسبان هنا اذ العمى عبارة عن فقد القوة وان كان العضو باقيا فالعمه عبارة عن فقد تلك البصيرة وهو تستلزم التحير فى الامر ولهذا قال (وهو التحير فى الامر) مسامحة فالعمه والعمى متباينان على ماقرره المصنف اذ العمه مختص بالباطن والعمى ٢ بالظاهر ومافهم من كلام الزمخشرى ان العمى عام مطلق والعمه خاص حيث قال العمى عام فى البصر والرأى والعمه فى الرأى خاصة فبناء على ان العمى مجاز فى عمى القلب لكنه لكونه مشتهرا شايعا صار حقيقة عرفية فساق كلامه على هذا فبالنظر الى اصل الوضع كانا متغايرين واختاره المصنف وبالنظر الى الاستعمال والحقيقة الثانية كان الحال كما ذكره الزمخشرى العموم والخصوص بين المعنى اللغوى الحقيقى وبين المعنى العرفى الحقيقى غير متعارف * **قوله** (يقال رجل عامه وعمه) الاول اسم فاعل يقال للغير الثابت والثانى صفة مشبهة يقال للثابت ولعل هذا مراده وذلك مقتضى الوضع ولامانع فى استعمال احدهما فى موضع الآخر لامر خطابى وبابه من باب علم (وارض عمهاء) لامنار لها اى لاعلامة لها تدل على الفوز بالمطلوب جعل خفاء العلامة عمهالها بطريق الاستعارة والجامع عدم الاهتداء اذ الظاهر ان كون الارض عمهاء كون سالكه عمها يرشدك اليه قولهم اى التحير والتردد ولاريب ان التحير ليس لارض لم ينصب فيها الا مارات التى تدل على المطلوب من حجارة اوشجر ونحوهما بل هو لسالكها فمن قال واشار بقوله ارض عمهاء الخ الى وصفه الاصلى فمن قال ان هذا من توصيف المحل بوصف من فيه لم يصب فقد عدل عن النهج القويم اذ لامعنى لكون الطريق فى نفسه متحيرا عمهاء كما لايخفى على الفهم المستقيم * **قوله** (لامنار بها قال) اى الشاعر هو روبة اول البيت • ومهمه اطرافه فى مهمه • (اعمى الهدى بالجاهلين العمه) الواو بمعنى رب مفازة اطرافها متصلة بمفازة اخرى اخفى المنار بالقياس الى من لادراية له بالمسالك فمعنى اعمى الهدى اخفى المنار على ان اعمى صفة افعل وقيل اعمى صفة من عمى عليه الامر التبس اى ملتبس الهداية الى طرفها على من يجهل ويتحير فيها وقد يقال اعمى فعل ماض اى اخفى طرق الاهتداء وعلى كل تقدير اسناد الاخفاء الى مهمه مجاز عقلى لسببيته ذلك بالجاهلين العمه جمع عامه بوزن نصر بضم العين وتشديد الميم والمراد بالعمه هنا ليس العمه فى البصيرة بل المراد لازمه وهو التحير والتردد وفائدة التوصيف به لمجرد التوضيح لا للاحتراز اذ المراد الجاهلون للمسالك وكم من عاقل كامل ذى بصيرة تامة يجهل ولم يدر بالمسالك ويتحير ويتردد هناك • اولئك الذين • الآية جملة مستأنفة كان سائلا يقول من اين يقع المنافقون فى هذه الورطة الشديدة حتى لاينفعهم الآيات والنذر فاجيب بانهم ضيعوا الفطرة السليمة والعقل الصرف فاربحوا فى تجارتهم فبقوا خاسرين وعن الربح آيسين كما اشار اليه المصنف فى قوله وماكانوا مهتدين ومن ههنا اختير الفصل على الوصل وصيغة اولئك للتبعيد عن ساحة الخطاب مع الاشارة الى العتاب والتعبير بالموصول للتعيين بمضمون الصلة مع التنبيه على علة الحكم اى انما جسروا على ما مر من مثالبهم لانهم ابطلوا استعدادهم الفطرى فاختاروا الضلالة على الهدى وما نقل عنه قدس سره من ان الآية تعليل لاستهزائهم الابلغ والمد فى الطغيان على سبيل الاستيناف اوجملة مقررة لقوله ويمدهم فى طغيانهم وجه آخر لكونها مستأنفة لكن التقرير الاول هو المعول عليه فان تعليل الاستهزاء الابلغ والمد فى الطغيان انما هو استهزاؤهم المؤمنين ٢٢ * **قوله** (اختاروها) اى الضلالة (عليه) على الهدى اى الاهتداء (استبدلوها به) ادخل

٢ واختصاص العمى بالبصر مما ذكره ابن عطية واشتهاره فى السنة العلماء بانه عدم البصر عمن من شانه ان يكون بصيرا يدل على ذلك وايضا تصريحهم بان التقابل بين العمى والبصر تقابل العدم والملكة اكثر من ان يحصى منه

٢٢ تقع على هذه الحالة واليه اشار بقوله وهكذا نكايات الله فيهم قال صاحب الانتصاف على الاستمرار رجاء قوله تعالى • انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشى والاشراق والطير محشورة • لما كان التسبيح من الوظايف المتكررة اتى فيه بالقول وحشر الطير امر دايم فذكر فيه اسم المفعول قال الامام الرازى لوقال الله مستهزئ بهم حتى تكون الجملة اسمية لزم ان يكون استهزاء الله ثابتا دايما ولايليق بالحكيم العليم وان قال يستهزئ الله بهم دل على ان الاستهزاء ينتقل عنهم وهو ليس بمراد فقال الله يستهزئ بهم حتى يفيد تجدد الاستهزا بحسب الفعل وان ذلك التجدد ثابت دائما بحسب الجملة الاسمية فالاستهزاء بالمنافقين يتجدد من الله دائما وهذا لايتم لان المسند ان كان اسما دل على الثبوت وان كان فعلا دل على التجدد سواء تقدم المسند اليه اوتأخر كقولك زيد علم او يعلم هكذا صرح ائمة المعانى قال اكمل الدين فى قول الرازى نظر اما اولا فلان قوله لزم ان يكون استهزاء الله ثابتا دائما مسلم وقوله وهو لايليق بالحكيم العليم ممنوع فان المراد به انزال الهوان والحقارة بالمنافقين وهو اللائق بالحكيم العليم واما ثانيا فلان قوله وهو ليس بمراد غير مفيد لان كونه غير مراد انما علم بعد التعبير بالعبارة المذكورة ولو عبر بقوله يستهزئ الله بهم لعلم ان المراد الانتقال واما ثالثا فلان قوله وهذ لايتم ليس بصحيح فان علماء المعانى مطبقون على ان الخبر اذا كان فعلا مضارعا كما فى المثال المشهور عندهم وهو الخطيب يشرب ويطرب افاد الاستمرار حالا فحالا ووقتا فوقتا اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان مراد الامام بقوله وهو لايليق بالحكيم العليم ان استهزاء الله بهم على الدوام بحيث لايتخلل بين اثنائه زمان لايليق به لان مقتضى حكمة الله تعالى وعلمه ان لايديم انزال الهوان والنكال عليهم دائما حتى يالفوه ويعتادوا به اعتيادا زال معه تأذيهم به اللائق بحكمته وعلمه بحالهم ان ينزل الهوان عليهم زمانا بعد زمان وحالا بعد حال حتى يشتد عليهم اثر ذلك ويتاذوا به وعن الثانى بان مقصود الرازى انه اختير الله يستهزئ بهم على يستهزئ الله بهم تحرزا عن افادة الكلام ما ليس بمراد فان العبارة الثانية تفيد الانتقال وهو ليس بمراد ففى اداء هذا المعنى بقوله وان قال يستهزئ الله بهم دل على كذا وهو ليس بمراد نوع مسامحة والمسامحات ربما يرتكب فيها بناء على ظهور المراد منها وعن الثالث لان من علماء المعانى من صرح بان لافرق بين زيد يعلم ويعلم زيد فى افادة التجدد دون الاستمرار غايته ان الامام بنى قوله هذا على ذلك المذهب

الباء على المتروك الذى كان فى يده تمكنا او بالفعل ولو قال استبدلوها به او اختاروها عليه بالعكس واستعمل او مكان الواو لكان احسن واليق لما سيأتى كذا قيل ذكر اولا المعنى المجازى للاشتراء فذكر هنا اولا ماذكره ثانيا هنالك لكون الفصل الواحد اولى من الفصلين والواو الواصلة بمعنى او الفاصلة فاشار الى ان المراد هنا المعنى المجازى باحد الاحتمالين ثم حاول بيان اصله ومعناه الحقيقى ثم بين على وجه التفصيل انه من اى قسم من المعنى المجازى (فقال واصله بذل الثمن لتحصيل مايطلب من الاعيان) والاصل هنا بمعنى الحقيقة وهى من المعانى الاصطلاحية له والثمن المعوض وهو اعم من القيم لانها المثل المقاوم له وان استعملت بمعناه ايضا حيث قيل اشتريت بقيمة كذا وان لم يكن مماثلا ومساويا له والظاهر ان هذا مجاز بعلاقة العوضية والناض بنون وضاد معجمة مشددة والمراد به النقد درهما او دينارا * قوله (فان كان احد العوضين ناضا تعين من حيث انه) من حيث انه الخ متعلق بقوله ان يكون ثمنا وحيث للتعليل قدم على عامله للاهتمام به ليثبت الحكم من اول الامر معللا فيكون له فى النفس استقرار * قوله (لايطلب لعينه ان يكون ثمنا) اى لذاته بل يكون مقصودا لغيره اذ لا ينتفع به فى نفسه بل يتوصل به الى تحصيل ما يكون به قوام البدن من المأكولات والمشروبات والملبوسات وغير ذلك واما الانتفاع به بطريق التزين والتحلى فكلا انتفاع لعدم مدخليته فى قوام البدن وبقاء الحيوان والانسان قوله (وبذله اشتراء) تترتب عليه احكام الاشتراء والثمن فباذله مشتر سواء تصوره بصورة الثمن اولا حتى لو قال اشتريت الذهب او الفضة بالعبد لكان الثمن ذهبا او فضة لا العبد وان تصور ذلك العبد بصورة الثمن فيراعى فيه احكام الثمن من عدم شرط القبض فى مجلس العقد وعدم شرط وجوده حين الاشتراء فى ملك المشترى وشرط وجود العبد حين البيع فى ملك البايع وغير ذلك مما فصل فى علم الفقه وهذه فائدة تعين النقدين للثمنية وتعين الاخر لكونه مبيعا * قوله (والا) اى وان لم يكن احد العوضين ناضا اى نقدا وهذا يحتمل احتمالين كون العوضين نقدين جميعا ويسمى بيع الصرف وكون العوضين عرضين او عقارين او حيوانين او متغايرين بان يكون احدهما حيوانا والاخر ثوبا او عقارا مثلا ويسمى بيعا مقايضة قوله (فاى العوضين تصورته بصورة الثمن) بان ادخلت عليه الباء وقلت بعت هذا العبد بهذا الثوب او بالعكس (فباذله مشترى) تجرى عليه احكام المشترى وتجرى على ماصورته بصورة الثمن احكام الثمن من عدم اشتراط وجوده فى ملك المشترى فى وقت الاشتراء (واخذه بايع) والعوض الذى لم تصوره بصورة الثمن مبيع يشترط وجوده فى ملك البايع حين العقد مثلا واما البيع الصرف فلا فرق فيه بين كون احد العوضين مصورا بصورة الثمن اولا فى اشتراط وجودهما فى ملك العاقدين ووجوب قبضهما فى مجلس العقد احترازا عن الربوا * قوله (ولذلك) اى ولكون باذل اى العوضين تصورته بصورة الثمن مشتريا واخذه بايعا (عدت الكلمتان من الاضداد) والكلمتان البيع والشراء والاضداد جمع ضد والمراد بها كلمات وردت فى كلام العرب موضوعة بالاشتراك للضدين كالقرأ الموضوع للحيض والطهر قيل وفى قوله عدت اشارة الى ان بعض اهل اللغة ذكر ذلك الا انه فى الحقيقة ليس منها لان كلا منهما انما اطلق على الطرفين باعتبار تشابههما لا باعتبار تضادهما وفى المصباح انما شاع ان يكون الشراء من الاضداد لان المتبايعين تبايعا الثمن والثمن فكل من العوضين مشترى من جانب مبيع من جانب آخر انتهى وانت خبير بان اطلاقهما على الطرفين باعتبار تضادهما فان لكل من الاطلاقين حكما مغايرا للاخر فى الشرع وقول صاحب المصباح فكل من العوضين مشترى من جانب مبيع من جانب ان اراد به انه كذلك فى نفس الامر فسلم لكن لا يفيد اذ الكلام فيما هو معتبر فى نظر الشرع وان اراد به انه فى نظر اهل الشرع فهو غير صحيح فان لكل من المشترى بفتح التاء والمبيع حكم يغاير حكم الآخر كاشتراط وجود المبيع فى ملك البايع دون اشتراط وجود الثمن فى ملك المشترى فكيف يقال انه مبيع من وجه وبينهما فرق آخر من وجوه شتى فما يقال انه مبيع لا يقال انه مشترى فى الشرع وبالعكس فان الاشتراء مفهومه هو الجلب دون السلب وان كان متحققا فيه ومفهوم البيع هو السلب دون الجلب وان كان متحققا فيه ايضا واذا اعتبر اطلاق البيع على الجلب والاشتراء على السلب لكونهما من الاضداد فيقال ان المشترى لابد من وجوده عند المشترى فى وقت العقد دون وجود المبيع فى ملك البايع اذ المراد بالمبيع هنا ما اريد بالمشترى هنالك وبالمشترى هنا ما اريد بالمبيع هنالك وقد صرح بكونهما من الاضداد كثير من محقق الفقهاء فلا وجه لما قيل هنا * قوله (ثم استعير للاعراض عما فى يده محصلا به غيره سواء كان من المعانى او الاعيان) اى الاشتراء

(استعمل)

قوله والسماد هو السرقين وتسميد الارض ان يجعل فيها السماد وهو سرجين ورماد كذا فى الصحاح

قوله فانه يعدى باللام يعنى لا يساعد كونه من المد فى العمر وضع اللغة

قوله كاملى لهم الاملاء الامهال يعنى فان المد فى العمر يعدى باللام يقال امدله بمعنى امهله كما ان الاملاء بمعنى الامهال يعدى باللام يقال املى له اى امهله

قوله ويدل عليه قراءة ابن كثير ويمدهم من الامداد فانه من المدد لا يحتمل ان يكون من المد بمعنى الامهال فهذه القراءة قد دلت على ان القراءة بيمدهم بالفتح انما هى من المدد لان القراءات يتعاضد بعضها ببعض

قوله والمعتزلة لما تعذر عليهم الخ يعنى لما خالف مذهبهم حمل المد الذى هو من المدد على معناه الحقيقى لان من مذهبهم ان الله تعالى لا يفعل القبيح والمد فى الطغيان بمعنى اعطاء المدد والزيادة فى الطغيان قبيح لا يجوز اسناد حقيقته اليه تعالى جعلوه من باب الاسناد الى المسبب فان الامداد فى الطغيان مسبب عن منع الله تعالى الالطاف عنهم او عن تمكينه واقداره لهم على الطغيان وذلك المنع او الاقدار سبب تزايد الطغيان ومسببه هو الله تعالى قال صاحب الكشاف فان قلت فكيف جاز ان يوليهم الله تعالى مددا فى الطغيان وهو فعل الشيطان الا ترى الى قوله واخوانهم يمدونهم فى الغى قلت اما ان يحمل على انهم لما منعهم الله الطافه التى يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم عليه بقيت قلوبهم بتزايد الرين والظلمة فيها تزايد الانشراح والنور فى قلوب المؤمنين فسمى ذلك التزايد مددا واسند الى الله تعالى لانه مسبب عن فعله بهم بسبب كفرهم واما على منع القسر والالجاء واما على ان يسند فعل الشيطان الى الله تعالى لانه بتمكينه واقداره والتخلية بينه وبين اغواء عباده قال الشيخ اكمل الدين قيل لما ورد على المعتزلة ان الله تعالى لا يجوز ان يمدهم فى طغيانهم بمعنى يزيدهم فسر بعضهم يمد بالمد فى العمر وهو الاملاء والامهال فمعنى يمدهم يطول عمرهم ليتنبهوا ويطيعوا فما ازدادوا الا طغيانا والزمخشرى جعله من المدد دون المد واستدل على ذلك بقراءة ابن كثير وابن محيصين ويمدهم بضم الياء من الامداد وهو والمد بمعنى يقال مد الجيش وامده اذا زاده وكذلك قراءة نافع فى قوله تع واخوانهم يمدونهم فى الغى واستدل ايضا بان الذى بمعنى امهله يعدى باللام يقال مد له كاملى له واعترض عليه بانه جاز ان يعدى الفعل بنفسه بعد حذف اللام والجواب ان ذلك محمل اذا لم يوجد احسن منه واكمل على ما لا حذف فيه احسن لا محالة ولما اختار ذلك ورد عليه ما هرب منه فاجاب باوجه الاول ٢٢

استعمل مجازا فى الاعراض المذكورة والظاهر انه مجاز مرسل لان الاشتراء استبدال خاص واريد به هنا الاستبدال المطلق ثم اريد به الاشتراء المقيد ٢ كما ذكره المصنف فيكون مجازا بمرتبتين بعلاقة الاطلاق والتقييد او اريد به المطلق مجازا ثم اطلق على المقيد المذكور لكونه فردا من ذلك المطلق فيكون مجازا بمرتبة واحدة فيكون المراد بالاستعارة فى كلام الشيخين استعارة لغوية ويمكن ان تكون استعارة اصطلاحية بان شبه الاعراض المذكور بالاشتراء الحقيقى فى الاستبدال المطلق فيكون استعارة تبعية وجعلها استعارة مكنية وتخييلية بان شبه الضلالة بالبيع والهدى بالثمن تشبيها مضمرا فى النفس بجامع الاختيار فيهما وجعل الاشتراء قرينة تخييلية ضعيف لان تشبيه الضلالة بالمبيع والهدى بالثمن لا يخلو عن كدر والاختيار لا يكون وجه الشبه فانه لابد فيه من خصوصية بالطرفين والاختيار ليس كذلك سواء كان من المعانى الخ وقد اشترط فى المعنى الحقيقى الاعيان والظاهر منه ان هذا المعنى المجازى شامل للمعنى الحقيقى ايضا فيكون من قبيل عموم المجاز فلا يكون من قبيل ذكر المقيد وارادة المقيد الاخر ٩ بل من قبيل ذكر لفظ المقيد وارادة المطلق فلا يجرى التفصيل الذى ذكرناه آنفا واكثر ارباب الحواشى ذهبوا الى ان مراد الشيخين الاستعارة الاصطلاحية وهذا يؤيد ما ذكرناه آنفا اذا حمل على المجاز المرسل فليتأمل ٤ * قوله (ومنه قول الشاعر) اى من الاشتراء بالمعنى المذكور من الاعراض وحاصله ومنه اى من المعنى المجازى الاشتراء المذكور فى هذا البيت * (اخذت بالجمة) الجمة بالضم وتشديد الميم مجتمع شعر الرأس (رأسا ازعرا) بالشعبة الازعر افعل من الزعر بزاء معجمة وعين وراء مهملتين الاضلع الاقرع (وبالثنايا الواضحات) جمع ثنية وهى الاسنان مطلقا اراد وصفه بالهرم فقال واخذت بالثنايا على ان الباء للمقابلة او البدلية كما هو الظاهر اى سقطت من الاسنان وابقى بدلها اصولها او منابتها وهذا معنى اخذت بالجمة وبالثنايا (الدردر) * بضم الدالين وسكون الراء الاولى منابت اسنان الصبى وقيل الاسنان الساقطة الباقية الاصل ولا يخفى ضعفه * (وبالطويل العمر) والعمر عطف بيان للطويل او بدل الكل منه (عمرا جيذرا) * بالجيم والذال المعجمة او المهملة ثم راء مهملة القصير نقل عن ابى سهل الهروى ان الاعجام تصحيف والصواب الجيدر بدال مهملة لكن بعض الافاضل اكتفى بالاعجام فكان الصواب الاعجام عنده عكس ما نقل عن ابى سهل * قوله (*كما اشترى المسلم اذ تنصرا*) والمراد باشتراء المسلم اشتراؤه النصرانية بالاسلام بقرينة قوله اذ تنصر الخ فان الظاهر كون اذ للتعليل وان حمل على الظرفية يفيد ذلك المعنى ايضا لكن التعليل اقوى فى الافادة واللام فى المسلم للعهد والمعهود هو جبلة بن صفوان الايهم آخر ملوك غسان وقرينة العهد اشتهاره بذلك بينهم وشاعت قصته بين العرب وقصته انه كان نصرانيا وقد وفد على عمر رضى الله تعالى عنه واسلم على يده وكان يطوف بالبيت فوطئ ازاره رجل فلطمه لطمة هشم بها انفه وكسر ثناياه فشكى الملطوم الى عمر رضى الله تعالى عنه فحكم عليه بالاقتصاص فاستمهله جبلة الى الغد ليتروى فى امره فهرب من ليلته الى الروم ولحق بقيصر وتنصر وارتد معاذ الله تعالى ثم ندم من غير اقلاع وقال فى ذلك *تنصرت بعد الحق عارا للطمة * ولم يك فيها لو صبرت لنا ضرر * وادركنى فيها لجاج حمية * فبعت لها العين الصحيحة بالعور * فياليت امى لم تلدنى وليتنى * صبرت على القول الذى قاله عمر * وشبه الشاعر ابو النجم حاله بحاله اشارة الى انه متحسر على مافاته كما كان جبلة متحسرا على فوت الاسلام فاذا كان الحال مشبها بها فالكاف لم يليه المشبه به لان المشبه به مركب لم يعبر عنه بمفرد دال عليه كمثل فى قوله تعالى * (مثل الذين حملوا التورية *) ثم لم يحملوها كمثل الحمار * الآية فانه مفرد دال على مركب وهنا ليس كذلك فلا جرم ان الاشتراء ليس بمشبه به واكثر المحشيين ذهبوا الى ان جبلة متحسر على فوت الاسلام ولا يظهر له وجه اذ التدارك ممكن والوقت متسع ولعله متأسف على مفارقته عن اهل الطاعة والايقان وعدم خلاصه عن اهل الشقاوة والعدوان والا فهو متمكن بالاسلام والايمان * قوله (ثم اتسع فيه فاستعمل للرغبة عن الشئ طمعا فى غيره) اى ثم استعمل مجازا للرغبة عن الشئ اى للاعراض عنه سواء فى يده اولا وسواء كان ذلك الشئ عينا اولا وقوله طمعا فى غيره سواء حصل ذلك الغير اولا فهو اعم من المعنى المجازى الاول من وجهين الاول الاعراض عن الشئ مطلق هنا والاول مقيد بكونه فى يده والطمع فى غيره اعم من حصول ذلك الغير والاول مقيد بتحصيله والمتبادر من كلامه انه مجاز عن مجاز وفى صحته نزاع والاصح جوازه وضمير فيه فى قوله ثم اتسع فيه راجع للاشتراء المفهوم من الفحوى والتوسع مناسب للمجاز على مجاز

٩ اذ الاستعارة مبنية على التشبيه والتشبيه بين المقيدين لا بين المقيد والمطلق فعلم منه انه على تقدير كونه مجازا مرسلا ليكون المراد بالاشتراء الموضوع لبذل الثمن الخ المعنى المقيد الآخر فيحتاج الى ماذكرناه اولا منه

٢ اى استعارة الضلال والعلاقة عدم الاهتداء منه

٤ قوله (سواء كان) اسم كان راجع الى الضمير وقيل راجع ما قبله من مدلول ما الموصول وغير الدالة على مقابله لتأويله بالمذكور ونحوه لا لكل منهما على البدل كما قيل انتهى ولا يخفى انه مما لا حاجة اليه منه

٢٢ ما قال لما منعهم الله الطافه التى يمنحها المؤمنين الخ وهو فاسد اما اولا فلأنه جعل منع الالطاف بسبب الكفر والاصرار عليه ولا شك ان الكفر والاصرار عليه بسبب منع الالطاف فكان دورا واما ثانيا فلان قوله بقيت قلوبهم بتزايد الرين والظلمة فيها مناف لقوله فى السوال وهو فعل الشيطان فان تزايد الرين حادث لا محالة فلابد له من محدث وهو لا يجوزون ان يكون محدثه الله والشيطان ليس بقادر على خلق شئ فى العبد والاجاز ان يقال كل ما صدر من العبد من شر فهو مخلوق الشيطان دفعا للتحكم وهم ليسوا بقائلين به بل الشيطان مغو بوسوسته فتعين ان يكون محدثه العبد وهو مناقض لقوله وهم فعل الشيطان واما ثالثا فلان قوله فسمى ذلك التزايد مددا غير صحيح لان المدد اسم لما يمد به الشئ والتزايد مصدر وكان الصحيح ان يقال فسمى ذلك التزايد مددا وما زاد من الرين مددا والثانى قوله او اسند الى الله لانه مسبب عن فعله بهم بسبب كفرهم وهو ليس بصحيح لان فعله بهم ان كان منع الالطاف على تقدير جواز ان يسمى المنع فعلا فهو الوجه الاول وان كان خلق زيادة الطغيان فخلقها كخلقه وهم ينكرونه وان كان العقاب الاجل فالمد ليس مسببا عنه وان كان ان هتك الاستار وكشف الاسرار فكذلك وان كان غير ذلك فليس بمعهود فلابد من البيان ليظهر زيفه

قوله واما على منع القسر والالجاء وهو ايضا كذلك وقد تقدم بيانه فى تفسير ختم الله على قلوبهم بان لقائل ان يقول لما كانوا على القطع والبت ممن لا يؤمن الى آخر ما ذكره وليس ههنا واسطة بين الايمان والكفر لثبوت الاصرار على الكفر كانوا مستمرين على الكفر فان امكن ان يكون بالالجاء كان معنى ختم قسروا والجاوح قامت للكافر الحجة على كفره وان استحال لم يصح ان يكون طريقا يتوقف عليه الامر الوجودى والرابع قوله ان يسند فعل الشيطان الى الله تعالى وهو كذلك لما بينا ان المد ليس فعل الشيطان ولما تقدم من الكلام على التمكين والاقدام والتخلية

قوله واضاف الطغيان اليهم الخ الظاهر ان هذا شروع من المص الى ما هو بصدده من تفسير معانى الالفاظ الواقعة فى الآية ليس بداخل فى مقول قالوا والوجه عندى انه عطف على ما فى حيز قالوا داخل معه فى كونه مقولا لقول المعتزلة لانهم الهاربون عن اسناد حقيقة المد الى الله تعالى بناء على مذهبهم من ان القبايح لا تستند اليه تعالى الا يرى الى صاحب الكشاف كيف ٢٢

وقد يستعمل لمطلق التجوز قوله ثم استعير هناك وثم اتسع هنا للتفنن * **قوله** (والمعنى انهم اخلوا بالهدى الذى
جعل الله لهم بالفطرة التى فطر الناس عليها) اشارة الى معنى مجازى للاشتراء مذكور اولا ولما كان فيه كون
الاعراض عما فى يده معتبرا والهدى لم يتحقق فيهم قطعا اشار الى وجهه بانه جعلوا لتمكنهم فيه واعراضهم
عنه كانه فى ايديهم فتركوه (محصلين به الضلالة التى ذهبوا اليها) فالاعراض عما فى يده اعم مما فى يده حقيقة
و بالفعل ومما فى يده مجازا و بالقوة فقوله الذى جعل الله لهم بالفطرة الخ تنبيه على ذلك نقل عن المحقق انه قال
جعل تمكنهم من الهدى بعد التكليف به بمنزلة تملكهم اياه فيكون التجوز فى نفس الهدى حيث اريد به التمكن
منه اوفى نسبته اليهم حيث استعير لهم لتمكنهم منه و اذا اريد الهدى الذى جبلوا عليه فلا مجاز اصلا اوهو
فى الهدى فقط ان كان انتهى وجه ما قاله ان الزمخشرى لما حمل الاشتراء على التجوز وانه بمعنى الاستبدال
والاختيار ورد عليه ان استبدال شئ بشئ يقتضى ان يوجد كل منهما فى يده والهدى ليس فى ايديهم فاجاب
بجوابين كما عرفتهما والمحقق ذهب الى انه اذا نزل التمكن منزلة التملك يجوز ان يقال ان ما بالقوة جعل كانه بالفعل
فالتجوز فى الهدى كما سمى العصير مسكرا فسمى التمكن من الهدى هدى بعلاقة القوة والفعل وهذا هو الظاهر
ولهذا قدمه ثم قال اوفى النسبة اى نسبة الفعل الى مفعوله اى حق الاشتراء ان يوقع على التمكن من الهدى فاوقع
على الهدى للملابسة ٢ بينهما فالتجوز فى الايقاع لا فى الهدى مثل جرى النهر المجاز اما فى النهر اى المراد به
الماء فلا مجاز فى الاسناد اوفى الاسناد بان يراد بالنهر معناه الحقيقى والاسناد اليه مع ان الجريان حقه ان يسند
الى الماء مجاز عقلى فكذا هنا الا انه هنا مجاز ٣ فى الايقاع بواسطة الجار وهناك مجاز فى الاسناد وهذا مع وضوحه
قيل عليه ان اول كلامه يشعر بان الاسناد مجازى وآخره بان التجوز لغوى وكلاهما غير ظاهر انتهى وهنا احتمال
آخر وهو كون المجاز فى الحذف اى اشتروا الضلالة بتمكن الهدى وقد نبه عليه الشيخان فى بعض المواضع
وسكتنا عنه ههنا وقوله انه اذا اريد ما جبلوا عليه فلا مجاز يعنى ان اطلاق الهداية على ما فى الجبلة لا الخارج ٤
الى الفعل اهو مجاز اوهو هدى حقيقة ففيه توقف من العلماء العظام واختار المحقق كونه حقيقة لانه يكفى فى تحقق
حقيقته ثبوته فى نفس الامر ظهر ام لا ومن قال انه مجاز ادعى انه لابد فى تحققه من قيامه بهم بالفعل اذ لا يسمى
العلم قبل وجوده فى الذهن علما والهدى ليس كذلك فهو مجاز قيل وهو الظاهر فانكاره قدس سره التجوز فيه
وادعاء ان كلام الكشاف يأباه لا يسلم انتهى وعدهم افاضة القوى من الهداية يرجح ما ذهب اليه المحقق
* **قوله** (اواختاروا الضلالة واستحبوها على الهدى) هذا الجواب بناء على المعنى المجازى الثانى فعلى هذا
الاشتراء ليس على اعتبار الاستبدال حتى يحتاج الى مؤنة ذكرت فى الوجه الاول بل بمعنى الاختيار والترجيح على
غيره كانهم لاح لهم طريقان ليسا فى ايديهم فاختاروا احد الطريقين وهو الضلال على الاخر وهو الهدى
والجواب الاول مبنى على المعنى المجازى الاول وهو الاعراض عما بيده الخ ولهذا احتاج المصنف الى دفع شبهة
وهى انهم كيف استبدلوا الضلالة بالهدى ولم يكونوا على الهدى وحاصل الدفع انهم على الهدى لا بمعنى الاهتداء
الى المطلوب بل على الهدى بمعنى الفطرة وهى كانت حاصلة لهم واطلاق الهدى عليه حقيقة لاسيما عند المص
فانه جعلها فى سورة الفاتحة من اول مراتب الهداية كما بيناه سابقا وبهذا البيان ظهر امتناع حمله على المعنيين
معا ولهذا اورد كلمة او هنا والعجب ان بعض المحشين ذهب الى ان المصنف جعل الوجهين وجها واحدا ثم شنع
على من جعل قوله واختاروا الضلالة الخ جوابا آخر وقال ثم انه كان الظاهر على هذا او بدل الواو وكانه وقع
فى نسخته كذلك كما وجدناه انتهى والنسخ التى عندنا او ولو كان واو الوجب حمله على معنى او كما حملوه عليه فى
بعض المواضع والضلالة الجور عن القصد وفقد الاهتداء يقال ضل منزله فاستعير للذهاب عن الصواب والمراد
باشتراء الضلالة ليس نفسها حتى يقال انها حاصلة لهم قبل بل المراد الدوام ٦ عليها بحيث لم يبق لهم استعداد
قبول الحق قطعا مع زيادة عمههم المقرون فى الطغيان وبقائهم خاسرين وعن درك الصواب آيسين والحصر
المستفاد من تعريف المسند اى الموصول على المسند اليه ادعائى باعتبار كمالهم فى ذلك الاشتراء لان المنافقين
موهوا الكفر وخلطوا به خداعا واستهزاء فهم اخبث الكفرة وابغضهم الى الله تعالى فاشتراء هذه الضلالة
ودوامها من خواص المنافقين فلا اشكال فى الحصر اصلا واما المجاهرون فاشتروا الكفر فقط بلا خداع
ولا استهزاء ومن هذا التقرير ينكشف جواز كون الحصر حقيقيا وان نوقش فيه فلا كلام فى كونه ادعائيا كما مر

٢ اذ تمكن الهدى سبب الهدى منه
٣ قال المحقق فى شرح التلخيص المجاز العقلى اعم
من ان يكون فى النسبة الاسنادية اوغيرها فكما ان
اسناد الفعل الى غير ما حقه ان يسند اليه مجاز فكذا
ايقاعه الى غير ما حقه ان يوقع عليه مجاز منه
٤ **قوله** (لا الخارج الى الفعل) الخ فيه اشارة الى
الفرق بين هذا الوجه وبين الوجه المتقدم من التمكن
اشار اليه المحقق بقوله ثبوته فى نفس الامر واما
التمكن فقائم بالتمكن بالفعل كما نبه عليه بقوله انه
لا يوفى تحققه من قيامه بهم بالفعل تدبر منه
٦ واشار اليه المصنف فى تفسير قوله تعالى • وما كانوا
مهتدين • فلا اشكال اصلا منه

٢٢ بالغ فى الطعن لاهل السنة فى هذا المقام ومد
اللسان اليهم بالفاظ شنيعة حيث قال فان قلت اى
نكتة فى اضافته اليهم قلت فيه ان الطغيان والتمادى
فى الضلالة مما اقترفته انفسهم واجترحته ايديهم
وان الله برئ منه ردا لاعتقاد الكفرة القائلين
لو شاء الله ما اشركنا ونفيا لوهم من عسى ان يتوهم
عند اسناد المد الى ذاته لو لم يضف الطغيان اليهم
ان الطغيان فعله فلما اسند المد اليه على طريق الذى
ذكر اضاف الطغيان اليهم ليميط الشبهة ويقلعها
ويرفع فى صدر من يلحد فى صفاته ومصداق ذلك
انه حين اسند المد الى الشياطين اطلق الغى ولم يقيده
بالاضافة فى قوله واخوانهم يمدونهم فى الغى فانه
جمع اهل الحق والكفر وتخصيص الالحاد وهو الميل
عن الحق باهل الحق وما ذهب اليه هو الالحاد فى
الحقيقة قال الشيخ اكمل الدين ومعنى كلامه هذا
ظاهر حاصله انه ازال معنى يمدهم عن حقيقته وجعل
اسناده مجازيا وجعل اضافة الطغيان الى فعله وكله
فاسد اما جعل الاسناد مجازيا فلما تقدم واما الاضافة
الى الفاعل فمن وجوه الاول ان غايته ان يكون مثل
قولك يزيد الله حسن زيد وهو لا يستلزم ان يكون
الحسن مخلوق زيد الثانى ان جعل زيد الاسناد حقيقيا
والاضافة مجازية اظهر من عكسه لان الاسناد
المجازى مشروط بشرط قوى هو الشبه التام بالفاعل
من دوران الفعل معه وجودا وعدما والاضافة
يكفى فيها بادنى ملابسة الثالث الطغيان المضاف
اليهم ان كان فعلا اختياريا داخلا تحت قدرتهم فهو
لا ينافى فى مذهب اهل السنة من ان للفعل جهتين
الاختراع والكسب واضافته اليهم تكون من جهة
الكسب واما من حيث الاختراع فيكون مضافا
الى الله تعالى لان فعله اختراعا كالمد فان قيل لو كان ٢٣

على ان الظاهر ان تعريف الموصول للعهد فان اولئك اشارة الى المذكورين باعتبار اتصافهم بما ذكر
من الاوصاف الشنيعة والذين خبره فالظاهر العهد فلا حصر ويؤيده قوله تعالى الآتى فى هذه السورة الكريمة
• اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة • الآية فان اولئك هناك اشارة الى المشترين بكتاب الله ثمنا
قليلا وهم غير المنافقين والحصر هنا وان حسن بما ذكرنا لكن عدم الحصر اظهر واسلم من ارتكاب التكلف وبهذا
البيان سقط اعتراض بعض المتأخرين ٩ على الشيخين ٢٢ * **قوله** (ترشيح للمجاز) اصل الترشيح كما نقل
عن الصحاح ان ترشح الام ولدها باللبن القليل تجعله فيه شيئا بعد شئ حتى يقوى على المص ويقال فلان
يرشح للوزارة اى يربى ويؤهل لها وقيل اصل الترشيح خروج البلل والقطرات الصغار مما يشتمل على شئ
مائع ماء كان اولا وعاء كان اولا كالضرع وفى المثل وكل اناء بالذى فيه يرشح انتهى فالاولى ان يقال اصل الترشيح
اخراج البلل والقطرات الصغار كما يفصح عنه وكل اناء يرشح بما فيه وما ذكره هو الترشيح وقال ثم العرب كنوا به
عن تربية الام ولدها لانها ترشحه لبنها قليلا وفيه نوع مخالفة لما فى الصحاح ثم تجوزوا به تجوزا مبنيا على
الكناية عن مطلق التربية والتهية لامر ما فقيل فلان يرشح للوزارة اذا تأهل لها ثم نقله اهل المعانى لما يلايم
المعنى المجازى غير القرينة المعينة وحاصله انه لفظ يذكر مع المجاز يناسب معناه المراد منه وقد يستعمل الترشيح
فى ذكر ما يلايم المعنى المجازى كما يستعمل فى لفظ يلايمه اما بالاشتراك بينهما او حقيقة فى احدهما مجاز فى الآخر
واستعماله فى ذكر ما يلايمه اوفق لاصل معناه وهو المصدر لكن الغالب فى الاستعمال هو اللفظ الدال على الملايم
فهو من قبيل نقل المصدر الى ما قام به فانه يرشح المجاز ويربيه ويزينه فهو مأخوذ من الترشيح بمعنى التربية
كما ذكر فى الصحاح لا اخراج البلل فانه لا مناسبة بينهما وهو ٢ فى الاستعارة كثيرة وقد يوجد فى المجاز المرسل
كما يقال لفلان يد طولى اى قدرة كاملة فى الكرم والعلم وقد يوجد ايضا فى التشبيه وقد يكون للمجاز العقلى ٣
بذكر ما يلايم ما هو له كما يكون للمجاز المرسل بذكر ما يلايم الموضوع له كذا فى الرسالة الليثية وشرحها ومن اراد
التفصيل فليرجع اليها والى كتب المعانى وفى قوله ترشيح للمجاز اشارة الى انه يجوز ان يكون ترشيحا له سواء كان
مجازا مرسلا او استعارة اصطلاحية ولذا لم يقيده بالمرسل فان الاشتراء يجوز ان يكون هنا مجازا مرسلا واستعارة
لغوية او استعارة اصطلاحية كما مر توضيحه وانما كان ترشيحا لان قرينة المجاز مفعوله اى الضلالة وقد عرفت
ان الترشيح غير القرينة المعينة ولهذا قال (لما استعمل الاشتراء فى معاملتهم) بقرينة المفعول اتبعه ما يشاكله
اى ما يناسبه وهو عدم ربحهم فى تجارتهم * **قوله** (فى معاملتهم) وانما عبر بها ليعم الوجوه السابقة وفى
معاملتهم ايضا مجاز اذ هى بمعناها العرفى من ملايمة البيع والشراء الحقيقيين واستعملت هنا بمعنى اختيار الضلالة على
الهدى او الرغبة عن الهدى والاعراض عنه فان الاختيار المذكور والاعراض المزبور لازمان للبيع والشراء
ففيه من الفصاحة والبراعة ما لا يخفى * **قوله** (اتبعه بما يشاكله) اى ذكر عقيبه ما يناسبه وهذا اى تأخير
الترشيح ليس بلازم بل اكثرى ولهذا قيل الترشيح فى اصطلاحهم انه لفظ يذكر مع المجاز يناسب معناه المراد
منه ظاهرا للمعنى المجازى سواء تقدم او تأخر انتهى والترشيح هنا اطلقه المصنف على نفس اللفظ وقد يطلق
على ذكر اللفظ ايضا واختاره اذ النزاع فى كون الترشيح باقيا على حقيقته او مستعارا انما يجرى فى اللفظ اعلم انهم
اختلفوا فى ان الترشيح من المجاز اللغوى او باقيا على حقيقته وانما المجاز فى اثباته للمستعار له مثلا ومن هذا نشأ
الاختلاف فى ان الربح هنا هل هو مستعمل فى معناه الحقيقى حتى يكون التجوز فى اسناده ٤ الى المستعار له اوهو
مجاز لغوى والمصنف اختار ان الترشيح هنا استعارة تمثيلية حيث قال تمثيلا لخسارهم فالتمثيل حيثما ذكر يراد به
فى الغالب الاكثر استعارة تمثيلية او تشبيه تمثيلى والثانى ليس بمراد هنا فتعين الاول شبهت الهيئة المنتزعة من اضاعتهم
الفوائد المترتبة على الهدى التى كالربح وفوتهم الهدى التى هى كرأس المال وبقائهم آيسين عن الفوائد كالربح
وفاقدين للاصل الذى هو رأس المال بالهيئة المنتزعة من اضاعة التاجر الربح واتلافه رأس المال وبقائه آيسا
عن الربح لفقده رأس المال فاستعمل اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبه بها فى الهيئة المشبهة فكان نظير ضيعت
اللبن فى الصيف مبالغة فى بيان خسارتهم بحيث لا يرجى نجاتهم وهذا التمثيل مقصود اولا وبالذات وليس اثبات
لازم المشبه به للمشبه والترشيح بمجرد ايراد لفظ معناه الحقيقى من روادف المشبه به وهكذا فى كل موضع يراد بالترشيح
المعنى المجازى سواء استعارة اولا وسواء بعد كونه استعارة تمثيلية اولا وبهذا الاعتبار اعنى كون ما هو اعتبر ترشيحا

٢ مصرحة كانت اومكنية فانه كما يسمى ما زاد على
قرينة المصرحة من ملايمات المشبه به ترشيحا كذلك
يعد ما زاد على قرينة المكنية من الملايمات ترشيحا لها
منه
٣ بذكر ما يلائم المشبه به منه
٤ حتى اكتفى به البعض فقال الترشيح ذكر شئ يلائم
المستعار منه انتهى لكنه لم يصب لما ذكرنا من ان
النزاع انما يجرى فى اللفظ وايضا لا يوافق مختار
المصنف منه (٩ ابو السعود)
٢٣ ما ذكرتم صحيحا لجاز ان يشتق منه اى من الطغيان
اسم الفاعل لله تعالى فالجواب من اوجه الاول
ان هذا السؤال على مذهبهم غير موجه لانهم
يجوزون اشتقاق اسم الفاعل لغير من قام به الفعل لا له
وفيه نظر الثانى ان اسماء الله توقيفية تنتهى الى ما انهانا
الشرع اليه الثالث ان الطغيان اسم باعتبار انه انفعال
لا باعتبار انه فعل فيقوم بالمنفعل كما فى الحسن كذلك
ذكره الشيرازى قال صاحب الانتصاف فعل العبد
الاختيارى له اعتباران احدهما وجوده وحدوثه
وما هو عليه من وجوه التخصيص وذلك منسوب
الى القدرة والارادة والثانى تميزه عن القسرى
الضرورى وهو منسوب من هذه الجهة الى العبد
وهو الكسب المراد فى مثله قوله بما كسبت ايديهم
فدهم فى الطغيان مخلوق لله تعالى فاضافه اليه ومن
حيث كونه واقعا على وجه الاختيار وهو الكسب
اضافه اليهم ودقق فيه النظر الفاضل الشريف
الجرجانى مجيبا عن اعتراض القوم من طرف العلامة
الزمخشرى وقال لم يرد بما ذكره ان هذه الاضافة تدل
بالوضع على ان الطغيان بايجاد العبد لا بايجاد الله
وارادته ليرد عليه ان الامور المخلوقة لله وتمشيته
اتفاقا اذا قامت بالعباد كالحسن والقبح والسواد
والبياض يضاف اليهم اضافة حقيقية لا مجازية
لادنى ملابسة فلا دلالة لاضافة الطغيان اليهم على
ايجادهم اياه بل اراد كما ينبئك
قوله اى نكتة فى اضافته اليهم ان فى هذه الاضافة
اشارة لطيفة الى ان الطغيان والتمادى فى الضلالة
من الافعال التى اكتسبوها باختيارهم استقلالا
وان الله برئ منه فليس يتعلق به لا خلقا ولا ارادة فحقه
ان يضاف اليهم لا اليه اشعارا بهذا الاختصاص
لا بالاختصاص باعتبار المحلية والاتصاف فانه معلوم
من تماديهم فى الطغيان فلا حاجة فيه الى الاضافة
فلولا حملها على قصد ذلك الاشعار لعريت
عن الافادة ومثله ذلك معتبر فى الاشارات الخطابية
عند ارباب البلاغة واقول جعل الاضافة ردا لقول
المخالف يدفع ان يحمل معناها على الامر المظنون
الخطابى فان تلك النكتة التى ذكرها ليست قطعية
فى المعنى الذى قصده على ما ذكره الشريف ٢٢

بمجرد ايراد لفظ معناه الحقيقى من لوازم المشبه به يكون هذا الترشيح تحقيقا لتصوير الاستبدال بصورة التجارة وهذا مقصود ثان وبالعرض لكن قولهم والترشيح ابلغ يلايمه ان يكون الترشيح باقيا على معناه الحقيقى ٢ وايضا ولقائل ان يقول حينئذ اذا اجتمع الترشيح والاستعارة فيكون احدهما ترشيحا للآخر والآخر استعارة ليس باولى من عكسه وايضا اعتبار المعنى وكونه اولى من اعتبار اللفظ يقتضى ان يكون الترشيح المذكور تجريدا لانه حينئذ يكون باعتبار معناه من ملايمات المستعار له الايرى ان ائمة المعانى صرحوا بحسن عطف الخبر لفظا وانشأ معنى على الانشاء وبالعكس فلولم يكن اعتبار المعنى اصلا راجحا على اعتبار اللفظ لماذهبوا الى جوازه فضلا عن حسنه فكذا ههنا فكون الترشيح الذى يراد به ماهو من ملايمات المستعار له مجازا تجريدا اولى من عكسه ٣ ولعل لهذا قال النحرير التفتازانى فى المطول ومما يدل على ان الترشيح ليس من المجاز والاستعارة ماذكره صاحب الكشاف فى قوله تعالى • واعتصموا بحبل الله جميعا • انه يجوز ان يكون الحبل استعارة لعهده والاعتصام للوثوق بالعهد اوهو ترشيح لاستعارة الحبل بما يناسبه انتهى وان قال قدس سره نصرة لصاحب الكشف الذى ذهب الى جواز المجاز فى الترشيح بان لصاحب الكشف ان يأول عبارة الكشاف بان المراد وهو ترشيح فقط فان الاول مع كونه ترشيحا فى الجملة استعارة ايضا وان كانت تابعة لاستعارة الحبل للعهد ولهذا ذهب قدس سره فى بعض كتبه الى انه باق على حقيقته بناء على ظاهر عبارة الكشاف واثر فى بعض مصنفاته مااختاره صاحب الكشف ميلا الى التأويل المذكور فالاعتراض بانه تحقق المخالفة بين كلامه فى غاية من السخافة ثم اعتراض ذلك المعترض بانه لايجوز الاستدلال بتلك العبارة كشاف وان اجريت على ظاهرها فانه يفيد ان الترشيح فى الآية المذكورة باق على حقيقته ولا يفيد ان كل ترشيح كذلك اغرب مماسبق لان الترشيح فى تلك الآية كونه باقيا على حقيقته ليس لكونه فى تلك الآية بل لكون كل ترشيح كذلك والافادعاء كونه باقيا على حقيقته فى موضع وكونه مجازا فى موضع آخر ايضا تحكم بحت اذلاقائل بالفصل ولوصح ماذكره المعترض لم يمكن اثبات القاعدة بعبارة الكشاف وغيره ممن يستدل بكلامه مثلا استدل العلماء بقول صاحب الكشاف فى تفسير قوله تعالى • الذين ينقضون عهدالله • الآية على ان قرينة الاستعارة المكنية يجوز ان تكون استعارة تحقيقية ولم يقل احد بان ذلك الجواز مختص بتلك الآية اذ لاوجه لتخصيص ذلك الجواز فى ذلك مالم يكن داخلا تحت القاعدة الكلية وكذا الاستشهاد على اثبات القواعد بالشواهد ولا ينافيه كونه ٤ باقيا على حقيقته ولا يسوغ حمله على المجاز او بالعكس لداع يقتضيه كما هو شان اكثر القاعدة ومما يحتمل الوجهين قوله تعالى • واعتصموا بحبل الله جميعا • كما فى الرسالة الليثية ٦ * **قوله** (تمثيلا لخسارهم) فيه اشارة الى ان عدم الربح عبارة عن الخسران وان كان اعم والمسند الى التجارة عدم الربح لاالربح ثم ادخل عليه النفى فانه ليس من المجاز فى شئ مثل ماصام النهار ومانام الليل ومار بحت تجارتهم وماقاله النحرير فى المطول من ان معناه لواعتبر الكلام مجردا عن النفى وادى بصورة الاثبات لكان اسنادا الى ماهو له لان النفى فرع الاثبات فالاسناد فى قام زيد الى ماهو له فيكون حقيقة وكذا اذا نفيته وقلت ماقام زيد بخلاف الاسناد فى نحو صام نهارى فان اسناده الى غير ماهو له فيكون مجازا سواء اثبت اونفى انتهى كلام ظاهرى قال فى الحاشية هذا الجواب ظاهرى واما التحقيق فما اشرنا اليه فى بعض كتبنا وهو انه ينظر الى النفى وما يتضمنه من معنى الفعل فان كان اسناده الى ماهو له فحقيقة اوالى غيره فمجاز مثلا قوله تعالى • فما ربحت تجارتهم • مضمون خسرت تجارتهم فيكون مجازا فى الاسناد بخلاف ما اذا قلت ماربحت تجارته بل التاجر نفسه فان ذلك ليس لقصد اسناد النفى ومضمونه بل لقصد نفى اسناد الربح انتهى فالمصنف طيب الله ثراه اشار بقوله لخسارهم الى هذا التفصيل فما ربحت تجارتهم اعتبرت معدولة لا سالبة بملاحظة النفى اولا ثم الاسناد ثانيا ولو عكس لكان سلبا فاذا كان معدولا فيكون مضمونه خسرت فان عدم الربح وان كان اعم من عدم الربح مع بقاء رأس المال ومن عدمه مع هلاكه لكن شاع فى الثانى بحسب العرف وان نوقش فيه فلاجرم انه المراد عند القرينة ٧ وفى مقام اللوم والقرينة هنا قوله تعالى • وما كانوا مهتدين • والى بعض ما ذكرنا يشير المصنف فى ذلك القول وانما لم يعبر بخسرت كما عبر به فى غير هذا الموضع لان تصريح نفى المقصود الاصلى من التجارة ابلغ فى التشنيع والتخسير قيل فان قيل اسناد النفى لازم لنفى الاسناد وهو المراد فتحقق الحقيقة اذ المجاز اسناد النفى الذى بمعنى الاثبات كاسناد نفى الربح بمعنى اسناد الخسران قيل لافرق بين المعدولة والسالبة اليه عندهم الى آخر ماذكره

٢ فان قولهم الترشيح ابلغ لاشتماله على تناسى التشبيه يوجب ان يكون باقيا على حقيقته اذ تناسى التشبيه يلايمه منه

٣ وقد عرفت ان الترشيح قد يكون متقدما على الاستعارة فلم لايجوز ان يكون قوله تعالى • فما ربحت تجارتهم • استعارة • واشتروا الضلالة • ترشيحا ولو قيل انه متقدم اجيب انه قد عرفت جواز تقدمه على الاستعارة فالخاص كون الترشيح باقيا على حقيقته منه

٤ قيل وحاصل ماذكره صاحب الكشف ان الترشيح ثلثة اقسام ماالمراد به حقيقته ولم يذكر الا لاجل الترشيح وماهو استعارة فى نفسه حسنة مع انه ترشيح وماهو استعارة تابع لاستعارة اخرى لولاها لم يحسن وخير الامور اوسطها انتهى ومن هذا قال فى اصل الحاشية ولا ينافيه كونه باقيا على حقيقته الخ ومايستفاد من كلام ارباب البيان ان الترشيح باق على حقيقته دائما كما هو الظاهر من عبارة الكشاف او يجوز فيه الاحتمالان معا كونه باقيا على حقيقته وكونه مجازا ولذا قيل فى اصل الحاشية اذلاقائل بالفصل واما الاقسام الثلثة التى اثبتها صاحب الكشف فغير متعارفة فليتدبر منه

٦ مع ان صاحب الكشاف انكر كون الترشيح مجازا منه

٧ ومانقل عن شرح التأويلات ان المحل هنا لايقبل الا الوصفين وهو الربح والخسران وهذا الدين فانه اما رابح وهو الحق او خاسر وهو الباطل انتهى يؤيد ماذكرناه منه

ط فلاحاجة الى ماذكره العصام من توجيه ذكر خسرت منه

٢٢ اذ للخالف ان يقول لم لايجوز ان تكون الاضافة باعتبار كون الطغيان بكسب العبد فلا ينتهض دليلا على بعض مذهب الخصم على ان المستفاد من مبالغته فى الطعن لاهل الحق انه اراد ان هذه اضافة تدل قطعا على ان طغيانهم انما هو ايجادهم والافلا معنى لمثل هذا الطعن والتعصب بناء على الامر المحتمل واجيب عن قوله ومصداق ذلك بان معناه ان الغى فيه مقيد بالاضافة لان اللام للجنس وهو ليس بموجود فى الخارج وماكان كذلك لايقبل المدد فان الاعدام لايقبل الزيادة والنقصان فكان معناه والله اعلم فى غيهم

قوله اوكان اصله يمدلهم عطف على قوله من مد الجيش قال الزجاج يمدهم يمهلهم وكذا عن الواحدى وغيره فعلى هذا يكون من باب الحذف والايصال كما فى واختار موسى قومه اى من قومه وبعض المعتزلة لما وافقوا المفسرين فى جعل يمدهم اى يمهلهم وكان ذلك يخالف ما اختاره صاحب ٢٢

هنا وهذا مما يتراآى بحسب النظر الجليل بناء على ان السالبة لاحكم فيها اصلا كما صرح به فى كتب الميزان انتهى رأينا من انكر نغمة فى الطنبور وما رأينا من انكر الحكم فى السوالبة لاصريحة ولا اشارة ثم قال وهذا غير مستلزم لما توهموه من عدم الفرق بين المعدولة والسالبة انتهى وقد حقق فى محله انه اذا كان الموضوع موجودا لافرق بين المعدولة والسالبة وهذا محمل ماذهبوا اليه * **قوله** (ونحوه • ولما رأيت النسر عز ابن داية • وعشش فى وكريه جاش له صدرى •) النسر طائر معروف استعير للشيب والعلاقة البياض الكامل (• عز) اى غلب (و • ابن داية •) الغراب وهو علم جنس له ولما نقل هذا اللفظ عن معناه الاضافى جعل علم جنس على ما عهد فى اللغة لااسم جنس كذا افاده قدس سره فى حاشية شرح مختصر المنتهى مراده ان المتعارف عند اهل اللغة ان المركب الاضافى اذا نقل ينبغى ان يجعل علما ليبقى معنى العهد وانما صرفه الشاعر مع انه ممنوع الصرف للضرورة سمى به لانه يقع على دابة البعير ويأكل منها وهى فقارة فكانها تغدوه كما تغدوا الام ولدها فلذا اضيف الابن اليها والكثرة الملازمة لاكلها اضيف اليها اوالداية اسم لموضع الرحل واذا القت من ظهره فينقرها وقد استعير هنا للاسود من الشعر الذى فى سن الشباب فالشعران متحدان ذاتا مختلفان وصفا وليس المراد ان بعض شعره ٢ بياض وبعضه الآخر سواد فغلب بياضه لكثرته على سواده اذ المراد الشكوى من الشيب وانصرام الشباب بقرينة قوله (• جاش •) اى اضطرب (• صدرى •) وعشش فى وكريه التعشيش اتخاذ العش وهو الوكر كذا قالوا فحينئذ فى التعشيش تجريد اومحمول على التأكيد وقيل بينهما فرق اذا عش الطائر موضعه الذى يأخذه من دقاق العيدان وغيرها للتفريخ وهو فى افنان الشجر واذا كان فى جدار اوجبل اونحوهما فهو وكر او الوكر ما يعده لحفظ البيض والفراخ والتعشيش كناية عن حلوله فيه فعلى هذا لاتكلف فى جعل الوكرين مفعول عشش واما على الفرق الاول ففى جعل الوكرين مفعولا لعشش خفاء فتأمل وللغراب وكران وكر فى الصيف ووكر فى الشتاء وهما هنا مستعاران للحية والرأس اوالفودين اى جانبى الرأس او جانبى اللحية وهما مع كونهما مستعارين ترشيحان لتلك الاستعارتين لاباعتبار المعنى المقصود بهما بل باعتبار لفظهما ومعناهما الاصلى قد عرفت مافيه من ان كونه حينئذ ترشيحا نظرا الى لفظه ليس باولى من كونه تجريدا وانه ماالمانع من ابقائهما على معناهما الحقيقى بادعاء الاتحاد بين المشبه والمشبه به حتى كأن المشبه من جنس المشبه به فكون الترشيح باقيا على حقيقته فى كل موضع اولى كما هو الظاهر من عبارة الكشاف ولا يظهر لى موضع لايمكن فيه حمل الترشيح على معناه الحقيقى اذ قولهم والترشيح ابلغ لتناسى التشبيه فيه يلايم ماذكرنا والحمل على المجاز قول اخترعه صاحب الكشف حتى قيل ٥ انه قدوة فى هذا الباب * **قوله** (والتجارة طلب الربح بالبيع والشراء) نقل عن الراغب التجارة التصرف فى رأس المال طلبا للربح والفضل ففى عبارة المصنف تسامح * **قوله** (والربح الفضل) اى الزيادة (على رأس المال) اى اصله والرأس مجاز فيه * **قوله** (ولذلك سمى) الفضل والربح (شفا) وهو بالكسر الربح والفضل نقل عن ابن السكيت الشف ايضا النقصان فهو من الاضداد * **قوله** (واسناده الى التجارة) اى الربح مع النفى المنضم اليه كما مر تفصيله ففى كلامه نوع تسامح (وهو) اى الربح المنضم اليه النفى (لاربابها) اى اصحابها وهم التجار فهو من المجاز العقلى واصله فما ربحوا فى تجارتهم والفضل بمعنى الزيادة والزيادة كما يستعمل متعديا وناقصا كذلك يستعمل الفضل متعديا ولازما والمراد هنا المعنى المتعدى اى الافضال وهو لاصحاب التجارة واما الناقص فهو حال نفس التجارة فلايراد هنا (على الاتساع) * **قوله** (لتلبسها بالفاعل) اى لتلبس التجارة بالفاعل الحقيقى وهذا مسلك صاحب الكشاف لانه قال المجاز العقلى ان يسند الفعل الى شئ يتلبس بالذى هو فى الحقيقة له كتلبس التجارة بالمشترين فى قوله تعالى • فما ربحت تجارتهم قال النحرير فى المطول ولك ان تجعل امثال هذا من قبيل الاسناد الى السبب انتهى اذ التجارة سبب للربح لكن لايخالف هذا ماذكره الكشاف اذ السبب من ملابسات الفاعل الحقيقى فلايظهر وجه قوله ولك ان تجعل الخ وهذا على تقدير ان لايشترط فى الاسناد المجازى مشابهة الفاعل المجازى بالفاعل الحقيقى فى ملابسة الفعل واقتصر على تلبسه به مطلقا سواء تحققت تلك المشابهة ولم تعتبر كما فيما نحن فيه اولم تحقق كان يقال خسر عبدك اودارك وان لم يكن العبد من ملابسات الخسران بمجرد انه مملوك الفاعل ٣ وكذا الكلام فى الدار * **قوله** (اولمشابهتها) اى التجارة (اياه) اى الفاعل الحقيقى (من حيث انها سبب) اسم (الربح والخسران)

٢ والقول بانه لو قيل انه وصف الكهولة واختلاط الشعر الابيض بالاسود واحاطته بجانبيه لم يبعد بعيد لماذكرناه من ان الغرض اظهار التأسف والشكوى بحلول الشيب بقرينة قوله جاش الخ منه

٣ هكذا قرره الفاضل العصام لكن فيه تأمل منه

(٥ غنى زاده منه)

٢٢ الكشاف من معنى المد اورده على طريق السؤال والجواب ليبين وجه ماعنده من المحمل الصحيح فقال فان قلت فما حملهم على تفسير المد فى الطغيان بالامهال وموضوع اللغة كما ذكرت لايطاوع عليه قلت استجرهم الى ذلك خوف الاقدام على ان يسندوا الى الله ما اسند الى الشياطين ولكن المعنى الصحيح ماطابقه اللفظ وشهد بصحته والا كان منه بمنزلة الاروى من النعام ومن حق مفسر كتاب الله الباهر وكلامه المعجز ان يتعاهد فى مذاهبه بقاء النظم على حسنه والبلاغة على كمالها وما وقع به التحدى سلما من القادح فاذا لم يتعاهد اوضاع اللغة فهو من تعاهد النظم والبلاغة على مراحل قوله ولكن المعنى الصحيح اشارة الى ترجيح ما ذهب اليه على ماذهبوا اليه قال الفاضل اكمل الدين ولعمرى ان قولهم ارجح لانه يتمشى بتعدية الفعل بنفسه بعد حذف اللام وان كان ضعيفا واما ما ذهب اليه فلا يستقيم الا بما علمت من ركوب الشطط ووضع الغرية والاروى جمع اروية وهى الانثى من الوعول وثلث اراوى على وزن افاعل فاذا كثرت فهى الاروى على افعل بغير قياس وهو مثل فى التباين بين الامرين فان الوعل سكن الجبال والنعام البوادى والاحسن فى ذلك المثل الجمع بين الضب والنون ومن فى امثال هذا متعلق مضاف محذوف وليس حالا لوقوعه بعد المبتدأ مثل انت منى بمنزلة هرون من موسى اى نسبتك اوقرابتك منى وتعاهد الشئ وتعهده التحفظ

قوله يمدهم استصلاحا اى طلبا اصلاحهم والاستصلاح طلب الصلاح وهو ضد الاستفساد والمفسدة خلاف المصلحة

قوله والغلو بالرفع عطف على تجاوز قوله واصله تجاوز الشئ عن مكانه اى اصل معنى الطغيان هذا المعنى المطلق ثم استعمل فى المقيد كتجاوز الحد فى العتو

قوله اعمى الهدى فى بالجاهلين العمه اوله ومهمه اطرافه فى مهمه اعمى فعل ماض اى اخفى الطريق المستقيم عليهم او صفة مشبهة اى خفى الطريق اوخفى المنار اى ملتبس العلامة للسالك جعل خفاء العلامة عمى له بطريق الاستعارة والعمه جمع عامه اوعامه اى رب مفازة لاتنتهى اطرافها سعة فى مفازة اخرى اخفى المنار وفى الكشاف والعمه مثل العمى الا ان العمى عام فى البصر والرأى خاصة وهو التحير والتردد لايدرى اين يتوجه ومنه قوله بالجاهلين ٢٢

وان كانت جهة السببية مختلفة وهذا على تقدير ان يعتبر الشرط المذكور والنكات مبنية على الارادات فالمشابهة وان كانت متحققة فى التجارة لكنها لم يلتفتا اليها على تقدير الاول ونظر اليها على تقدير الثانى فلا اشكال نقل عن السيد قدس سره انه قال فى شرح المفتاح نقلا عن عبد القاهر انه ليس المراد بالمشابهة بين الفاعلين المشابهة التى تبتنى عليها الاستعارة بل الجهة التى راعاها المتكلم حين اعطى احدهما حكم الآخر والظاهر انها هى الملابسة بعينها ثم قال انه قال اذا اسند فعل الامير الى بعض خواصه لم يبعد ان يقصد هناك المبالغة فى تشبيهه بالامير حتى كانه هو انتهى والفرق بين الطريقين اى طريق التلبس فقط او طريق التشبيه قد اشرنا اليه من انه يقال خسر عبدك اودارك الخ نقلا عن البعض فتدبر ٢٢ (وما كانوا مهتدين) لدوام النفى لالنفى الدوام وهى معطوفة على جملة فما ربحت تجارتهم والواو لمطلق الجمع فلا يضر تقدم عدم الاهتداء على عدم الربح فيكون عطف العلة على المعلول على انه لدوام النفى كما عرفت * **قوله** (لطرق التجارة فان المقصود منها سلامة رأس المال والربح) حمل الاهتداء المنفى هنا على الاهتداء لطريق التجارة اذ عدم اهتداءهم للدين قدفهم من استبدال الضلالة بالهدى فلو حمل عليه لكان تكرارا فالتأسيس ٢ خير من التأكيد فيكون ترشيحا للاستعارة ايضا باقيا على معناه الحقيقى فوجه ترتبهما على اشتراء الضلالة بالهدى بالفاء ظاهر لكونهما لازمين له اما لزوم الاول فظاهر واما الثانى فلان معنى وما كانوا مهتدين على ماقالوا وماهم بمهتدين فى الحال لطرق التجارة او ومايكونون مهتدين وقد كان المنفى فى الملزوم اصل الهدى فحينئذ يصح الجمع والترتيب بلا تكرار كذا قيل فالاحسن ان يقال ان اشتراء الضلالة بالهدى وان كان متفرعا على عدم الاهتداء نفسه لكن عدم الاهتداء على سبيل الدوام والاستمرار متفرع على الاشتراء المذكور كما مر نظيره فى توضيح قوله تعالى "ختم الله على قلوبهم" الآية وبهذا الاعتبار يصح ترتبه على ذلك الاشتراء وبعضهم استصعب التفصى عنه وذهب الى ان عطفه على اشتروا الضلالة اولى لان عطفه على مار بحت يوجب ترتبه على ماقبله بالفاء فيلزم تأخره عنه والامر بالعكس الا ان يقال ان ترتب قوله وماكانوا مهتدين عليه باعتبار الحكم والاخبار وهذا كله بناء على عدم حمله على دوام النفى وغفلة عن اقحام كانوا فانه للدوام لكن ان لوحظ الدوام اولا ثم اوحظ النفى ثانيا لاختل المراد فلا جرم ان اوحظ النفى اولا ثم لوحظ الدوام ثانيا فالترتب بهذا المعنى واضح جدا * **قوله** (وهؤلاء) اى المنافقون (قداضاعوا) اضاعة ليس فوقها اضاعة لايبقى معها تدارك (الطلبتين) بكسر اللام هو تثنية طلبة بفتح فكسر بوزن كلمة وجاء بتسكين اللام اى المطلوبين (لان رأس مالهم) اى لان الذى يشبه رأس المال فى التأدية الى الربح التام (كان الفطرة السليمة) التى فطر الناس خلقهم عليها وهى قبولهم للحق وتمكنهم ٣ من ادراكه اوملة الاسلام فانهم لوخلوا وماخلقوا عليه ادى بهم اليها والمراد بالسليمة السلامة عن اوساخ الكفر وسوء العقائد (والعقل الصرف) اى الخالص عن شوائب الوهم واستيلاء الهوى ولم يتعرض للقوى لانها تابعة للنهى * **قوله** (فلما اعتقدوا هذه الضلالات) واصروا عليها واستحسنوها (بطل استعدادهم) اى بالكلية اذ البطلان يقتضيه فالظاهر من كلامه ان المراد بهم من علم الله تعالى "انهم يموتون" على الكفر والا فاصل الاستعداد حاصل لهم ولسائر الكفار وانما قال (واختل عقلهم) لان مدار التكليف الذى هو العقل باق وان لم يكن كاملا لغلبة الوهم وقلة الفهم ولقد اجاد فى اختيار البطلان فى الاستعداد والاختلال فى العقل ومعنى الاستعداد التهيؤ والقابلية قريبا كان او بعيدا وهو يقبل الشدة والضعف ويجوز زواله بعد الوجود وحدوثه بعد ان لم يكن لكن اذا اريد به الفطرة لايجوز تغيره كما قال الله تعالى "فطرة الله التى فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله" الآية فحينئذ يكون المراد بابطاله عدم لانتفاع به فكانه معدوم كما يقال للشئ العديم النفع انه معدوم وهذا محمل قوله (ولم يبق لهم رأس مال يتوسلون به) والا فقد عرفت ان تلك الفطرة التى تشبه رأس المال باقية * **قوله** (الى درك الحق) بفتحتين وسكون الراء لغة فيه اى وصوله وهذا اشارة الى القوة النظرية التى خلاصتها التوحيد (ونيل الكمال) اشارة الى القوة العملية التى زبدتها الاستقامة * **قوله** (فبقوا خاسرين) فيه اشارة كالتصريح الى ان المراد من يموتون كافرين قوله (آيسين) اى محرومين فالمراد لازمه اذ الياس ليس حاصلا لهم (من الربح) المعبر عنه بدرك الحق الخ (فاقدين) اى مثل فاقدين فى عدم الانتفاع (للاصل) وهو الفطرة السليمة وانما قدم الربح مع انه متأخر لانه مقصود بالذات والاصل وسيلة اليه كما اشار اليه

٢ اشارة الى احتمال التكرير للتأكيد قال المصنف فى سورة المرسلات والتكرير للتوكيد حسن شايع فى فى كلام العرب منه

٣ وتمكنهم من ادراكه الخ فيه اشارة الى ان المراد برأس المال التمكن من الهدى لا الهدى لما مر من انه ليس فى ايديهم ومعنى بطلانه عدم الانتفاع به وان المراد من يموت على الكفر ولايدخل فيهم من آمن منهم ومات على الاسلام ولو فرض دخولهم لكان الكلام عاما خص منه البعض بقرينة ما اسند اليهم منه

٢٢ العمه اى الذين لارأى لهم ولا دراية بالطرق وسلك ارضا عمهاء لامنار بها

قوله اختاروها عليه يريد ان الاشتراء مجاز مستعار لمعنى الاختيار والاستبدال لما يجمعهما معنى الاعطاء والاخذ ومعناه الحقيقى بذل الثمن لتحصيل مايطلب من الاعيان او المنافع فان كان احد العوضين ناضا اى نقدا واهل الحجاز يسمون الدراهم والدنانير النض والناض ومنه خذ ما نض لك من دينك اى ماظهر وتيسر وحصل وفى الحديث خذوا صدقة مانض من اموالهم وفى الحديث يقتسمان مانض بينهما من العين اى صار ورقا وعينا بعد ان كان متاعا قال ابو عبيده وانما يسمونه ناضا اذا تحول عينا بعد ان كان متاعا قال الطيبى واحصل المبالغة بذل الثمن لتحصيل مايطلب من الاعيان او المنافع وهى تنقسم الى مبايعة بناض والى مبايعة سلعة بسلعة ويقال فى الاول لاخذ السلعة المشترى ولاخذ الناض بايع والثانى يطلق على كل واحد منهما اسم البايع والمشترى ولهذا عد البيع والشراء من الاضداد ومايدخله الباء الثمن والآخر المثمن ثم استعير للاعراض عما فى يده محصلا به غيره سواء كان من المعانى او الاعيان قال اكمل الدين ويمكن ان تكون الاستعارة مكنيا عنها بان يشبه الضلالة بالمبيع والهدى بالثمن بجامع الاختيار فيهما ثم ترك المشبه به وجعل الشراء قرينة لذلك

قوله واستبدلوها به فيه نظر لانهم لم يكونوا على هدى ليستبدلوا الضلالة به والجواب ان تمكنهم منه جعل كالحصول قال صاحب الكشاف فان قلت كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى قلت جعلوا لتمكنهم منه واعراضهم لهم كانه فى ايديهم فاذا تركوه الى الضلالة فقد عطلوه واستبدلوها به لان الدين القيم هو فطرة الله التى فطر الناس عليها فكل من ضل فهو مستبدل خلاف الفطرة قال الفاضل اكمل الدين اذا كان اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه لايحتاج الى هذا السؤال والجواب لان اختيار الشئ على غيره لايستلزم معنى الكون عليه وهذا الجواب يشير الى ان اطلاق الهدى مجاز باعتبار مايؤل اليه اقول يمكن ٢٢

بقوله يتوسلون به والوسائل مقصودة بالتبع وقدم رأس المال فيما مر نظرا الى انه موقوف عليه وحقه بهذا الاعتبار التقدم فنظر الى الجهتين فى الموضعين ٢٢ * **قوله** (لما جاء بحقيقة حالهم) اى بين بقولهم "ومن الناس من يقول آمنا" الآية حقيقة حالهم وصفتهم المراد بالحال الصفة ٢ وقد يستعمل فى القصة والحديث وهما محتملان هنا ايضا قال فى تفسير "ومن الناس من يقول آمنا" الآية وقصتهم عن آخرها معطوفة على قصة المصرين والمراد بالحقيقة مايقابل المجاز والاستعارة اى كان بيان صفتهم الى هنا على سبيل الحقيقة ولذا اعترض بان "اولئك الذين اشتروا" الآية وقوله "الله يستهزئ بهم" تمثيل لحالهم بحال التاجر الخاسر فى تجارته وتمثيل لمعاملته اياهم بمعاملة المستهزئين والجواب عنه بان هذا الاشكال ناش من عدم الفرق بين المجاز والمثل وسيأتيك عن قريب تحقيقه والحاصل ان التمثيلين من جملة التشبيهات وشتان مابين المجاز والتشبيه لكن يرد عليه انه ان كان المراد بالحقيقة هنا مايقابل المجاز لايحسن على اطلاقه لان بعض حالهم بين على طريق المجاز سواء كان مرسلا او استعارة فاما ان يقال ان الكلام وارد على سبيل التغليب او المراد بالحقيقة حقيقة المنافقين قال بعض المحشيين يعنى ان قوله ومن الناس من يقول آمنا الآية الى هنا جار مجرى الصفات الكاشفة عن حقيقة المنافقين فلما فرغ منها عقبها ببيان تصوير تلك الحقيقة وابرازها فى صورة المشاهدة انتهى وهذا جيد حسن لو لم تكن الحقيقة مضافة الى الحال وكذا التصوير مضاف اليها حيث قال (عقبها) اى الحال فالتعويل على التغليب ٣ (بضرب المثل) * **قوله** (زيادة فى التوضيح والتقرير) اشارة الى اختيار الفصل على الوصل فى هذه الجملة لكمال الاتصال بينها وبين القصة المحكية الى هنا فوزانها وزان عطف البيان او البدل منها لانها كغير الوافية بتمام المراد والمقام يقتضى اعتناء بشانها ولذا قال (فانه اوقع فى القلب) لانه يؤثر فيه مالا يؤثره وصف الشئ فى نفسه فيتأكد الوقوف على ماهيته واذا اخبرت عن ضعف امر ومثلته بنسج العنكبوت كان ذلك فى وقعة فى القلب بالخبر مجردا فاوقع اسم تفضيل من الوقع وهو القرار واثبات ابلغ تقررا فيه (واقمع) من القمع وهو صرف الرجل عما يريده وهو القهر والغلبة واصله ضرب الرأس بالمنقل فكنى به عما ذكر وصار حقيقة عرفية (للخصم الالد) افعل من اللدد وهو شدة الخصومة * **قوله** (لانه يريك) اى يعلمك والتعبير بالاراءة للمبالغة كانه يريك (المتخيل) والمراد بالمتخيل الصورة الوهمية المحضة التى يخترعها القوة المخيلة فاذا شبهت تلك الصورة بالموجود ومثلت به كانه صار (محققا والمعقول محسوسا) اى المعنى المتحقق فى نفس الامر اذا اريد تفهيمهما معقولة صرفة فربما ينازعه الوهم العقل فى ادراكها فيضرب الامثال ابرازا فى معرض المحسوسات فيساعد الوهم العقل فى ادراكها كما فى هذه الآية الكريمة فان حال المنافقين وصفاتهم لما كانت معقولة صرفة ضرب لها الامثال لترى تلك الاوصاف محسوسة * **قوله** (ولامر ما) ولفظة ما صفة مؤكدة للتعظيم المستفاد من التنكير وذلك الامر ان المعنى الصرف انما يدركه العقل مع منازعة الوهم لان من شانه الميل الى الحس وحب المحاكات فاذا صور بصورة المحسوس ساعده الوهم وترك المنازعة والمعنى ولامر عظيم بليغ (كثر الله تعالى فى كتبه) المنزلة لاسيما فى الزبور والانجيل (الامثال) ليرى المعقولات كالمحسوسات فيندفع بها الخصومات ويتوصل بها ايضا الى اليقينيات من له عقل سليم وطبع مستقيم قيل والانجيل خمس وثلاثون سورة منها سورة الامثال (وفشت فى كلام الانبياء والحكماء) * **قوله** (والمثل فى الاصل بمعنى النظير) نقل عن الراغب ان اصل المثل الانتصاب والممثل المصور على مثال غيره يقال مثل الشئ اى انتصب وتصور ومنه الحديث من احب ان يتمثل له الناس قياما فليتبوأ مقعده من النار انتهى فاصله الاول ماذكر ثم استعمل بمعنى النظير ففى قوله والمثل فى الاصل اشارة الى انه الاصل بالنسبة الى القول السائر وغيره لكنه خلاف الظاهر ومافهم من الكشاف حيث قال والمثل فى الاصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير انه اصل لغوى ورضى به المص واما ماذكر فى كلام الراغب فيحتمل انه معنى آخر له و (يقال مثل) بفتحتين (ومثل) بكسر فسكون (ومثيل) كقتيل (كشبه وشبه وشبيه) والتشبيه فى المبنى والمعنى ولاعرفيته جعل مشبها به لكن لم يعرف اطلاقه على القول السائر ونحوه كمثل * **قوله** (ثم قيل للقول السائر الممثل مضربه بمورده ولايضرب الا مافيه غرابة) السائر الشايع المشهور بين الفصحاء وحقيقته قطع المسافة فشبه تداول الالسنة بتنقل الامكنة فكما ان المسافر ينتقل من موضع من الامكنة الى موضع آخر كذلك ينقل القول المذكور من لسان الى لسان آخر وايضا السائر من السؤر بمعنى البقية وقد يستعمل

٢ وهذا حاصل ماقيل الحال ماعليه الانسان منه

٣ والاولى ان يقال والمراد بحقيقة صفتهم هى افعالهم القبيحة الاربعة واصل هذا التركيب لصفتهم الحقيقة اى الثابتة فان الحقيقة فعيل من حق يحق اذا ثبت لكن العصام حملها على مايقابل المجاز فلذا اعترض عليه بان اولئك الاية وان احتمل كلامه بوجه آخر منه

٢٢ ان يجاب عنه بان الاستعارة مبنية على التشبيه والتشبيه يقتضى ان يكون وجه الشبه وصفا مشتركا بين المستعار منه والمستعار له وهو ههنا الاخذ والاعطاء ومعنى الاعطاء لايتصور بدون وجود المعطى فيهم فيحتاج فى التفصى عن السؤال الى الجواب المذكور

قوله اخذت بالجمة هذه ابيات لابى النجم ذكرها صاحب الكشاف مستشهدا على ما ذكره والجمة بضم الجيم مجتمع شعر الرأس وهى اكثر من الوفرة والوفرة الشعرة الى شحمة الاذن ثم الجمة ثم اللمة وهى التى المت بالمنكبين والاذعر الاصلع الذى قل شعره والدردر مغرز الاسنان الساقطة الباقية الاصول والجيذر بالجيم والذال المعجمة القصير والمراد بالمسلم الشخص المعهود وهو جبلة بن ايهم الغسانى روى الواقدى ان عمر بن الخطاب رضى الله عنه كتب كتابا الى اجناد الشام ان جبلة ورد فى سراة الى واسلم واكرمته ثم سار الى مكة فطاف بالبيت فوطئ ازاره رجل من بنى فزارة فلطمه جبلة فهشم بها انفه وكسر ثناياه فاستعدى الفزارى على جبلة الى فحكمت عليه اما بالعفو واما القصاص فقال اتقتص منى وانا ملك وهو سوقى فقلت شملك واياه الاسلام فما تفضله الا بالعافية فسال جبلة التأخير الى الغد فلما كان من الليل ركب فى بنى عمه ولحق بالروم مرتدا والاستشهاد بقوله كما اشترى المسلم اذ تنصر يعنى اشترى التنصر بالاسلام اى اختاره عليه واستبدله به وروى ان جبلة ندم على مافعل وانشد

* تنصرت بعد الحق عارا للطمة * ولم يك فيها لوصبرت لها ضرر * وادركنى فيها لجاج حمية *
* فبعت لها العين الصحيحة بالعور *
* فيا ليت امى لم تلدنى و ليتنى *
* صبرت على القول الذى قال لى عمر *

قوله للرغبة عن الشئ اى للاعراض عنه من رغب عنه بخلاف رغب فيه

قوله جعل الله لهم بالفطرة هذا استرجاح منه للجواب الاخير من الجوابين المذكورين فى الكشاف روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال مامن مولود الا يولد على الفطرة ثم قال اقرؤا فطرة الله التى فطر الناس عليها فابواه يهودانه قيل معناه

كل مولود انما يولد فى مبدأ الخلقة واصل الجبلة على الفطرة السليمة والطبع المنهى لقبول الدين فلو ترك عليها لاستمر على لزومها ولم يفارقها الى غيرها لان هذا الدين حسنه موجود فى النفوس وانما يعدل لافة من الافات البشرية والتقليد وهذا يشير الى اثبات الهدى لهم مجاز باعتبار ماكان بخلاف ماذكر فى الجواب الاول المذكور فى الكشاف فانه يشير الى ان اثبات الهوى لهم على التجوز باعتبار مايؤل اليه قال الفاضل اكمل الدين فيه ان الهدى هو الدلالة الموصلة الى البغية وعدم كونهم عليه مكشوف ظاهر لايخفى على احد واما ان كل مولود يولد على الفطرة فذلك شئ آخر على ان المفهوم من الفطرة سلامة الانسان على الاعتقادات او التهيئ لقبول اعتقاد الحق وليس ذلك الدين القيم لان عطف بيانه ملة ابراهيم وهى عبارة عن اوضاع ليست قائمة بكل مولود وان كان صالحا لقيامها به فعاد الجواب الثانى الاول على ان اطلاق الفطرة ان صح على الدين القيم لم يصح على الهدى بالتفسير المذكور له وان اصطلح جديرا فمن شاء فليلتزمه الى هنا ٢٢

بمعنى الجميع والمعنى حينئذ للقول السائر اى المتداول فى جميع السنة البلغاء والمراد بالمضرب المحل الذى استعمل فيه بعد استعمال قائله الاول فى المورد بكسر الراء الموضع الذى ورد فيه القول مرادا به المعنى الحقيق وفى اختيار القول اشارة الى انه يجب تركيبه اذ القول فى العرف هو اللفظ المركب تاما اوناقصا والمراد هنا المركب التام وقد ذهب بعضهم الى ان القول هو المركب التام لكنه غير مشهور وكذا يعتبر فيه ان يكون استعماله على سبيل الاستعارة ويسمى استعارة تمثيلية وفى كلامه اشارة اليه حيث قال ولذلك حوفظ الخ فان هذه العبارة فى السنة اهل البيان شايعة فى الاستعارة التمثيلية قيل وقد ذكر المتقدمون فى تصانيفهم المعمولة لبيان امثال العرب امثالا كثيرة مستعملة فى معناها الحقيقى كقولهم السعيد من اتعظ بغيره وامثالا مصرحا فيها بالتشبيه كقولهم لمن يخاف شره و يشتهى قربه كالخمر يشتهى شربها و يخشى صداعها وغير ذلك مما لا يحصر امثاله فكيف يشترط فيه ان تكون استعارة مركبة فاشية انتهى اراد به الاعتراض على الشيخين فى اشتراطهما ان تكون الامثال استعارة مركبة لانتقاض ذلك الاشتراط بالامثال المذكورة واهما ان يجيبا عنه بان اطلاق المثل على ما نقله من المتقدمين على سبيل التشبيه فى الغرابة قال المصنف فى قوله تعالى • ولقد صرفنا للناس من كل مثل • من كل معنى هو كالمثل فى غرابته انتهى وايضا الامثال التى يصرح فيها بالتشبيه تسمى تشبيه تمثيل ولم يدع الشيخان كل مثل فهو استعارة تمثيلية بل صرحا ان المثل يستعمل فى ثلثة معان وكل موضع صرح فيه عنوان المثل فالمراد به تشبيه تمثيل لا استعارة وسيجئ من المصنف التنبيه عليه حيث قال والظاهر ان التمثيلين من جملة التمثيلات المؤلفة ثم قال ذلك القائل واما ماذكروه فلا يلايم ان ما نحن فيه من امثال القرأن ايضاه ليس داخلا فى تعريفهم لان الله تعالى ابتدائها وليس لها مورد قبله فان الله لا يستحيى ان يضرب مثلا مع انها تشبيهات لا استعارة انتهى فقد عرفت اندفاعه مما ذكرنا من ان الذى عبر بعنوان المثل تشبيه تمثيل ومراده بقوله ثم قيل للقول السائر الخ ان اللفظ المركب اذا اريد به المعنى المجازى الذى شبه بمعناه الاصلى تشبيه التمثيل كما يقال للمتردد فى امر انى اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وهذا المجاز يسمى التمثيل على سبيل الاستعارة ومتى فشا استعماله كذلك يسمى مثلا قوله لان الله تعالى ابتدائها وليس له الخ مدفوع بان المراد بالمورد اعم من ان يكون حقيقة ٢ اوحكما اوتعريفهم بناء على الاغلب اوهذا اصطلاح جديد لاهل المعانى كما زعم المعترض وهذا كله بناء على ان عدم التفرقة بين التعبير بعنوان الامثال وبين اللفظ المركب المستعمل فى غير الموضوع له بعلاقة المشابهة وما وقع فى القرآن الكريم من الاستعارة التمثيلية فاطلاق المثل عليها غير مسلم ٣ محتاج الى البيان * **قوله** (ولذلك) اى ولاجل انه لا يضرب الا مافيه غرابة (حوفظ عليه من التغيير) اى من تغيير لفظ الاول فانه لوغير بما انتفت الدلالة على تلك الغرابة قيل الاظهر كما فى المفتاح ان المحافظة على المثل انما هى بسبب كونه استعارة فيجب لذلك ان يكون هو بعينه لفظ المشبه به فان وقع تغيير لم يكن مثلا بل مأخوذا منه واشارة اليه فلذا لا يلتفت فى المثل الى مضربه تذكيرا وتأنيثا وافرادا وتثنية وجمعا بل انما ينظر الى مورد المثل مثلا اذا طلب رجل شيئا ضيعه قبل ذلك تقول له ضيعت اللبن بالصيف بكسر تاء الخطاب لان المثل قد ورد فى امرأة وان كان المخاطب هنا مذكرا بل جماعة والشئ الضايع غير اللبن وفى وقت الربيع مثلا واما اذا قيل ضيعت اللبن بالصيف على لفظ التكلم او بفتح تاء الخطاب فليس بمثل بل مأخوذ من المثل واشارة اليه قال النحرير فى المطول فلا يكون استعارة فلا يكون مثلا انتهى وفيه اشكال واذا قيل ضيعت اللبن بالصيف على لفظ المتكلم والحال ان الشئ الضايع غير اللبن وفى وقت الشتاء هل يكون هذا الكلام استعارة ام لا قال السكاكى فى المفتاح ان الاستعارة التمثيلية قد يغير الفاظها المؤدية لمعناها الحقيقى لانهم صرحوا بجواز التجوز فى مفرداتها انتهى فعلم منه انه لا استعارة فى التركيب بقى الكلام انه اذا اعتبر التشبيه فى الهيئة التركيبية فاذا يكون شانها ٤ ثم اطلاق المثل على اللفظ مع ان المناسبة التى هى المماثلة ليست الا بين المعنيين من قبيل تسمية الدال باسم المدلول ثم صار حقيقة عرفية فيه * **قوله** (ثم استعير) اى من المعنى الثانى بمعنى ثالث وهو كل حال الخ قوله لها شان وفيها غرابة اشارة الى العلاقة وهى الغرابة ولهذا لم يجعل مستعارا لها من المعنى الاول لعدم المشابهة وبين المعنى الاول والثانى مناسبة ظاهرة ومن هذا نقل من المعنى الاول اى المعنى اللغوى الى المعنى الثانى لكن لا بد من النكتة فى التعبير فى الثانى بقوله ثم قيل ٩ للقول وفى الثالث بقوله ثم استعير * **قوله** (لكل حال او قصة او صفة لها شان وفيها غرابة) والمراد بالحال ما يتركب من امور عديدة متضامة كما اشار اليه

٢ ولوسلم ذلك فيراد بالمورد ما من شانه ان يكون موردا كما مر سعد

٣ وكلام صاحب الكشاف فى قوله تعالى • ختم الله حيث قال وجعل الكلام استعارة تمثيلية بناء على تشبيه حال قلوبهم بحال قلوب ختم الله عليها محققة اومقدرة يدل على ماذكرنا سعد

٤ والظاهر ان يكون هذا مثلا برأسه تشبيها لحال المتكلم بحال من ضيع اللبن فى الصيف مطلقا وليس فيه من الغرابة ما فى تشبيه حاله بحال تلك المرأة من معاملتها مع زوجها السابق وتصوير شانه بصورة تلك المعاملة كذا قيل لكن لابد فيه من الغرابة التى اعتبرت فى حال من ضيع اللبن فى الصيف مطلقا فحينئذ يكون مورد هذه الاستعارة مفروضا وهذا يؤيد ماذكرناه من انه ان سلم كون الاستعارة التمثيلية التى فى النظم الجليل مثلا يكون المورد فيها مفروضا فليتأمل سعد

٢٢ كلامه هذا رد لكلام الكشاف فى الجوابين المذكورين للسؤال لقوله كيف • اشتروا الضلالة بالهدى • الخ

قوله ترشيح للمجاز الترشيح هو ذكر خاصة من خواص المستعار منه بعد تمام الاستعارة بقرينتها كما فى قوله • لدى اسد شاكى السلاح مقذف • له لبد اظفاره لم تقلم • فان لفظ اسد استعارة للرجل الشجاع بقرينة شاكى السلاح وقوله له لبد وقوله اظفاره لم تقلم ترشيح للاستعارة والترشيح من رشح الام ولدها باللبن القليل تجعله فى فيه شيئا بعد شئ الى ان يقوى وفلان رشح للوزارة اى ترنى وباهل لها كذا وفى الصحاح وفى الاساس فلان ترشح للخلافة واصله ترشيح الظبية ولدها تعوده المشى فترشح وغزال راشح ورشح اذا مشى وترا ومعناه عند البلغاء ان يقرن بالمجاز صفة اوتفريع كلام يلايم المعنى الحقيقى واكثر ما يكون فى الاستعارة كقولك حاورت بحرا بتلاطم امواجه وقد يكون فى المجاز المرسل له اليد الطولى اى القدرة الكاملة وفى الكشاف هذا من الصفة البديعة التى تبلغ بالمجاز الذروة العليا وهو ان يساق كلمة مساق المجاز ثم يقفى باشكال لها واخوات اذا تلاحقن لم تر كلاما احسن ديباجة واكثر ماء ورونقا وهو المجاز المرشح وذلك نحو قول العرب فى البليد كان اذنى قلبه خطلا وان جعلوه كالحمار ثم رشحوا ذلك روما لتحقيق البلادة فادعوا لقلبه اذنين وادعوا لهما الخطل ليمثلوا البلادة تمثيلا يلحقها ببلادة الحمار مشاهدة معاينة ونحوه ولما رايت النسر البيت قال الطيبى ظاهره يؤذن بان المشبه هو الشخص وانما المشبه قلبه فى الحقيقة لكن فى الحقيقة يعود المعنى اليه فلذلك قال جعلوه كالحمار وانما ذكر القلب واريد الشخص لان القلب محل الفهم والذكاء قال الفاضل اكمل الدين فيه نظر لان الايذان بذلك انما يتحقق ان رجع الضمير الى البليد واما اذا رجع الى الاقرب (بقوله) وهو القلب فلم يؤذن والاستعارة فى الاذن تخييلية وفى القلب مكنى عنها شبه قلبه بالحمار فى البلاده فاخذ الوهم وصوره بصورة الحمار باختراع لازمه وهو الاذن له ثم اطلق على ذلك المخترع اسم المحقق اشار الى ذلك بقوله فادعو القلب الاذن فان الفاء فيه كهى فى قوله تعالى • فتوبوا الى باريكم فاقتلوا انفسكم • لان قوله فادعوا عين قوله جعلوه كالحمار كما ان القتل عين توبتهم وقوله خطلا وان ترشيح لهذه الاستعارة لان ذكر الخطل متفرع على اثبات الاذنين واشار الى ذلك بقوله فادعوا لهما الخطل فاحش التدبر فيما ذكرت تخلص عن حيرة وقع فيها الرازى بجعل الاذنين والخطل من الترشيح وقال القطب ان ذلك من ترشيح الاستعارة فانهم اذا ارادوا البلاغة فى الاستعارة بنوا على المستعار منه كانهم ينسبون حديث التشبيه فالاول المراتب التشبيه ثم المبالغة فى التشبيه ثم الاستعارة ثم المبالغة فيها بذكر خواص المستعار منه وهو الترشيح مثلا زيد كالاسد ثم زيد اسد ثم جاءنى ٢٢

بقوله وحالهم العجيبة الخ وقوله فيما مر جاء بحقيقة حالهم ناطق به والمراد بالقصة ما يحكى عنه (مثل قوله تعالى • مثل الجنة التى وعد المتقون • الآية) اى فيما قصصنا عليك من العجائب والغرائب قصة الجنة العجيبة الشان ثم شرع فى بيان عجائبها (وقوله تعالى • ولله المثل الاعلى •) اى الوصف الذى له شان وعظمة مثال للصفة كما ان قوله تعالى • مثل الجنة التى • الآية مثال للقصة ومثال الحال هذه الآية ولذا لم يذكرها مثالا كذكره لاخويه بل قال والمعنى حالهم ثم ان هذه الالفاظ متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار فاطلاق الحال باعتبار قابليتها للانتقال والتحول واطلاق القصة لكونها محكية حقيقة اوحكما واطلاق الصفة لقيامه بموصوفه الا يرى ان المصنف قال فى قوله تعالى ومن الناس وقصة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصة المصرين كما اطلق هنا حالهم العجيبة وتفسير قوله تعالى • مثل الجنة التى وعد المتقون • قال اى صفتها التى هى مثل فى الغرابة فى سورة الرعد وفى موضع آخر فسره بالقصة وكلامه هنا بناء على تفسيره بالصفة كما نبه عليه بعض الافاضل حيث قال اى فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة انتهى فعلم استعمال كل منها فى موضع الآخر وعوم اطلاق الحال على صفة الملك المتعال لمانع آخر فجمع الشيخان بينها بلفظة او للتغاير الاعتبارى لا للتغاير الذاتى والمراد بالصفة هنا هى الصفات المتعددة كما هو مقتضى اطلاق المثل عليها وتعبيرها به قال المصنف فى تفسير قوله تعالى • ولله المثل الاعلى • وهو الوجوب الذاتى والغنى المطلق والوجود الفائق والنزاهة عن صفات المخلوقين انتهى والظاهر انه تنبيه على ذلك اذ تعبير الصفة الواحدة بالمثل اما غير متحقق اونادر واطلق ايضا على الصفات المذمومة فى قوله تعالى • للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء • الآية فعلم ان الشان والغرابة عام وان كان شايعا فى الاحوال الممدوحة العجيبة فتأمل وكن على بصيرة ولبعض ارباب الحواشى مقال فى توجيه العطف بكلمة او يتعجب منه اولوا الابصار * **قوله** (والمعنى حالهم العجيبة الشان) مضافة الى الشان (كحال من استوقد نارا) اى كحاله العجيب الشان اكتفى بذكره اولا قد اشرنا الى ان المعنى الثالث للمثل هو المراد هنا وذكر الاولين لتوضيح المعنى المراد ولتتميم المرام ووجه الشبه ملتئم من امور عديدة وطرفاه مركبان والوجه هو انهم لما دخلوا فى الاسلام ظاهرا كادوا ان ينتفعوا بالاسلام والدخول فى دار السلام كما ان المستوقد نارا قرب من ان ينجو عن ظلمة الليل فلما اطفئ ناره وقع فى حيرة وشدة بعد ان يكابد يجتهد فى خلاصه عن ظلمة شديدة فشبه حال المنافقين من الحيرة والشدة بما يكابد بحال من طفئت ناره بعد ايقاده فى الظلمة والحاصل هو انهم عقيب حصول مباشرة المقصود وقوة الرجاء وقعوا فى حيرة الحرمان وتيه الخيبة والخسران وهذا معنى مشترك بين الطرفين جزما وسيجئ من المصنف البيان الشافى لكن بعض المحشين لما تعرض له هنا شرحا وجرحا اشرنا الى ما هو الظاهر من كلامه الاتى * **قوله** (والذى بمعنى الذين) يعنى ان لفظة الذى يعم وضعا للمفرد وغيره وبمعونة القرينة يتعين المراد فهو هنا بمعنى الجمع بقرينة رجوع ضمير نورهم اشار اليه بقوله ان جعل مرجع الخ نظيره من وما فى الموصولات فانه يعم المفرد وغيره والتعيين من القرينة هذا ما هو الظاهر من كلامه فحينئذ كون استوقد نارا مفردا نظرا الى لفظه كما كان كذلك فى لفظة من كقوله تعالى • ومن يطع الله ورسوله فاولئك • الآية جمع اولئك نظرا الى المعنى وافرد يطع نظرا الى اللفظ وهذا كثير فى النظم الجليل جدا فكذا هنا فلو جعل مخفف الذين لاشكل افراد استوقد والجواب بانه وان كان جمعا حقيقة الا انه مفرد صورة فمجاز افراد الضمير نظرا الى صورته ضعيف اذ الاعتبار بالحقيقة والتشبث بالاحتمال الضعيف فى افصح الكلام مما يتحاشى عنه العلماء الاعلام فالاولى جعله كمن ولو قيل اقيم المفرد مقام الجمع اورد اشكال افراد استوقد ايضا لان المعتبر المعنى واللفظ ذريعة اليه واما القول بانه ان الذى له استعمالان فى كلام العرب احدهما ان يكون مفردا والآخر ان يعم المفرد وغيره كمن فى الموصولات فمع ان ثبوته غير مسلم يخالف كلام المصنف ويستوى فيه الواحد والجمع كما ان الاحتمالين الاولين يخالفه مع ان المتبادر من كلامه ان المختار عنده ان ليس له جمع كاخواتها وان كان ماذكر من الوجوه يوافق بعض كلامه كما ستعرفه واختار المصنف ان المحوج الى التوجيه هو الضمير فى نورهم لا تشبيه الجماعة بالواحد كما ذهب اليه الزمخشرى فانه جعله منشأ للتوجيه فاشار بالعدول عنه الى الاعتراض عليه بانه لا ريب فى صحة تشبيه حال الجماعة بحال الواحد وليس هنا تشبيه الذوات بالذوات حتى يتوهم الاعتراض بانه كيف مثلت الجماعة بالواحد واجيب بان الذى بمعنى الذين فكلا الطرفين جماعة وبعد بيان المراد بقوله والمعنى حالهم الخ لا وجه للسؤال المذكور واعتذاره قدس سره بان الاصل يقتضى رعاية المطابقة بين الحالين فى كونهما للواحد

٢٢ اسد ثم يأخذ الوهم فى تصويره بصورة الاسد ويخترع له ما للاسد من خواصه ثم اعرض بان الاستعارة وترشيحها من مباحث البيان فكيف قال من الصفة البديعة واجيب بوجوه الاول انه لم يقل انه من الصفة البديعية بل البديعة والمراد بها مفهوم اللغة اى الغريبة الثانى ان الاستعارة وان كانت من البيان الا ان ترشيحها ليس من البيان بل من البديع فان فيه تزيينا للكلام وهو المسمى بالتتميم فانه تابع يفيد الكلام مبالغة واليه اشار بقوله ثم يقفى باشكال وفيه نظر لان ترشيح الاستعارة انما يكون بذكر خواص المستعار منه فلا يخلو عن استعارات تخييلية اوتحقيقية فهو ايضا من البيان قطعا ولو فرضنا انه من البديع فليس فيه تزيين الكلام فان اللفظ لا يتزين به بل المعنى يظهر للمبالغة فى الاستعارة فهو من تبيين المرام لا من تزيين الكلام الثالث ان البديع يطلق على علم البيان ايضا

قوله اتبعه ما يشاكله نقل الفاضل اكمل الدين عن الشيرازى انه قال ان التعقيب بالملايم قد يكون تبعا لاستعارة الاصل لا وجه له غيره كما فى قولك رايت اسدا وافى البراثن عظيم اللبدتين لا تقصد بذلك الا زيادة تصوير للشجاع وانه اسد كامل ولا تذهب فيه الى شئ كالبراثن وشئ كاللبدة ومنه * له لبد اظفاره لم تقلم * وقد يكون مستقلا مع الملايمة كما فى قوله

* ولما رأيت النسر عز ابن داية *
* وعشش فى وكريه جاش له صدرى *

فان طر فى الرأس بمنزلة الوكرين للنسر والغراب وقيل هما الرأس واللحية كما فى الآية التى نحن فيها فانه لما استعار الشرى للاختيار وادخله فى جنس الشرى اتبعه ما يلايم الشرى من ذكر الربح والتجارة وعدم الاهتدا الى رأس المال الذى هو الفطرة التى فطر الله الناس عليها المداول عليه بقوله • وما كانوا مهتدين • زيادة تصوير لخسارهم فى تلك الصفة فان كل واحد من ذلك امر ملايم للشرى ولما ذكر بعد تمام الاستعارة بقرينتها التى هى تعلق الشرى بالضلالة صار ترشيحا للاستعارة وفيه نوع تهكم بهم

قوله ونحوه ولما رايت النسر الخ استعار النسر للشيب وابن داية وهو الغراب للشعر الاسود وذكر الوكر والتعشيش اخذ العش ترشيحا للاستعارتين وعش الطاير موضعه الذى يأخذه من دقاق العيدان وغيرها للتفريخ وهو فى افنان الشجر فاذا كان فى جدار اوجبل اونحوهما فهو وكر ومعنى عز غلب ومعنى جاش اضطرب والوكران استعارة للرأس واللحية اوللفودين وهما جانبا الرأس واستعار التعشيش للحلول والنزول فيهما ويجوز ان يراد بالوكرين وكر الشتاء ووكر الصيف شبه اسافل الرأس بوكر الشتاء واعاليها بوكر الصيف قوله ولذلك سمى شفا اى فضلا من قولك اشف بعض ولده على بعض اذا فضله عليه ويقال لهذا اشف

قوله لتلبسها بالفاعل اولمشابهتها اياه الاول اشارة الى مذهب الجمهور فى الاسناد المجازى والثانى الى رأى صاحب المفتاح فيه فقوله من حيث بيان لجهة التلبس والمشابهة معا لا المشابهة وحدها

قوله فان المقصود بها الخ بيان لارتباط هذه الجملة بما قبلها وفى الكشاف معناه ان الذى يطلبه التجار فى متصرفاتهم شيئان سلامة رأس المال والربح وهؤلاء قد اضاعوا الطلبتين معا لان رأس مالهم كان هو الهدى فلم يبق لهم مع الضلالة وحين لم يبق فى ايديهم الا الضلالة لم يوصفوا باصابة الربح وان ظفروا بما ظفروا به من الاغراض الدنياوية لان الضلالة خاسر دامر ولانه لا يقال لمن لم يسلم له رأس مال قد ربح وما كانوا مهتدين لطرق التجارة كما يكون التجار المتصرفون العالمون بما يربح فيه ويخسر قال القاشانى فى تفسيرا لآية استبدلوا بنور الفطرة وقوة الهداية التى تمكنوا من اخراجها الى الفعل ظلمة الضلالة فما حصلوا الغرض المطلوب ٢٢

اوللجماعة فان المماثلة حينئذ اقوى والتشبيه اقرب الى القبول ضعيف اذا نظر الى الحالين سواء للجماعة اوللواحد معا اوللمختلفين الايرى الى قوله تعالى • مثل الذين حملوا التورية ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا • حيث شبه منه حال الجماعة بحال المفرد وحمل الحمار على الجنس المتحقق فى ضمن الجمع عدول عن النهج القويم على انه يجوزان يشبه جماعة بواحد لجواز ان يكون صفة واحدة مشتركة بين جماعة وواحد وذلك الواحد لكونه اعرف بتلك الصفة واشهر بها جعل مشبها به والجماعة مشبهة وقد قدر فى محله ان وجه الشبه الذى هى الصفة كونها مشتركة كاف فى التشبيه *قوله (كما فى قوله تعالى وخضتم كالذى خاضوا) والتشبيه فى مجرد كون الذى بمعنى الذين والداعى الى ذلك كون الصلة جمعا فى هذه الآية (ان جعل مرجع الضمير فى نورهم) وكون الضمير الراجع اليه جمعا فيما نحن فيه ولا يضره كون صلتيهما مختلفتين مفردا وجمعا * قوله (وانما جاز ذلك) اى وضع الذى موضع الذين (و) الحال انه (ولم يجز وضع القائم موضع ٢ القائمين) مع ان جواز ذلك يقتضى جواز هذا اذ القائم لكون اللام فيه اسم موصول بمعنى الذى يتبادر جواز وضعه موضع القائمين لكون اللام فيه اسم موصول بمعنى الذين اوكانه لم يجز هذا فالظاهر انه لا يجوز ذلك * قوله (لانه) ذكر له وجوها ثلثة وحاصل الاول ان الذى (غير) ليس (مقصود بالوصف) فلا يلزم مطابقته للموصوف حتى اذا كان الموصوف جمعا لا يلزم كونه جمعا وانما وضعه ليتوسل به الى وصف المعارف بالجمل فلما لم يقصد لذاته توسعوا فيه دون غيره والى هذا التفصيل اشار بقوله (بل الجملة التى هى صلته وهو وصلة الى وصف المعرفة بها) اى بل المقصود بالوصف الجملة لكن لما لم يكن الجملة معرفة توصل بالذى الى وصف المعارف بها وانت خبير بان مقتضى هذا التوجيه عدم الادعاء بان الذى بمعنى الذين لانه اذا لم تكن مقصودا بالوصف ولم يجب المطابقة فاى حاجة الى جعل الذى بمعنى الذين و بعد جعله بمعنى الذين يحصل المطابقة فلا يكون من باب وضع المفرد موضع الجمع الا بالنسبة الى اللفظ فلا وجه لقولهم ولاشك ان الوصلة اذا كانت اخصر كان الوصل بها الى المقصود اسرع فلذا لم يجب فيه المطابقة بخلاف القائم فانه مقصود بالوصف فيجب رعاية مطابقته مع الموصوف ٣ * قوله (ولانه ليس باسم تام بل هو كالجزء منه فحقه ان لا يجمع كما لم يجمع اخواته و يستوى فيه الواحد والجمع) قيل وحاصله انه كالجزء ولا يجمع جزء الكلمة انتهى فحينئذ يرد عليه ما سبق وقال بعضهم فلاستواء الواحد والجمع يجوز وضع الذى مقام الذين انتهى فاذا استوى الواحد والجمع فيه فما معنى وضع الذى موضع الذين الايرى ان موصوفه اذا كان مفردا لا يقال وضع الذى موضع مفرد وكذا اذا كان موصوفه جمعا لا يحسن ان يقال وضع الذى موضع الذين بل يقال انه بمعنى الذين كما قاله المصنف تنبيها على عمومه قوله (وليس الذين جمعه المصحح بل ذو زيدت لزيادة المعنى) يدل على ما ذكرناه فلما لم يكن جمعا له فلا معنى للقول بانه وضع موضعه لكن لما كان الذين ذا زيادة لزيادة كان المعنى مخصصا بالجماعة ولم يطلق على المفرد والذى لما عم للواحد والجمع فاذا اريد به الجمع يقال انه بمعنى الذين تنبيها على عمومه ولا يحسن وضع موضعه الا اذا اريد به ماذكرنا (ولذلك جاء بالياء ابدا) * قوله (على اللغة الفصيحة) احتراز عن لغة هذيل فانهم يستعملونها بالواو حالة ٤ الرفع (التى عليها) اى نزل وفقها (التنزيل) اشارة الى وجه فصاحتها اواثباتها * قوله (ولكونه مستطالا بصلته) وجه ثالث للجواز المذكور ولم يقل ولانه الخ باعادة حرف ان مع اللام كما قال فى اختيه للتفنن فى البيان لتنشيط الاذهان والقول بانه نبه به على ضعفه كانه ليس علة مستقلة بل كالتتمة للاولين ليس بتام لان التعبير فى التعليل بانه لكونه كذا شايع فى المحاورات فى التعليلات المحققات ولان كونه كالتتمة للاولين واه جدا فان هذا الوجه ينادى بان الذى جمع مخفف والوجهان الاولان يفيدان انه ليس بجمع بل مفرد يفيد معنى الجمع لاستواء الواحد والجمع فيه فاذا استعمل فى معنى الجمع يكون مثل اللذين فى افادة الجمع لانه مخفف عنه ولا يبعد ان يكون وجه ضعفه ذلك من ادعاء التخفيف وقيل ان لكونه عطفا على قول انما جاز فان المراد منه بيان مجوز التخفيف ومن قوله ولكونه مستطالا (استحق التخفيف) بيان وجهه يعنى انما جاز التخفيف لعدم الاهتمام بذى العلامة اى لفظة الذى لكونه غير مقصود ولعدم الاهتمام بالعلامة وهى الياء والنون لانهما ليستا كالياء والنون فى جموع السلامة فى قوة الدلالة على الجمعية انتهى فقد حمل الوجوه الثلثة على ان الذى جمع مخفف الذين فحرف قوله فحقه ان لا يجمع الخ عن محله الى وهمه فان هذا القول مع قوله كما لم يجمع اخواتها و يستوى فيه الواحد الخ صريح قطعى على انه ليس بجمع ولو كان جمعا مخففا لما صح

٢ اشارة الى ان بعضهم ط ذهب الى ان وضع المفرد موضع الجمع جائز مطلقا كما فى قوله • يخرجكم طفلا • الاية اى اطفالا ومنعه الجمهور واولوا ما ورد منه وعن هذا قال المصنف لا يصح وضع القائم موضع القائمين الى آخره منه

ط ابو على وحكى عن ابن كيسان منه

٣ الايرى ان الجملة لما كانت مقصودة بالوصف روعى فيها مطابقة ضميرها لموصوفها افرادا وجمعا وتذكيرا وتأنيثا لتعذر رعاية المطابقة فى نفس الجملة منه

٤ كما فى قوله • نحن اللذون صبحوا الصباحا • منه

٢٢ من التجارة واضاعوا رأس مالهم فان مطلوب التجار حفظ رأس المال والزيادة عليه وهولاء اضاعوا الطلبتين وقال فى تأويلها الهدى ههنا النور الثانى فى قوله تعالى • نور على نور • وهو النور الفطرى الازلى المراد بقول المحققين الاستعداد من فيضه الاقدس والضلالة ظلمة النشاة الحاجبة له بسلوك طريق المطالب الطبيعية الفاسدة والمقاصد الهيولانية الفاسقة بهوى النفس وتتبع خطوات الشيطان والربح هو النور الازلى المقدس الكمالى المكتسب بالتوجه الى الحق والاتصال بعالم القدس والانقطاع والتبتل الى الله من الغير والتبرى بحوله وقوته من كل حول وقوة حتى يخلص روح المشاهدة من اعباء المكابدة بطلوع الوجه الباقى واحراق سبحاته كل ما فى بقعة الامكان من الرسم الفانى وخسرانهم باضاعة الامرين هو الحجاب الكلى عن الحق بالرين كما قال تعالى • كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون •

قوله لما جاء بحقيقة حالهم عقبها الى آخره و يعنى ان قوله تعالى • ومن الناس من يقول آمنا بالله • الى هنا جار مجرى الصفات الكاشفة عن حقيقة المنافقين عقبها بضرب المثل زيادة فى الكشف وتتميما للبيان فان المعقول الصرف لا يساعد الوهم العقل فى ادراكه بل ينازعه حتى يحجبه عن العقل فاذا ضرب المثل برز فى معرض المحسوسات فيساعد الوهم العقل فى ادراكه لان شان الوهم فى ادراك المعانى من المحسوسات والمحاكات ولذلك شاعت الامثال

قوله واقمع للخصم الالد اى اقطع لحجة الخصم الذى هو شديد الخصومة يقال رجل الداى بين اللدد وهو شدة الخصومة وفى الكشاف وفيه تبكيت للخصم الالد وقمع لسورة الجامح الآبى لان ابراز حاله فى صورة المثل اردع من مجرد تقرير الحجة عليه كما فى قصة الخصماء مع داود عليه السلام

قوله ثم للقول السائر معنى ثم للتراخى الزمانى اى ثم نقل من هذا المعنى الاصيل اى القول الدائر بين الناس له مورد ومضرب اما المورد فهو الصورة التى ورد فيها ذلك القول والمضرب هو الصورة التى شبهت بها كقولهم فى الصيف ضيعت اللبن مورده ان امرأة كانت تحت رجل وكان ذلك الرجل شيخا فابغضته فطلقها ثم تزوجها فتى واجدبت فبعثت الى زوجها الاول تطلب منه حلوبة فقال فى الصيف ضيعت اللبن فذهب مثلا ومضربه حال من يطلب شيئا فوته على نفسه فى وقته **قوله** ولا يضرب الا ما فيه غرابة قال الميدانى عن النظام يجتمع فى المثل اربعة لا تجتمع فى غيره من الكلام ايجاز اللفظ واصابة المعنى وحسن التشبيه وجودة الكناية فهو نهاية البلاغة قال الطيبى اما الايجاز فكقوله • رب رمية من غير رام • فان معناه رب رمية مصيبة من رام مخطئ • واما اصابة المعنى فكما فى قوله صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحرا اذ المعنى ان بعض البيان يعمل عمل السحر لحدة عمله فى سامعه وسرعة قبول القلب واما حسن التشبيه فان يكون مورد المثل مما له صلاحية التمثل به لحسن موقعه وندرته كما فى الحديث المذكور فانه يضرب فى استحسان المنطق وايراد الحجة البالغة واما وجود الكناية وهى اخذ الزبدة والخلاصة ٢٢ (اطلاقه)

٢ لكثرة استعماله هذا مصرح به فى كلام الزمخشرى فى المفصل وسيجئ نقله منه (٩ غنى زاده) ٣ كما صرح به منلا خسرو منه ٤ والحاصل ان تخريج هذا المقام وتحرير ذلك المرام من قوله والذى بمعنى الذين الى هنا فيه اختلاف للمحشيين والظاهر من كلامه ما بيناه كما لا يخفى على المنصف الذكى منه

اطلاقه على الواحد الا بتكلف وهذا مع وضوحه ذهب بعض ارباب الحواشى ايضا الى ان مراد المصنف فى الوجوه الثلثة انه جمع مخفف تبعا للعلامة التفتازانى حيث حمل عبارة الكشاف على ان الذى بمعنى الذين بطريق الحذف والتخفيف وذهلوا عن قوله فحقه ان لا يجمع لاسيما قوله و يستوى فيه الواحد كما مر بيانه بل نقول ان هذا الوجه يرجع الى الوجهين الاولين فى المآل فان معناه استحق مادة الذى التخفيف بترك النون الذى فى الذين لكثرة استعماله ٢ فى الواحد والجمع بخلاف الذين فانه قليل الاستعمال بالنسبة اليه لكونه مختصا بالجماعة ولذا لا يرام فيه (التخفيف) بترك النون قوله استحق التخفيف لا تصريح فيه انه فى الاصل جمع فخفف بحذف نونه فصار الذى بل ذكره مطلقا اشارة الى ماذكرنا ولو لم يكن مراده ماذكرنا اورد عليه ان هذا التعليل يقتضى ان لا يوجد فى كلام الفصحاء الذين اصلا لكونه مستطالا بصلته فتدبر وكن على بصيرة واستعمال الشيخين مستطالا يشعر بانه متعد وقال شراح المفصل استطاله عده طويلا والمشهور ان استطال وطال لازم وفى القاموس طال طولا بالضم كاستطال فهو طويل انتهى لكن الزمخشرى من ائمة اللغة * قوله (ولذلك) اى ولاستحقاقه التخفيف (بولغ فيه) اى فى التخفيف ونائب الفاعل لبولغ لفظة فيه (فحذف ياؤه ثم حذف كسرته) ٩ قيل قال العلامة فى المفصل ولاستطالتهم اياه بصلته مع كثرة الاستعمال خففوه من غير وجه الذ بحذف الياء ثم الذ بحذف الحركة ثم حذفوه رأسا واجتزؤا عنه بالحرف الملتبس به وهو لام التعريف ومن لم يفهم المرام حمل اللام على اللام التى من نفس الكلمة فاخذ يعترض بانه لو كان الامر كذلك لكان اللام فيه مشددا فيقال اللقائم لا القائم انتهى وهذا لا يلايم قول المصنف (ثم اقتصر على اللام فى اسماء الفاعلين والمفعولين) فانه صريح فى ان هذه اللام هى بعينها اللام التى تعد من الموصولات الا انها حينئذ اسم لا حرف لكونها بمنزلة الذى لكونه تخفيفا كذا نقل عنه قدس سره ونسبه الى ماذكر فى المفصل وما ذكره القيل شرح لا يطابق المشروح فالصواب فى الجواب ان حذف اللام الاخرى بعد ٣ حذف ذاله نعم هذا مخالف لما اختاره جمهور النحاة من ان اللام المعدودة فى الموصولات ليست منقوصة ومخففة من الذى بل هى اسم برأسها الا انها لما شابهت حرف التعريف فى الصورة التزم ان يكون مدخولها اسما مسبوكا من الجملة الفعلية فهى اسم فى صورة الحرف وصلتها فعل فى صورة الاسم فلذا كان اعرابها ظاهرا فى صلتها لا مقدرا فى محلها ولقد اغرب من حمل كلام المصنف على ما اختاره الجمهور لكن الاعتراض على ماذكر فى المفصل بانه مخالف لما اختاره الجمهور ليس بشئ اذ الزمخشرى غير مقلد لهم فى اشياء كثيرة وهذا من جملة تلك الاشياء على ان هذا نزاع لا طائل تحته فانه ذهب الى اسمية نحو القائم كالجمهور والتفصيل المذكور جار فيه ايضا * قوله (اوقصد به جنس المستوقدين) معطوف على قوله بمعنى الذين فاذا قصد به جنس المستوقدين فلا يختص بالواحد حتى يلزم رجوع ضمير الجمع الى الواحد اذ الجنس لاحتماله القليل والكثير يصح ان يرجع اليه ضمير الجمع مرادا به الكثير وان يرجع اليه ضمير الواحد قيل اقول قد صرح الفاضل الاسترابادى بان الذى لو كان فى الآية بمعنى الذين لم يجز افراد العائد اليه وجزم بانه مفرد وصف به مقدر مفرد اللفظ مجموع المعنى وهو الجمع اوالفوج اونحوهما فالوجه ح ان يقتصر على قوله اوقصد به جنس الخ انتهى وهذا صريح فى ان مراد المصنف بقوله اوقصد به الخ ان المضاف مقدر فذلك المقدر اما الجنس وهو بمعنى الجمع الذى جزم الفاضل الاسترابادى بان المقدر هو الجمع (اوالفوج الذى استوقد) والمصنف عبر بالجنس ومؤداهما واحد فمرجع الضمير فى كلتا العبارتين الموصوف بالذى لكن ذلك القائل بعد ما نقل كلام ذلك الفاضل وفرع عليه فالوجه ان يقتصر الخ قال والفرق بين العبارتين ان مرجع الضميرين على الاولى نفس الذى وعلى الثانية الموصوف بالذى وتبعه بعض المحشيين لكن الظاهر ان مرجع الضميرين المضاف المقدر الموصوف بالذى فى الاولى كما ذكرناه لسلامته عن التكلف الذى ارتكبه هنا وقال مرجع الضميرين نفس الذى لكن باعتبار كونه بمعنى جنس المستوقدين فالمضاف لما كان عبارة عن المضاف اليه افرد ضمير استوقد بملاحظة الجنس وجمع ضمير بنورهم بملاحظة جمعية المستوقدين انتهى فانظر كيف اعترف بان المضاف مقدر وهو الجنس فى العبارة الاولى كما فى الثانية ثم ادعى ان مرجع الضميرين نفس الذى ثم ذهب الى ما تكلفه وبعد اعتبار المقدر مفرد اللفظ مجموع المعنى فما المانع من ارجاع الضميرين اليه كما صرح به الفاضل المذكور وبما ذكرنا ايضا ظهر الفرق بين كون الذى بمعنى الذين ٤ وبين اعتبار المضاف المقدر لان الوجه الاول بناء على كون الذى اسم جنس

٢٢ عنه فينبغى ان يكون صحيحا مشروطا فيه ما شرط فى وجه التشبيه كما فى قولهم رب رمية من غير رام فانه كالعلم لكل من اصاب فى شئ ولم يكن اهلا له والغرابة اما ان تكون بحسب المعنى او بحسب اللفظ اما الاول فان يرى فيه اثر التناقض اوالتنافى ظاهرا مثال الاول وهو اثر التناقض فى غير المثل قوله تعالى • وما رميت اذ رميت • اثبت الرمية لرسول الله صلى الله عليه وسلم لان صورتها وجدت منه عليه الصلاة والسلام ونفاها الا ان اثرها فعل الله تعالى فكان الله تعالى هو فاعل الرمية على الحقيقة دون النبى عليه الصلاه والسلام وقوله تعالى • ولكم فى القصاص حيوة قال صاحب الكشاف لما فيه من الغرابة وهو ان القصاص قتل وتفوية للحيوة وقد جعل ظرفا ومكانا للحيوة وفى المثل قول الحكم بن عبد يغوث رب رمية من غير رام اثبت الرمى ونفى الرامى ومثال الثانى وهو اثر التنافى ما روى فى الحديث ان من البيان لسحرا حكم بان بعض البيان سحر والمشبه مباح مندوب والمشبه به حرام محظور واما الثانى فاما ان تحصل فيه الفاظ نادرة لا تستعملها العامة نحو قول الحباب بن المنذر انا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب يضرب فى الجرب الذى يسعى برأيه وعقله الجذيل تصغير الجذل المحكك الذى يحتك به الابل الجربى وهو عود ينصب فى مبارك الابل لتحتك به والعذيق تصغير العذق بفتح العين النخلة والمرجب المعظم من النخل الذى جعل له دعامة بان يبنى حوله من الحجارة من الترجيب وهو التعظيم وذلك اذا كانت النخلة كريمة اوان يكون فيه حذف واضمار كما فى قوله رب رمية من غير رام اومراعاة للمشاكلة نحو كما تدين تدان اى كما تفعل تجازى به فسمى الابتداء جزاء الى غير ذلك

قوله ولذلك حافظوا عليه من التغير الظاهر ان معناه ولاجل اشتراط الغرابة فى الامثال حافظوا عليها من وقوع التغير فيها اذ لو لم يحافظ عن التغير فربما فات فى التركيب المغير اليه الدلالة على معنى الغرابة والاظهر ان المحافظة على الامثال وعدم جواز طرو التغير لها انما هى لاجل ان المثل استعارة فيجب ان يكون عين اللفظ الدال على المشبه على ما قاله صاحب المفتاح فى وجه عدم تغير الفاظ امثال قال الفاضل اكمل الدين حوفظ عليه لانه صار بسبب الغرابة واشتهاره كالعلم لتلك الحال العجيبة الشان والاعلام لا تتغير

قوله ثم استعير لكل حال الخ لما ذكر ان المثل بمعنى النظير ثم قيل للقول السائر وهذان المعنيان لا يصلحان ان يكونا مرادين ههنا وجب ان يحمل لفظ المثل ههنا على الاستعارة لان حقيقة المثل على القول السائر المستلزم للغرابة كما ذكر والحال اوالصفة اوالقصة اذا كان لها شان وفيها غرابة استلزمتها ايضا فشبهت تلك الحال اوالصفة اوالقصة لاتصافها بالغرابة بالمثل فترك المشبه وذكر المشبه به فكانت استعارة تصريحية كاستعارة الاسد للمقدام **قوله** مثل الجنة الآية اى وفيما قصصنا عليك من العجايب قصة الجنة العجيبة ثم اخذ فى بيان عجايبها بقوله تجرى الخ **قوله** ولله المثل الاعلى اى الوصف الذى له شان من العظمة والجلالة وقوله مثلهم فى التورية اى صفتهم وشانهم المتعجب منه **قوله** والذى بمعنى الذين توجيه لتمثيل الجماعة بالواحد وهذا وان كان تمثيل حال بحال وهو صحيح جائز مطلقا كما فى قوله تعالى • مثل الذين حملوا التورية ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا • فانه تمثيل لحال الجماعة بحال الواحد ولقوله تعالى ينظرون اليك نظر المغشى عليه فانه تشبيه لنظر الجماعة بنظر الواحد لكن كمال البلاغة يقتضى رعاية المطابقة بين الحالين فى ٢٢

يتناول الواحد كما شهد عليه تنظيره بما ومن وكونه جمعا مخففا ضعيف كما عرفته بمؤيدات فتفطن والله تعالى هو الموفق ❊ قوله (والاستيقاد طلب الوقود والسعى فى تحصيله) بالضم باعتبار اصله فان سين الاستفعال للطلب لكن المراد به المبالغة فى فعل الوقود فان الفعل بعد الطلب اومع الطلب يكون متقنا مستحكما كما قيل فى قوله تعالى • واستغشوا ثيابهم • قال المصنف اى تغطوا بها ثم قال والتعبير بصيغة الطلب للمبالغة والمعنى هنا مثلهم كمثل الذى اوقد نارا لكن عبر بصيغة الطلب للمبالغة كما عرفت ولاشارته فيما سيجئ الى ذلك حيث قال فيه من طفئت ناره بعد ايقاده فى ظلمة الخ سكت عن تلك الاشارة واكتفى باصل معناه مع الرمز الى المراد منه وانما قلنا الوقود بضم الواو لانه مصدر واما بفتحها فما يوقد به قال • وقودها الناس والحجارة • الآية ❊ قوله (وهو سطوع النار وارتفاع لهبها) اى الوقود فح يكون فى المستوقد تجريدا بان يراد بالاستيقاد طلب الوقود بمعنى مطلق السطوع والاشتعال لاسطوع النار اويكون نارا تأكيدا وترك تعريف النار بانها جوهر لطيف مضئ حار محرق كما فى الكشاف اما اولا فلان النار بديهية التصور غير محتاجة الى التعريف واما ثانيا فلانه تعريف بالاخفى لان كثيرا من الناس لايعرف معنى الجوهر مع معرفتهم النار بالحس ٢ واما ثالثا فلانه لايتناول النار الاصلية التى تحت الفلك لانها شفافة لالون لها والضوء ملون فانه مرئى اللهم الا ان يقال الكلام فى النار التى فيمابيننا ووضع اللفظ له بحسب اللغة على ان النار التى تحت الفلك مذهب الفلاسفة ومن تبعهم من المتفلسفة فلانقض بها واما الاعتراض بان الاضاءة لاتعتبر فى حقيقتها وكذا الاحراق فى غاية من السخافة اذ عدم الاحراق لمانع كنار الخليل عليه السلام لايضر كون الاحراق من اخص اوصافه وكذا الاضاءة معتبرة فيها وان كان اعم منها والمناقشة فيه مصادمة للبديهة والقول بان الاشكال بالنسبة الى ماتحت الفلك ضعيف لما عرفت من انها لاثبوت لها فى الشرع وان سلم ثبوتها فلايمكن جمعهما فى تعريف واحد الابتكلف ولذا قيل فى تعريفها النار استقص فوق الاستقصات ولم يتعرض عليه بانه غير متناول للنار التى فيما بيننا وكذا التعريف المذكور هنا مخصوص بالنار التى لها لون ووضع اللفظ لها فى اللغة فلاوجه للاشكال بالنار التى تحت الفلك لو قلنا بثبوته ❊ قوله (واشتقاق النار من نار ينور نورا اذا نفر لان فيها حركة واضطرابا) اى اخذه لايخفى ان الاشتقاق لايختص بالمشتق بل يجرى فى الجوامد وهو مراد المصنف وهو الاخذ من اصل بنوع من التصرف فيه فالاشتقاق هنا يرادف الاخذ مطلقا لان فيها ٣ حركة الخ بيان المناسبة بين المأخوذ والمأخوذ منه المصححة للاخذ واما اشتقاق النور فينبغى ان يكون من النار لا العكس بناء على المناسبة اللغوية فان الحركة والاضطراب يوجد ان فى النار اولا وبالذات وفى نورها ثانيا بالعرض اذ النور الجوهر المضئ والنار كذلك غير ان ضوءها مكدر مغمور بالدخان فاذا صارت مهذبة مصفاة كانت محضا نور فهما متحدان هنا بالذات ومختلفان بالاعتبار فكانت النار اصلا بالنسبة الى النور الذى هو ضوءها وقيل وانما لم يحكم باشتقاق النور من النار كما فى الكشاف اذ الظاهر اشتقاق كل منهما من المصدر وماقاله الاكمل من ان المراد من الاشتقاق الاشتقاق الكبير والمعتبر فيه مجرد التناسب فى اللفظ والمعنى وهو لايستلزم التقدم والتأخر فهو ان تم يصح ان يقال ان النار مشتقة من النور كعكسه كما ذهب اليه البعض وقال القطب النار مشتملة على النور وزيادة فكيف يكون النور مشتقا منها بل الواجب ان يكون الامر بالعكس وجوابه مامر من ان الحركة توجد فى النار اولا الخ فهو متفرع عليها فينبغى ان يكون النور مشتقا منها واما قوله النار مشتملة على النور الخ فضعيف لان المراد بالاشتقاق هنا الاخذ الذى يجرى فى الجوامد كما عرفت ولايشترط فيه ان يكون المشتق امرا مشتملا على المشتق منه مع زيادة على ان الكوفيين اختاروا كون المشتق منه فعلا والمصدر مشتقا مع ان المشتق منه مشتمل على المشتق مع زيادة وهذا عكس ما ادعاه ٢٢ ❊ قوله (اى النار ما حول المستوقد ان جعلتها متعدية والا امكن ان تكون مسندة الى ما) الضمير راجع الى الاضاءة المدلول عليها باضاءت تضمنا والمعنى ان فاعل اضاءت النار مفعوله ٤ ماحوله ان جعل اضاء متعديا ولرجحانه قدمه ثم اشار الى كون اضاء لازما فح يكون ماحوله فاعله فح تأنيث اضاء لان فاعله عبارة عن المتعدد اذ قد عرفت ان كلمة مايستوى فيه الواحد والجمع واضاء من الافعال التى تستعمل متعدية تارة ولازمة اخرى مع انه من باب الافعال كاظلم وابان بناء على ان همزة الافعال اما للتعدية اوللصيرورة لكن جعله لازما لاحتياجه الى التكلف زيفه وعبر بامكن فعلى الاول لفظة ما موصولة كما اختاره المصنف اوموصوفة والظرف المستقر صلته اوصفته وعلى

٢ وفى شرح المواقف الايرى الى ماذكره المحققون من ان المحسوسات لايجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذلايمكن ان تعرف الا باضافات واعتبارات لازمة لها لايفيد شئ منها معرفة حقايقها مثل مايفيده الاحساسات بجزئياتها فالمقصود ذكر خواصها وآثارها فى بيان حقايقها مزيد تمييز لها عما عداها لاتصور ماهيتها انتهى فاتضح ماذكرنا من ان كثيرا منها لا يعرف معنى الجوهر مد

٣ كما فى النافر وهو الخارج عن مكانه مد

٤ وفى نسخة اى النار حول المستوقد فيكون حول حينئذ مفعولا به وهو لازم الظرفية كما نقل عن التسهيل والمعتمد عليها هى النسخة التى ذكرت مد

٢٢ كونهما للواحد والجماعة ولذلك تعرض لوجه وقوع صورة الواحد فيما اضيف اليه الحال الممثل بها وهو لفظ الذى فسقط بهذا اعتراض القطب على عبارة صاحب الكشاف قال فان قلت كيف مثلت الجماعة بالواحد وقال القطب لاتوجيه لهذا السؤال لانه فسر المثل بالحال العجيبة وصرح بان معنى الآية ان حالهم العجيبة كحال الذى استوقد نارا والتمثيل ليس الاتمثيل حال الجماعة بحال الواحد لاتمثيل الجماعة بالواحد قال القطب فان قلت لما مثلت حال الجماعة بحال الواحد قد مثلت الجماعة بالواحد فنقول اما ان يستلزم تمثيل الحال بالحال تمثيل الجماعة بالواحد اولا فان استلزم لم يتوجه الجواب الاخير وهو قوله على المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد انما شبهت قصتهم بقصة المستوقد وان لم يستلزم لم يتوجه السؤال قطعا وقال الفاضل اكمل الدين فى جوابه ان حال الجماعة ان كانت واحدة فتمثيلها بحال الواحد لايستلزم تمثيل الجماعة بالواحد وهو توجيه الجواب الاخير وان كانت متعددة استلزم تمثيلها بحال الواحد تشبيه الجماعة بالواحد ويوهم ذلك توجيه السؤال وتلخيص التوجيه انه وضع الذى موضع الذين كقوله تعالى • والذى جاء بالصدق وصدق به اولئك هم المتقون • وكقوله وان الذى حانت بفلج دماؤهم • واما الاستشهاد بقوله وخضتم كالذى خاضوا فانما يتم لوكان ضمير الفاعل فى خاضوا عبارة عن الذى ويكون المعنى وخضتم مشبهين بالذين خاضوا اوخضتم خوضا مثل خوض الذين خاضوا واما ان كان الضمير الراجع الى الذى محذوفا والتقدير وخضتم خوضا مثل الخوض الذى خاضوه فتوحيد الذى على القياس فان قيل لووضع الذى موضع الذين لقيل استوقدوا كما الذى خاضوا اجيب بان الذى لفظه مفرد وان كان فى المعنى جمعا فتوحيد الضمير انما هو بالنظر الى افراد اللفظ

قوله ان جعل مرجع الضمير فى بنورهم اى جعل الذى بمعنى الذين انما يحتاج اليه ان جعل الذى مرجع ضمير الجمع فى ذهب الله بنورهم لانه هو الذى الجأ الى هذا التوجيه واما اذا جعل مرجع الضمير المنافقين فلا وتلخيصه ان هذا التوجيه انما يحتاج اليه لوجعل جواب لما ذهب الله بنورهم اذ ح يتعين رجوع المنافقين فى بنورهم الى الذى دون المنافقين ورجوع ضمير الجمع الى المفرد يستدعى تأويلا واما اذا كان جواب لما محذوفا تقديره خمدت ناره وجملة ذهب الله بنورهم استينافا مبينا لوجه تشبيه حال المنافقين بحال من استوقد نارا ثم انطفأت ناره يكون ضمير الجمع فيما اضيف اليه النور للمنافقين فح لايحتاج الى جعل الذى بمعنى الذين بجواز تمثيل حال الجماعة بحال الواحد من غير تأويل كما فى قوله تعالى • مثل الذين حملوا التورية الآية وفى جعل موجب وضع الذى موضع الذين رجوع الضمير الجمع فى بنورهم الى الذى دون امتناع تمثيل الجماعة بالواحد بحسب الظاهر ايماء الى رد كلام الكشاف فى جعل الموجب امتناع ذلك من حيث الظاهر قوله والذى بمعنى الذين اى على الحذف والتخفيف ٢٢

(الثانى)

الثانى يحتمل ان يكون ما فاعل اضاء وحوله ظرف مستقر صلة ما وتأنيث فعل حينئذ لما ذكره اوفاعله النار كما فى الوجه الاول (والتأنيث لان ماحوله اشياء واما كن او الى ضمير النار وما موصولة فى معنى الامكنة نصب على الظرف اومزيدة وحوله ظرف) فى بابه وماظرف منصوب محلا لكونه عبارة عن الامكنة والاعتبار للمعانى فهو ظرف معنى او مزيدة اى لفظة ما حينئذ اما ظرف اومزيدة فاذا كانت مزيدة يكون حوله ظرف لغو لاضاءت واذا كانت كلمة ما ظرفا لاضاءت يكون حوله ظرفا مستقرا فحينئذ يلزم ان يكون للمكان مكان لكن لابأس فى ان يكون الكل ٢ ظرفا لجزئه اذ الحول عبارة عن فضاء سواء كان مضيئا اولا والامكنة التى تراد بما ما هو مضئ منها والحاصل ان ههنا وجوه اربعة فما على الاول مفعول به وهو الراجح وعلى الثانى فاعل وعلى الثالث مفعول فيه وعلى الرابع زائدة لتحسين اللفظ وههنا احتمال خامس وهو ان يكون ما موصوفة والظرف صفتها كذا قيل ولايخفى انه فى المآل يرجع الى كون ما موصولة والظرف صلتها لكن ههنا احتمال آخر وهو كون حوله بدلا من ما على الظرفية بل هذا اولى لسلامته عن لزوم ان يكون للمكان مكان وعن اعتذاره بانه لابأس فى ان يكون الكل ظرفا لجزئه فان فى هذا الاعتذار نوع خفاء واورد على الظرفية بانه لابد من اظهار فى لانهم انما جوزوا حذفها من لفظ المكان حملا له على الظروف المكانية المبهمة لكثرة استعماله ولا كثرة فى الموصول المعبر به عن المكان فالجواب ان ما الموصولة او الموصوفة اذا جعلت ظرفا فالمراد الامكنة التى تحيط بالمستوقد وهى جهاته الست مماينصب على الظرفية قياسا مطردا فكذا ماعبر به عنها وهو المراد بالامكنة اختصارا لا المكان وحده وهذا اللفظ هو الذى اوقعهم فيما وقعوا فيه وهذا معنى قوله فى الكشاف وفيه وجه آخر وهو ان يستتر فى الفعل ضمير النار ويجعل اشراق ضوء النار حوله بمنزلة اشراق النار نفسها على ان ما مزيدة اوموصولة فى معنى الامكنة كذا قيل وقد تقرر فى محله ان كون الشئ بمنزلة شئ آخر وبمعناه لايستلزم ان يكون فى حكمه فى كل شئ الايرى ان الفعل المصدر بان مأوول بالمصدر مع جواز تقديم معمول ذلك الفعل عليه دون المصدر وله نظائر كثيرة والمعترض اشار الى الفرق بينهما بقوله لكثرة المكان دون استعمال ما المعبر به عن المكان وماذكرناه هو الذى اوقعهم فيما وقعوا فيه لا مازعمه المجيب فالاولى ان يقال ان هذا من قبيل عسل الطريق الثعلب اذ العلامة حمل قوله فى الاعراف لاقعدن لهم صراطك المستقيم على هذا المثال ورضى به المصنف وحمله عليه ايضا فلولا اطلاعه على وقوع مثله فى كلام العرب لم يحمل عليه النظم الجليل كيف لا وقد صرحوا بان استعماله مثل روايته فاظنك بما اختاره فى النظم ولعل لهذا التكلف قدم احتمال كون ما مزيدة فان فى جعلها موصولة تكلفا وارتكاب خلاف المشهور كما عرفته فحينئذ عدول المصنف عن مسلك الكشاف حيث اخر احتمال الزيادة ليس بمناسب ❊ قوله (وتأليف الحول) اى تأويل حروف حول (للدوران) ومنه حال الشئ واستحال اى تغير وحال الانسان هى عوارضه التى تتغير والحوالة وهى اسم من احال عليه بدينه وحول الشئ جانبه الذى يمكن ان يحول اليه والحول بمعنى القوة التى مبدأ التغير والحاصل انه لواستقريت الالفاظ وجدت كلما فاؤه حاء وعينه واو ولامه لام دالا على معنى الدوران والطواف ولهذا قال (وقيل للعام) اى السنة (حول لانه يدور) ولما لم يشترط الاطراد فى وجه التسمية فلا اشكال بان الشهر بل اليوم ايضا يدور ولم يسم بالحول والعام فى تقدير فعل بفتحتين ولذا جمع على افعال كسبب واسباب ونقل عن الجوالقى انه قال عوام الناس لايفرقون بين العام والسنة فيقولون لاى وقت من السنة الى مثله عام وهو غلط والصواب ماقاله ثعلب من ان السنة من اى يوم عددته الى مثله والعام لايكون الاشتاء وصيفا وعلى هذا فالعام اخص من السنة وكل عام سنة وليس كل سنة عاما فاذا عددت من يوم الى مثله فهو سنة وقد يكون فى نصف الصيف ونصف الشتاء والعام لايكون الاصيفا وشتاء متواليين كذا نقل عن المصباح المنير والظاهر ان هذا الفرق عند بعض اهل اللغة كما فهم من قوله والصواب الخ لكن لم يبين وجه الصواب ومثل هذا بناء على وضع اللفظ فان وقع وضع السنة والعام على ماقاله ثعلب باتفاق اهل اللغة فاعتراض الجوالقى وارد ودون اثباته خرط القتاد وان كان الوضع المذكور عند بعض اصحاب اللغة فلاوجه لذلك الاعتراض على ان هذا الفرق فى احكام الشرع غير مسلم ٢٢ ❊ قوله (جواب لما) والاضاءة المذكورة سبب لذهابه تعالى بنورهم فانها لولم تتحقق الاضاءة لم يوجد الاذهاب المذكور والسببية فى الجملة ٣ كافية فى ذلك ولايضره ان يكون له سبب آخر كريح اومطر كما سيجئ ولما ظرف بمعنى اذ يستعمل استعمال الشرط

٢ وجواز كون الكل ظرفا لجزئه مما لاكلام فيه وانما الاشكال فى كونه حقيقة اومجازا والتفصيل فى المواقف فى بحث الجوهر مد

٣ قال المطول واما قوله تعالى • قل للذين آمنوا يقيموا الصلوة • الآية فلان الشرط لايشترط فيه ان يكون علة تامة لحصول الجزاء بل يكفى فى ذلك توقف الجزاء عليه وان كان متوقفا على شئ آخر ولاريب فى ان الذهاب المذكور يتوقف على الاضاءة مد

٢٢ فصح به مقابلة قوله اوقصد به جنس المستوقدين له عطفا فان ذلك لاعلى الحذف

قوله وانما جاز ذلك اى وانما جاز جعل الذى بمعنى الذين والحال انه لم يجز وضع القائم مقام القائمين لان الذى ليس مقصودا بالوصف لدلالته على ذات مبهمة خالية عن معنى الحدث القابل لان يوصف به بل المقصود بالوصف هو مضمون جملة وقعت صلة له ومجيئه انما هو لضرورة وصف المعرفة بالنكرة التى هى تلك الجملة لان الجمل نكرات ولما لم يكن هو بنفسه قابلا لان يوصف به والمطابقة للموصوفات انما تجب فيما بين الاوصاف وموصوفاتها لافيما بينها وبين ما هو وسيلة الى الوصف لم يراع فيه ههنا الوفاق لما اريد به على انه لما كان هو آلة الوصف لاالوصف كان احق بالتخفيف فان الآلة كلما كانت اخف كانت احسن فجوز فى ضميره الافراد تارة فقيل استوقد نظرا الى صورة التوحيد فيه والجمع اخرى فقيل بنورهم نظرا الى المعنى فاندفع به ماقيل انه لوكان المراد به الذين لوجب ان يقال استوقدوا كما قيل خاضوا لامتناع ان يقال الذين استوقد كما امتنع ان يقال المسلمون جاء وفيه نظر سيأتى وجهه

قوله ولانه ليس باسم تام اى ليس بتام فى افادة المعنى بدون مقارنته الصلة فانه لشدة احتياجه فى الافادة الى الصلة لم يقع فى كلام قط مجردا عن الصلة فكان كالجزء من الاسم التام جعل مجموع الموصول مع صلته بمنزلة اسم تام ومجرد الموصول بمنزلة جزئه فاوجب هذا مع ماقبله من التعليل الاول ان لايجمع ولذا فرع عليه

قوله فحقه اذ لايجمع بالفاء تفريع المسبب على السبب ولما حكم عليه بانه لايجمع ورد عليه انه يستعمل الذين بالياء والنون فى مقام الجمع كمسلمين فدفعه بقوله وليس الذين جمعه الخ ولما كان مبنى هذا الوجه على الحذف والتخفيف بين وجه ترجيح الحذف على الاثبات بقوله ولكونه مستطالا بصلته استحق التخفيف

قوله ولذلك بولغ فيه اى ولاستحقاقه بالتخفيف بولغ فيه بكثرة الحذف حيث حذفت ياؤه ثم كسرته ثم الدال فى الصفات المشتقة من اسم الفاعل والمفعول فان اللام فيهما بمعنى الذى بل هو لام الذى قد بقى حذفا بعد حذف والتغيير يورث التغيير قال الفاضل اكمل الدين فيه نظر لان ماذكره من الحذف لم يلزم به التباس فى المعنى لاستعماله مفردا فى موضع الافراد وجمعا فى موضع الجمع ولاخروج عن الاصل بخلاف مانحن فيه للزوم الالتباس ولهذا يحتاج الى هذه التكلفات فى الجواب والخروج عن الاصل وهو استعمال المفرد فى موضع المفرد والجمع فى موضع الجمع واعترض على هذا الوجه بان الذى على هذا التقدير جمع وهو يستلزم ان يرجع اليه ضمير الجمع كما فى قوله تعالى • كالذى خاضوا • فبين معنى الجمع وافراد الضمير تناف واحد المتنافيين وهو افراد الضمير ثابت فينتفى الآخر واجيب بان افراده نظر الى لفظ الذى وهو مفرد فلاتنافى اذا اقول لانسلم ان لفظ الذى ههنا على هذا التقدير مفرد لانه مخفف من الذين والحرف المحذوف ٢٢

يليه فعل ماض لفظا اومعنى ومن هذا قال سيبويه لماالوقوع امر اوقوع غيره ۲ وانما يكون مثل لواى مثله فى المضى واحتماله فى عدم العمل اوفى عدم الظرفية ضعيف واضافته الى الجملة رجحت القول بالظرفية قال ابن مالك انه بمعنى اذ واستحسنه ابن هشام بانه يختص بالماضى * قوله (والضمير للذى) قوله (وجمعه) استيناف وتقريره واضح (للحمل على المعنى) لان المقصود هو الجنس المحتمل للقليل والكثير وهذا التوجيه ناظر الى الوجه الاول وهو كون الذى بمعنى الذين واشار الى رجحانه باكتفائه هنا وتقديمه هناك وفيه اشارة الى ماذكرناه فى بيان الوجه الاول من ان مراده بوضع الذى موضع الذين ان الذى كما ومن جنسه لانه مخفف الذين كما وضحناه هناك ولم يشر الى تقدير المضاف هنا لانه تكلف مستغنى عنه وانما تعرض لهذا مع انه علم مماذكره لانه مذكور استطرادا لبيان معنى الذى وهنا مذكور صريحا لبيان معنى بنورهم فلا تكرار لكن فيه شائبة الدور اذ كون الذى بمعنى الذين بسبب كون ضمير نورهم جمعا واذا كان كون الضمير جمعا بسبب كون الذى بمعنى الذين يلزم الدور والجواب ان يحمل احدهما على اللمى والآخر على الانى وبهذه الملاحظة تندفع شائبة التكرار ايضا * قوله (وعلى هذا) اى على كونه جواب لما (انما قال بنورهم ولم يقل بنارهم) واما على كونه استينافا فلاحاجة الى النكتة المذكورة (لانه) اى النور الحاصل من النار هو (المراد من ايقادها) وفى هذا الحصر نظر ظاهر اذ المقصود الطبخ ٤ فى عموم الاوقات والاصطلاء فى وقت البرودة والنور والاستيضاء فى وقت الظلمة وصحة الحصر انما تكون فيما اذا كان المقصود الاستيضاء والاضاءة كما يشعر به قوله تعالى * وتركهم فى ظلمات لا يبصرون * فالحصر بالنظر الى خصوص المادة بمعونة القرينة واما العدول عن الضوء الى النور فوجهه سيجئ واخره لان ماسيأتى انسب بذكره كما ستعرفه * قوله (اواستيناف اجيب به) فصله ليتعين المراد به وهو استيناف معانى وليس بنحوى اجيب به (اعتراض سائل) مقدر والمراد بالاعتراض الاستفسار ولكونه فى صورة الاعتراض عبر به ولو قال سؤال سائل لكان احسن انتظاما قوله (يقول مابالهم شبهت حالهم بحال مستوقد انطفئت ناره) اشارة الى الجواب المحذوف ومنشاء الاستفسار المقدر فلولم يلاحظ الجواب المقدر لماتوجه السؤال ومعنى مابالهم اى حالهم وشانهم وحاصله السؤال عن وجه الشبه اذ المعنى لاى شئ شبهت حالهم الخ فامبتدأ خبره بالهم وشبهت حال بتقدير قداو بدونه فالمآل راجع الى السؤال عن وجه الشبه فيطابق الجواب قوله انطفئت ناره وارد على ظاهره * قوله (او بدل من جملة التمثيل) اى كالبدل لانها غير وافية بالمراد والمقام يقتضى اعتناء بشانه لنكتة مثل كونه فظيعا والثانى اوفى بتأدية المراد ولهذا قال (على سبيل البيان) فوزانه وزان حسنها فى اعجبنى الدار حسنها لاشتمال التمثيل له فيكون بدل اشتمال اووزانه وزان وجهه فى اعجبنى زيد وجهه لدخول الذهاب المذكور فى التمثيل فيكون بدل البعض وهو الظاهر المختار والاحتمال الاول بناء على ملاحظة ۳ اذهاب الله تعالى والثانى على ملاحظة ذهاب نورهم وهذا داخل فى التمثيل دون الاول وفى قوله على سبيل البيان تنبيه على ان المبدل منه ليس فى حكم الساقط ههنا كما فى قوله تعالى * وجعلوا لله شركاء الجن * الآية كما فى الكشاف واما القول بانه بدل الكل من الكل فضعيف لان المحقق جزم فى شرح التلخيص بان بدل الكل لايتحقق فى الجمل لاسيما التى ليس لها محل من الاعراب ووجوب الضمير فى بدل البعض اوالاشتمال انما هو فى المفردات دون الجمل لعدم صلاحيتها لذلك ولان كونها على التشبيه والتنزيل لاعلى الحقيقة يرشدك اليه قول ائمة المعانى فوزانه وزان وجهه اووزان حسنها الخ وقول صاحب الكشف والحمل على الاستيناف ضعيف لان السبب فى تشبيه حالهم قد علم مماسبق فلامعنى للسؤال عن وجه الشبه اوتعيين المشبه مدفوع بانه اشتراك حال المنافقين فى المعانى التى اعتبرت فى حال المستوقد ليس بظاهر لاحتمالها امورا كثيرة لايعلم خصوص وجه الشبه الابتعمق النظر فكان المقام مظنة السؤال عن تعيين وجه الشبه فاجيب بان للمنافقين نورا وهو كلمة التوحيد اوهداهم الذى باعوه وعدم انتفاعهم به بمنزلة الخمود والظلام فوجه الشبه فى الجانبين انطفاء نورهم وبقاؤهم فى الظلام مطلقا غايته انه حسى فى جانب المشبه به ومعنوى فى جانب المشبه واما الاشكال بان الجملة الاولى لامحل لها من الاعراب والبدل تابع معرب باعراب سابقه فلاتصح البدلية فمدفوع بمثل مامر من انه مختص بالمفرد واما الجمل فان كانت الجملة الاولى معربة محلا فالبدل منها تابع لها فى الاعراب والا فالبدل لمجرد البيان والتوضيح وان الامر فى التأكيد والعطف كذلك فجعلهم الجملة الثانية تابعة للجملة الاولى التى ليس لها محل من الاعراب دليل واضح على ماذكرناه * قوله (والضمير على

٤ ولقد اغرب من قال ان النور اعظم منافعها واودمها واشهرها وهو المناسب للتشبيه وجه الغرابة هو ان ماذكره مخالف للبديهة فان اعظم منافعها الطبخ كما عرفته منه

۳ وهذا اولى مماقيل من انه بدل اشتمال لان الغرض بيان حال المنافقين من ظهور نورهم حالا ثم اضمحلاله مآلا وظاهر ان هذا اوفى بتأدية الغرض من ذلك فهو بمنزلة قوله ارحل لا تقيمن عندنا انتهى فان الظاهر من تقريره كونه بدل بعض وكون قوله ارحل الخ بدل اشتمال تكلف فيه النحرير التفتازانى واعتباره هنا تعسف مستغنى عنه بماذكرنا منه

۲ قوله اووقوع غيره اى بحيث يكون وقوع الثانى مع الاول معية المسبب مع السبب المقتضى واوفى الجملة منه

۲۲ منه اعنى النون مقدر منوى فيه وصورة الافراد فيه بعد كونه مخففا من الذين لايؤثر فى افراد ضمير الصلة قال الطيبى فان قلت ليس قوله الذى استوقد نارا مثل كالذى خاضوا لاختلاف صلتيهما مفردا وجمعا وقرينة التخفيف فى المستشهد به جمع الصلة قلت ان الآية بحسب عود الضمير من نورهم الى الموصول تحتمل امرين فيجوز ان يحمل على الوجه والضمير للتخفيف على ان الآية التى نحن بصددها اذا حملت على التشبيه المفرق يوجب تقدير الجمع قال ابو البقاء الذى استوقد نارا اراد الذين محذوف النون لطول الكلام بالصلة ومثله والذى جاء بالصدق وصدق به اولئك هم المتقون اقول لايلزم من رجوع ضمير الجمع اليه ومن الاشارة بالفاظ الجمع ان يكون مخففا من الذين اذ يكفى فى اعتبار معنى الجمعية فيه وضعه للجنس واقول فى قوله والذى بمعنى الذين الخ اشكال وهو انه ان كان مراده بقوله والذى بمعنى الذين انه مخفف منه محذوف نونه يدفعه قوله وانما جاز ذلك ولم يجز وضع القائم مقام القائمين مع مايعقبه من التعليلين

قوله فى تفسير ذهب الله بنورهم وجمعه للحمل على المعنى لان المفهوم منه انه مفرد وضع موضع الجمع وان اراد به انه مفرد اللفظ ومجموع المعنى امتنع عطف قوله اوقصد به جنس المستوقدين عليه للزوم كون المعطوف عين المعطوف عليه واقول ايضا قوله ثم اقتصر على اللام فى اسماء الفاعلين والمفعولين يدل دلالة ظاهرة على ان اللام فيهما لام الذى حذف ياؤه وذاله فبقى اللام وحدها ففيه نظر اذ لو كان الامر كذلك لكان اللام فيهما مشددا فيقال اللقائم لا القائم والحق ماحققه صاحب الكشاف حيث قال فى المفصل ولاستطالتهم اياه بصلته مع كثرة الاستعمال خففوه من غير وجه فقالوا الذ بحذف الياء ثم الذ بحذف الحركة ثم حذفوه رأسا واجتزؤا عنه بالحرف الملتبس به وهو لام التعريف هذا واورد عليه ابن الحاجب ان الذى بكمالها للتعريف لان الالف واللام على انفرادهما للتعريف وقد صرح بذلك فى قوله والذى وضع وصلة الى وصف كل معرفة بجملة فكيف يكون الذى بكمالها وصلة للتعريف ويكون الالف واللام وحدها للتعريف اقول يمكن ان يجاب عن ايراد ابن الحاجب بان العلامة الزمخشرى ثقة صاحب مذهب فى علم العربية وهو قد ذهب الى ان التعريف فى الذى مستفاد من اللام لامن الكلمة برأسها كما قالوا وكلامه فى المفصل صريح فى ان اللام فى الذى حرف التعريف لانه قال واجتزؤا عنه بالحرف الملتبس به وهو لام التعريف وقد سبق قوله فى الكشاف ان التعريف فى الذين كفروا يجوز ان يكون للعهد وان يكون للجنس وما للعهد او للجنس هو لام التعريف وفى الصحاح ۲۲

۲۲ ان الذى اصله لذى فادخل الالف واللام ولايرد عليه شئ الا ان اللام فى الذى لو كان للتعريف لزم اجتماع التعريفين فيه لكن احدهما لفظى والاخر معنوى ولابعد فيه كما فى ياء زيد واما قوله والذى وضع وصلة لافراده لذى كما يقال الرجل موضوع لذكر من بنى ادم فانه ليس موضوعا له مع الالف واللام بل وحده بدونهما قوله طلب الوقود بضم الواو مصدر وقد وهو ارتفاع لهب النار وسطوعها ومن اخواته وقد فى الجبل اذا صعد وعلا والوقود بالفتح اسم لمايتوقد به

الوجهين للمنافقين) اى مرجع ضمير نورهم المنافقون كقوله تعالى * مثلهم * الآية لا الموصول فح لايحتاج الى جعل الذى فى موضع الذين لكن هذا الاحتمال ضعيف (و) لذا اخره اما اولا فالقول بان (الجواب محذوف) مع امكان ان يكون المذكور جوابا خلاف الظاهر واختيار الحذف فيما اختير فيه لداع ولاداعى هنا واما ثانيا فلان المنافقين ليس لهم نور ۲ حقيقة بل ظاهرا فلا يحسن ان يقال ان الله تعالى ذهب بنورهم واما ثالثا فلان كونه استينافا او بدلا ممايناقش فيه كثير من العلماء وان كان مندفعا * قوله (والجواب محذوف) مثل انطفأت وخمدت وقد اشرنا اليه والداعى اليه فى الجملة كون ضمير نورهم جمعا فانه قرينة وان لم تكن قطعية على انه راجع الى المنافقين وهذا يقتضى ان لايكون جوابا ولما لم تكن تلك القرينة قطعية لاتنافى جواز احتمال الاول بل رجحانه الاترى ان المص والزمخشرى يجوزان ان يكون اللفظ مجازا بالنظر الى القرينة الضعيفة وحقيقة لعدم الالتفات اليها لضعفها (كما فى قوله تعالى * فلما ذهبوا به *) تأييد لما قاله لكن لاحاجة اليه لانه كثير شايع بمعونة القرينة وهنا لماكان المذكور يصلح ان يكون جوابا فالداعى الى ارتكاب الحذف وقد عرفت ان ماذكر من القرينة الضعيفة لايعبأ بها والجواب المحذوف هناك مثل مافعلوا بيوسف مافعلوه من الاذى * قوله (للايجاز هذا سبب مصحح وقيل مرجح للحذف اذ المقام مقام الايجاز لايهامه ان الجواب مماتقصر عنه العبارة وماقدروه مثل انطفأت ليس بمتعين ولعل لهذا قال والجواب محذوف ولم يتعرض لتقديره وتركه فى مقام الايجاز مخل بالفصاحة قوله (وامن الالتباس) فيه خفاء فانه لماصح ان يكون ذهب الله الآية جوابا فامعنى نفى الالتباس والقول بان ضمير نورهم كونه جمعا قرينة على انه راجع الى المنافقين الخ ضعيف فان الذى لكونه جنسا ليس له جمع يصح ان يكون مرجعا لضمير الجمع كما مر تحقيقه وبهذا يظهر ضعف ماقاله الزمخشرى وانما جاز حذفه لاستطالة الكلام مع امن الباس الدال عليه وكان الحذف اولى من الاثبات لمافيه من الوجازة ۳ اذ مراده من الدال كون ضمير بنورهم جمعا وقد عرفت حاله ولذا قال صاحب الكشف جعل ذهب الله جوابا اولى لعدم الاستطالة ولان كونه من تتمة التمثيل الاول يوجب مطابقته للتمثيل الثانى لاشتمالها على مبالغات ومن دأب البليغ ان يبالغ فى المشبه به ليلزم منه المبالغة فى المشبه ضمنا انتهى وماقاله النحرير فى جوابه من ان الاستطالة بالنسبة الى مالو لم يعتبر الحذف وان الحذف لماكان ابلغ كانت المبالغة فى المشبه به اكثر والتطابق بين التمثيلين اوفر فيمكن دفعه بان كون الحذف ابلغ مقيد بكون المقام مقام الحذف وهنا ليس كذلك اذ المقام يقتضى اشباع الكلام فى بيان حال المشبه به حتى يعرف به حال المشبه فالمقام مقام الذكر والمصير الى خلافه يخل بالفصاحة * قوله (اسناد الاذهاب الى الله تعالى) هذا حاصل المعنى فانه ليس اسناد الاذهاب اليه تعالى صريحا بل هو لازم لقوله ذهب الله بنورهم فان التعدية بالباء والهمزة سواء فى اصل التعدية وان كان فرق بينهما كما سيجئ * قوله (امالان الكل) اى كل الممكنات (بفعله) اى بخلقه وان كان بواسطة امر عادى لكن الخلق اذا كان بواسطة عادية يكون الاسناد اليه تعالى مجازا كما صرح به المفسرون فى قوله تعالى * ثم شققنا الارض شقا * فان الاسناد الى الكاسب حقيقة والى الخالق مجاز فيما يوجد فيه الكسب والسبب العادى هذا مذهب اهل السنة بخلاف المعتزلة ولذا سكت عن هذا الوجه الزمخشرى * قوله (اولان الاطفاء) مصدر مبنى للمفعول (حصل بسبب خفى) هذا على تقدير رجوع الضمير الى الذى استوقد وكون السبب خفيا بالنسبة الينا لعدم اطلاعنا عليه بسبب كونه غير مدرك بالظاهر فاسند اليه تعالى فان الامور التى لايظهر لها فاعل تسند اليه تعالى فلايقال انه يرجع الى الوجه الاول فان مبناه ان الكل منه تعالى بحسب الخلق مع العلم بانه ٤ لم يحصل بسبب خفى اوجلى بقرينة المقابلة لقوله اولان الاطفاء الخ ولذا قيل ان الوجه الاول على تقدير رجوع الضمير الى المنافقين ولاريب فى ان اذهاب نورهم الظاهر لامدخل لغيره تعالى فيكون اسناده اليه تعالى حقيقة قطعا ومبنى هذا الوجه ان للاذهاب سببا اماخفيا اوجليا فيكون الاسناد مجازا كماذكرناه آنفا وهذا الوجه على تقدير رجوع الضمير الى المستوقد نارا كما عرفت فانى يرجع هذا الى الاول (او بسبب سماوى كريح اومطر) لفظة اولمنع الخلو فلا مانع لجمعهما بل لامانع لخلوهما فتدبر * قوله (او للمبالغة) اى لا اذهاب ولا اطفاء بل المتحقق الطفوء والذهاب كما فى قولهم اقدمنى بلدك حق لى فكما لا اقدام هنا بل القدوم وانما اشتق للمبالغة كذلك فيمانحن فيه اشتق الاذهاب للمبالغة فى ذهاب النور فلا يطلب له فاعل حقيق وهذا مذهب حق اختاره عبد القاهر كذا قيل فالظاهر على

۲ واما اذا جعل اقرارهم باللسان مخالفا للجنان مشابها بالنور الذى لم ينتفع به صاحبه فلا بعد فيه مثل بعد كونه نورا منه

۳ تمامه من الوجازة مع الاعراب عن الصفة التى حصل عليها المستوقد بما هو ابلغ من اللفظ فى اداء المعنى كانه قيل فلما اضاءت ماحوله خمدت فبقوا خابطين فى ظلام متحيرين متحسرين على فوت الضوء خائبين بعد الكدح فى احياء النار انتهى فحينئذ تفوت المبالغة فى المشبه به التى حصلت باسناد الاذهاب الى الله تعالى كما صرح به نفسه والمشهور ان يكون المشبه به اقوى فى وجه الشبه فان كان خمود النار معتبرا بنفسها مع ان خمود نور المنافقين باطفاء الله تعالى يكون الامر بالعكس فحينئذ يحتاج الى تكلف وتعسف فى توجيهه منه

٤ وهذا لاينافى ماسبق فى تفسير الوجه الاول من قوله وان كان بواسطة امر عادى فلا تغفل منه

قوله واشتقاق النار من نار ينور وفى الكشاف والنار جوهر لطيف مضئ حار محرق والنور ضوءها وضوء كل نير وهو نقيض الظلمة واشتقاقها من نار ينور اذا نفر لان فيها حركة واضطرابا والنور مشتق منها قال الراغب النار والنور احدهما مشتق من الآخر من حيث انه قل ماينفك احدهما عن الآخر ولهذا قال نقتبس من نوركم فاستعمل فيه الاقتباس الذى هو للنار وقد اعترض على تعريفه النار بماذكر حيث قيل ان الاضاءة لاتعتبر فى حقيقتها وكذلك الاحراق وانه لايتناول النار الاصلية التى هى كرة الاثير لانها شفافة لالون لها والضوء ملون فانه مرئى وان قوله لطيف وحاد مستغنى عنه وان الجوهر المأخوذ فى التعريف اخفى من النار لامحالة واجاب الشيرازى عن الاول بان البحث فيما وضع اللفظ له بحسب اللغة ولاشك فى اعتبار هذا المجموع فيه قال الفاضل اكمل الدين فيه نظر فان اعتبار هذا المجموع عند الوضع غير محقق وعن الثانى بان الاحراق من اخص اوصافها التى اذا زال عنها لم يميز بينها وبين ذى ضوء اخر اللهم الا ان يسبق العلم بان عدم الاحراق لمانع كنار الخليل عليه الصلاة والسلام وفيه نظر لان زوال الاحراق فرض محال ولم يكن زائلا عن نار الخليل وانما زال الاحتراق عن المحل كياقوت وقطن وقعا فى النار فان الياقوت لايحترق والقطن يحترق فلا يمكن نفى الاحراق لايقال يجوز ان يكون محرقة بالنسبة الى القطن وغير محرقة بالنسبة الى الياقوت فيصدق عليه سلب الاحراق لان الحكم بذلك ليس اولى من الحكم بسلب القابلية عن المحل سلمنا ذلك لكن قوله لم يميز بينها وبين ذى ضوء آخر ليس بصحيح لانه انكار المحسوس وعن الثالث بمنع وجود الاثير قال فان سلم فانى لاجلاف العرب العلم قلنا ان الاسماء اصطلاحية اوتوقيفية فلا شك انها لاعلام من يقصد بالخطاب وان العرب توارثها صاغرا عن كابر الى ان انتهى الى ذلك الموحى اليه اوالملهم وحيث لم يعلمهم بان اللفظ موضوع لذلك ايضا اوللقدر المشترك دل على انه بمعزل عن فطرة فى هذا الاطلاق وان كان عالما كما هو وقال الفاضل اكمل الدين وفيه نظر فان الدليل العقلى قائم على وجوده وهو حجة قاطعة عند المعتزلة وعلى تقدير اصطلاحية الاسماء ليس الواضع اجلاف العرب فان العلماء اطبقوا على ان الواضع لابد له من علم وحكمة وعلى تقدير توقيفيتها ۲۲

٢٢ فالمنوا رث هو لفظ النار ولا تفرقة فى دلالته بين الاصلى وهو الاثير وغيره وانما خروج الاصلى باعتبار اخذ المضئ فى التعريف وح كان النظر عليه موجها والجواب عن الثالث انه لا يجب ان يكون كل ماذكر فى التعريف للاحتراز لجواز ان يكون بعضه لبيان الواقع او نقول اراد باللطيف الشفاف فلا يخرج عنه الاثير ولا تنافى بينه وبين المضئ لان المضئ مرئى لكن لا يلزم ان يكون ملونا لعدم صدق كل مرئى ملون لصدق بعض المرئى ليس بملون كالكواكب فانها مرئية شفافة ولا يتوهم ان ما عندنا من النار ساتر لما وراءه فلا يكون شفافا لان ذلك لها

هذا انه حقيقة وقيل واما اذا طفئت بامر سماوى كريح هبت بقدرة الله تعالى فهو الفاعل والريح آلة له كالسكين للقاطع انتهى مراده ان الاسناد على هذا التقدير حقيقى كاسناد اقطع الى زيد فى قولك قطع زيد الشئ الفلانى فعلى هذا يكون الاسناد اليه تعالى حقيقيا على كل تقدير وقد قال البعض الاسناد على الوجه الاول حقيقى وعلى التقادير الثلثة الاسناد مجازى من قبيل الاسناد الى المسبب وفيه خدشة لان الاسناد الى السبب حينئذ يكون حقيقيا والمسبب مجازيا وهو خلاف المشهور اذ المعروف عكس ذلك فالصواب كون الاسناد على كل تقدير حقيقيا فان كون الاسناد الى الخالق مجازيا منحصر فيما تحقق فيه كسب العبد كما مر من قوله تعالى * ثم شققنا الارض شقا * فان الشق من مكسوبات المخلوق فيكون الاسناد الى الخالق مجازا كما صرح به بعض الافاضل وما نحن فيه لا كسب فيه غايته ان الاسباب العادية موجودة على بعض التقادير والتزام انها من قبيل الكسب او ان الاسناد حيث تحقق الاسباب مجازا ايضا غير مسلم محتاج الى النقل عن ائمة البلاغة بل خلاف ذلك مصرح به فى كلامهم * قوله (ولذلك) اى لان يقصد المبالغة (عدى الفعل بالباء) الدالة على المصاحبة والملابسة بل المخالطة (دون الهمزة لما فيها من معنى الاستصحاب والاستمساك) لعدم دلالتها على ذلك بل يفيد التعدية حين قصدت وهذا الفرق منقول عن المبرد نظرا الى ان معنى الهمزة الازالة ومعنى الباء المصاحبة واصل المعانى معتبرة فى الجملة فى المعانى الثوانى كالالقاب المنقولة فاشتراكهما فى معنى التعدية لا ينافى ملاحظة اصل المعنى بل اعتباره فيما فيه لطف وبراعة من شعب البلاغة ولذا قال صاحب الكشاف ان معنى اذهبه ازاله وجعله ذاهبا ويقال ذهب به اذا استصحبه ومضى به معه وارتضاه المصنف وابو حيان لما فيه من البلاغة قال الاكمل الفرق بينهما من حيث ان الهمزة للازالة والباء للمصاحبة لا ينازع فيه الا مكابر وانما النزاع فى ان الباء ابلغ ودلالتها وضعية والبلاغة انما هى بالدلالة العقلية وصاحب المعانى انما ينظر من هذه الجهة دون الاولى نعم اذا اقتضى الحال ذكر الذهاب المستصحب تكون الدلالة حينئذ عقلية متعلقة بالبلاغة وليس كذلك فان معنى ذهب الله بنورهم لا يجوز ان يكون استصحبه ومضى معه انتهى وهذا عجب منه لانه ان اراد انه لا يجوز على حقيقته فهو مسلم لكن لم يقل به احد وان اراد انه لا يجوز ولو كان مجازا فمردود لان اطلاق ما يستحيل فى حقه تعالى عليه مجازا واستعارة كثير شايع فى النظم الجليل لا ينكره الا متعصب سقيم وقد اشار الشيخان الى هذه الدقيقة الانيقة بقولهما وما اخذه الله تعالى وامسكه فلا مرسل له بل هذا اشد بلاغة مما استعمل حقيقة على ما يشهد به الفطرة السليمة ونقل عن سيبويه انهما بمعنى وتبعه اكثر النحاة واستدل بهذه الآية لانه تعالى لا يتصف بالذهاب فمعناه اذهبه لا غير انتهى وظاهره فى غاية الضعف اذ قد عرفت ان كون المعنى الحقيقى ممتنعا فى شانه تعالى لا يقتضى كون ذلك المعنى الحقيقى منتفيا بالكلية لان باب المجاز مفتوح وهنا مجاز عن متانة الاخذ بحيث لا يرجى النجاة تشبيها باخذ السلطان فى قولهم ذهب السلطان بماله فان السلطان لم يذهب ولم يجعل المال ذاهبا لكن ذكر الملزوم واريد اللازم فكذا هنا فهل يمكن ان يقال معنى الاستهزاء ليس السخرية لانه تعالى لا يتصف بها وكذا الخداع ليس بمعنى الكيد لانه تعالى لا يتصف به مع انه اطلق عليه تعالى فى قوله * الله يستهزئ بهم * وقوله تعالى * ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم * ونظاير ذلك كثيرة فالامام اراد به معنى لكن لم نطلع عليه اذ علو منصبه فى العلوم الادبية يأبى عن ارادة ظاهر الكلام المذكور ثم الفرق المذكور عام فى كل مادة يمكن اعتباره فيه كرجع بزيد وارجعه وخرج بزيد واخرجه بخلاف مات بزيد واماته فانه لا يمكن الفرق بينهما بل معناهما جعله ميتا فتأمل وكن على بصيرة فما قاله البعض قلت من النحاة من قال انه لا يختص بمادة انتهى يشعر بان بعض النحاة قال بانه مختص بمادة وبعضهم لا والظاهر ان من قال بالاختصاص اراد بمادة لا يمكن اعتباره فيها ومن نفى الاختصاص اراد بمادة يمكن اعتباره فيها كما اوضحناه بالمثال فان قيل كيف يقال ان المبالغة جاءت من الالصاق والمصاحبة وهو معنى آخر للباء غير التعدية مع ان كثيرا من النحاة ذهب الى ان باء المصاحبة مع مجرورها كجاء بثياب السفر ظرف مستقر ابدا وهو مناف لما ذكر اجيب بانه ليس المراد بالاستصحاب المصاحبة التى يعبر عنها اعم بل الملازمة وعدم الانفكاك كما اشار اليه المص بعطف الاستمساك بمعنى الامساك عليه وقد نقل اهل اللغة عن ابن فارس ان كل شئ لازم شيئا فقد استصحبه ومنه الاستصحاب عند اهل الاصول كذا قيل ولا يخفى ما فيه اذ المراد بالاستصحاب ما فهم من الباء فالفائدة فى هذا التطويل فالجواب الشافى ان ذهب به بمعنى استصحبه فى اصل اللغة كما حكاه الحريرى فى درة الغواص عن المبرد وكذا صاحب المثل السائر

خالطة من كثافة الدخان الا يرى ان اصول النار وحيث الشعلة قوية لا تستر ما وراءها وهذا الجواب يقلع السؤال الثالث من اصله واما الرابع فالظاهر فهو ضعيف فان الصغار المميزين ادنى تمييز اذا سمعوا لفظ النار يفهمون معناه واكثر العقلاء لا يتعقلون معنى الجوهر ثم قال الفاضل اكمل الدين والحق ان النار ليست بمحتاجة الى تعريف اصلا فعلى هذا يكون قوله جوهر لطيف الخ بيانا لما يطلق عليه لفظ النار فى متعارف اللغة لا تعريفا للنار وما وقع فى عبارة الكشاف من قوله والنور ضوءها وكل ضوء نير يدل على ان النور والضوء مترادفان ونقل صاحب الفلك الدائر عن ابن السكيت ان النور هو الضياء وكذلك الجوهرى واعترض عليه الرازى بان هذا ينافى ماذكره فى قوله ذهب الله بنورهم ان الصوفية دلالة على الزيادة وقال الشيرازى فيه توسع واجاب بان المذكور ههنا ما هو بحسب الوضع والتفاوت المذكور فيما بعد مأخوذ من استعمال البلغاء كما فى قوله تعالى * هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا * وفى قولهم اضوء من الشمس وانور من البدر ونقله عن الاساس وهو حسن وقال التحقيق ان الضوء فرع النور يقع على الشعاع المنبسط لا انهما واحد كما نقل عن ابن السكيت

قوله ان جعلتها اى ان جعلت الاضاءة متعدية على ان ضمير المفعول فى جعلتها لمصدر اضاءت واضاءت مسند الى ضمير النار وما الموصولة مفعوله

قوله والا امكن اى وان لم تجعلها متعدية بل جعلتها لازمة بمعنى استضاءت امكن ان تسند الاضاءة الى ما الموصولة وتأنيث الفعل وان كان لفظ ما مذكرا لكونه عبارة عن الاشياء الكائنة حول المستوقد اى فلما استضاءت الاماكن الكائنة حوله اوالى ضمير النار على ان ما موصولة ايضا ومحله نصب على الظرفية وحول ظرف مستقر والمعنى فلما استضاءت النار فيما حول المستوقد اى فى امكنة كائنة حوله على ان يجعل اشراق ضوء النار حوله بمنزلة اشراق النار نفسها باسناد الفعل الى الاصل والسبب ويرد على هذا الوجه خاصة انه كان يجب حينئذ اظهار لفظة فى ويقال فيما حوله لان ما الموصولة معرفة ولابد فى المكان المعين من اظهار فى فانه لا يقال جلست المسجد بل يقال جلست فى المسجد او مزيدة وحول ظرف او منصوب باضاءت اى فلما استضاءت النار حوله على التأويل المذكور فى الاسناد ايضا

قوله والضمير على الوجهين اى على وجهى الاستيناف والبدلية للمنافقين بخلاف الوجه الاول فان الضمير يعود الى الذى فعلى الوجهين الاخيرين يكون جواب لما محذوفا تقديره فلما اضاءت ما حوله وقع ما وقع واى وقع من سوء الحال شئ لا يدخل تحت الوصف كما قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى * حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها * حذف جواب اذا لانه فى صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شئ لا يحيط به الوصف وهذا من السحر البيانى لانه مؤذن بان الايجاز استقل بمعان لا يستقل بها الاطناب قال صاحب الكشاف فى جواب لما وجهان احدهما ان جوابه ذهب الله بنورهم والثانى انه محذوف كما حذف ٢٢

٢٢ فى قوله * فلما ذهبوا به * وانما جاز حذفه لاستطالة الكلام مع امن الالباس الدال عليه وكان الحذف اولى من الاثبات لما فيه من الوجازة مع الاعراب عن الصفة التى حصل عليها المستوقد بما هو ابلغ من اللفظ فى اداء المعنى كانه قيل فلما اضاءت ما حوله خمدت فبقوا خابطين فى ظلام متحيرين متحسرين على فوت الضوء خائبين بعد الكدح فى احياء النار هذا واقول كلام القاضى وصاحب الكشاف هنا يدل على ان الجواب امر مخصوص متعين لوجود الدليل على خصوصه وان الغرض من الحذف والايجاز مجرد ٢٢

كما نقله البعض عنه ويؤيده قول البعض الآخر ولا يبعد ان ينظر صاحب المعانى الى معنى الهمزة والباء الاصليين اعنى الازالة والمصاحبة والالصاق ففيه لطف لا ينكر انتهى ولا بعد فى اعتبار المعنى الاصلى فى المعانى الآخر كما عرفت من اعتبار المعنى الاصلى فى القاب الاعلام * قوله (ولذلك عدل عن الضوء الذى هو مقتضى اللفظ) الاولى ولذلك اختار النور دون الضوء الا انه لما كان الضوء مقتضى النار كانه ذكر اولا ثم عدل عنه (الى النور) وكرر لفظ لذلك اى لقصد المبالغة لان وجه افادة المبالغة فى المعطوف غير الوجه الذى فى المعطوف عليه فان الوجه هناك اسناد الاذهاب اليه تعالى مع تعديته الفعل بالباء وهنا اختيار النور على الضوء والعلة فى كليهما انية وعكسه دليل لمى (فانه لو قيل ذهب الله بضوئهم) * قوله (بما فى الضوء من الزيادة وبقاء ما يسمى نورا والغرض ازالة النور عنهم رأسا) وهذا بناء على ما قاله فى سورة يونس وقيل ما بالذات ضوء كالشمس وما بالعرض نور كالقمر فان نوره مستفاد من الشمس ولا يخفى ان ما بالذات اقوى مما كان بالعرض ولذا قال هنا بما فى الضوء من الزيادة اى على النور وقال صاحب المواقف القائم بالمضئ لذاته هو الضوء ٢ كالشمس وما عدا القمر من الكواكب والقائم بالمضئ لغيره نور كما فى القمر ووجه الارض قال تعالى جعل الشمس ضياء والقمر نورا انتهى ولا ريب فى دلالته على ما فى الضوء من الزيادة لكن هذا يقتضى تباين الضوء والنور وعدم اجتماعهما وما ذكره هنا يقتضى اجتماعهما فى مادة اذ المزيد من جنس المزيد عليه وايضا المفروض هو النار وفيها اجتمع الضوء والنور والجواب انه بالحيثيتين من حيث الاشتداد يسمى ضوء واذا زال الاشتداد يسمى نورا فلا اجتماع فى زمن واحد من جهة واحدة واما الاشكال بان النار جوهر لطيف مضئ بالذات فلا يطلق على ما قام بها من الكيفية نور بل يطلق ضوء فقط على هذا الفرق من ان الضوء ما قام بالمضئ لذاته والنور ما قام بالمضئ لغيره وتوجيه كلامه هنا مبنى عليه كما عرفت وقد صرح به بعض المحشين فلا كلام فى متانة هذا الاشكال لكن يمكن الاعتذار بان مراد المصنف بيان اشتداد الضوء وزيادته وضعف النور بالنسبة الى الضوء من غير نظر الى كونه قائما بالمضئ لذاته او لغيره وفيه بعد لا يخفى ويمكن توجيه كلامه بان صاحب الكشف ذهب الى ان الضوء فرع النور يطلق على الشعاع المنبسط والنور يطلق على الشئ فى نفسه كالنور القائم بالشمس والضوء ابلغ منه وان كان فرعا لان الابصار بالفعل انما يتأتى بعد خلية الضوء ولا يكفى فيه النور اذ النور القائم بالشئ انما يبصر به نفس ذلك الشئ لا غير واما رؤية ما سواه فهى بتوسط الضوء الفائض ومن هذا تبين ان جعل الشمس سراجا ابلغ من جعل القمر نورا لان الاولى وصفت بانها يبصر بها الاشياء فان ذلك شان السراج والثانية بانها وصف يبصر ويهتدى به فافهم ولا يخفى ان الاصل اذا عدم يعدم ما يتفرع عليه فلذا قيل ذهب الله بنورهم حين اريد زوال ذلك عنهم بالكلية كذا فى السالكوتى وفيه خلل اما اولا فلانه شرح لا يطابق المشروح فان الشيخين اعتبرا الزيادة فى الضوء لا ما ذكره فانى يصح اثبات الزيادة فى الفرع واما ثانيا فلانه قد سره اشار الى رده بقوله اطلاق كل واحد من الضوء والنور على الآخر مشهور فيما بين الجمهور فلا ينافى الفرق المأخوذ من اصطلاح البلغاء على ما ذكره ولا المأخوذ من اصطلاح الحكماء وهو ان الضوء ما يكون للشئ لذاته والنور ما يكون من غيره انتهى اشار الى ان ما ذكره صاحب الكشف قول منقول عن ابن السكيت مخالف لقول الجمهور فلا يعبأ به وان كلا منهما كالمترادفين والفرق انما نشأ من الاستعمال او الاصطلاح لا من اصل الوضع واللغة والظاهر من كلام المصنف هنا وصرح به فى سورة يونس ان الفرق هو المأخوذ من اصطلاح الحكماء واما قول صاحب الكشف ولهذا يقع على الذوات الجوهرية بخلاف الضوء فظاهره انه مبنى على ان اصل مسمى النور وحقيقته جسم نورانى فهو مخالف لما صرح به الجمهور من انه عرض قائم بالجسم واما اطلاق النور عليه تعالى فلا يصح عليه تعالى الا بالتأويل كما حققه المصنف فى سورة النور ٣ واما ثالثا فلان ما ذكره مخالف لما ذكره المصنف فى سورة النور من ان النور كيفية تدركها الباصرة اولا وبواسطتها سائر المبصرات كالكيفية الفائضة من النيرين على الاجرام الكثيفة المحاذية لهما * قوله (الا ترى كيف قرر ذلك واكده بقوله) فعلى هذا الواو للحال بتقدير قد اذ التأكيد لا يلايم العطف ٢٢ * قوله (فذكر الظلمة) فذكرها مؤكد لذهاب النور بالكلية وبهذا التأكيد ظهر ان المراد ازالة النور رأسا قيل فالذى ينبغى ان يقال ان هذا لكونه اوكدوا وفى بتأدية المراد جعل بمنزلة شئ آخر مغاير لما قبله كما قرره الفاضل المحقق فى المطول فى قوله تعالى * يذبحون ابناءهم * انتهى وانت خبير بان كونه اوفى بتأدية

٢ وفى شرح المواقف اى قد يختص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضئ فى ذاته بعد اطلاقه على ما يعمها وغيرها انتهى اذ لا شك فى اطلاق الضوء على نور القمر حيث قيل ضوء القمر مضمحل عند ضوء الشمس فالتخصيص اصطلاحى منه

٣ واو قيل ان الضوء يجوز ان يطلق عليه تعالى بنحو التأويل المذكور فى النور لم لا يجوز ان يطلق عليه تعالى جوابه ان الاطلاق موقوف على السماع لا على غيره واما اطلاقه على سائر الذوات دون الضوء مجازا فغير مسلم ولو سلم ذلك فلا يقتضى ان يكون النور اقوى فانه مبنى على اللغة لا مدخل للاطلاق المذكور فى كونه اقوى منه

٢٢ التحرز عن استطالة الكلام بذكره لوجود الدليل وهو هذه الجملة الاستينافية فانها تدل على ان الجواب شئ من جنس ذهاب النور كالانطفاء والخمود تقديره فلما اضاءت ما حوله طفئت او خمدت والاولى عدم اعتبار الخصوص فى الجواب ليكون ابلغ كما قلنا على ان الجواب فى الآية المستشهد بها اعنى قوله تعالى * ولما ذهبوا به * غير مخصوص اى فعلوا به ما فعلوا من الاذى وقول الزمخشرى بما هو ابلغ فى اداء المعنى وان كان مشعرا بعموم الجواب لكن قوله مع امن الالباس الدال عليه وتقدير خصوص خمدت يابى ذلك على ان من شراح الكشاف من جعل وجه الابلغية هنا قوة دلالة العقل فى الحذف ورجحانها على دلالة اللفظ لا العموم المستفاد من الحذف قالوا ان ههنا مقامين الاول جواز حذف الجواب وذلك لامن الالباس الدال عليه اى لان سياق الكلام دال بحسب وجود قراين احدها ان الكلام فى ذم المنافقين فلا يكون التمثيل بمجرد الاضاءة والا لكان الكلام فى مدحهم فلا بد مع ذلك من خمود النار والثانية ان مثل حال المنافقين بحال الذى استوقد نارا ثم قال فلما اضاءت ما حوله ثم قال ذهب الله بنورهم فهذه الجملة لو كانت من صفة المستوقد كان الضمير فيها مفردا كالضمير فى استوقد وفى حوله فلما جمع الضمير ههنا دل ظاهر سياق الكلام على انها لا تتعلق بالمستوقد بل تمت قصته عند قوله حوله فيكون جواب لما محذوفا الثالثة ان نسبة ذهاب نور المستوقد الى الله تعالى لا دخل لها فى المثل لتمام المثل سواء كان ذهاب النور وخمود النار من الله تعالى او من عدو او من ريح او مطر الى غير ذلك فلا يكون من صفة المستوقد والرابعة انه لما اسند ذهاب النور الى الله تعالى دل على انه من صفات المنافقين فان المستوقد لم يفعل شيئا يستحق به من الله تعالى اذهاب النور وليت شعرى ان من حمل هذا على صفة المستوقد فعلى اى شئ يحمل قوله تعالى * صم بكم عمى فهم لا يرجعون * المقام الثانى ان القول بحذف الجواب اولى وهو تصريح بان هذا الوجه اولى من الوجه الاول اما اولا فلان فى الحذف وجازة واما ثانيا فلان الحذف يعرب اى يفصح عن صفة المستوقد بما هو ابلغ فى اداء المعنى من اللفظ اذ الحذف يدل على ان حصل للمستوقد بعد الاضاءة حالة وصفة لا يمكن ان تبين وتشرح وهذا كما قال فى قوله تعالى اذا جاؤها الآية على ما مر ذكره واما تقديره خمدت فبقوا خابطين فكانه ٢٢

٢٢ قال سياق الكلام دال على جوابين لما فاظنك بجواب واحد **قوله** بعد الكدح اى العمل والسعى والجد فى ابقاد النار وهذا المعنى مستفاد من السين
فى استوقد لكن فيه شيئان احدهما ان هذا الجواب لما كان من صفة المستوقد كان الانسب ان يقول خمدت فبقى خابطا متحيرا كما افرد الضمير فى استوقد وفى حوله والثانى الحذف
دل على ان الجواب ليس يدخل تحت الوصف والاقتصار على ما ذكر فى الجواب ينافيه بل الجواب ان يضم اليه قوله الى غير ذلك مما لا يمكن وصفه ونظر فيه الفاضل اكمل
الدين بان المذكور اذا كان جوابا كان التنوين فى قوله وتركهم فى ظلمات مفيدا لما يتوهم من انواعها الحقيقية والمجازية وقال ويمكن ان يجاب عنه بان فلك العبارة اضيق ١١

المراد لو كان سببا لجعله بمنزلة شئ آخر مغاير لما قبله لكان البدل بل عطف البيان مغايرا لما قبله فيصح العطف عليه فالاولى جعل الجملة حالا مؤكدة واما الاشكال بان الحال المؤكدة لا يدخل فيها الواو فمدفوع بان ذلك مخصوص بالجملة الاسمية والاعتراض بان الجملة الماضوية اذا كانت حالا وقدر معها قد يقتضى ثبوت الظلمة قبل ذهاب النور ومعه ليس بشئ اذ ذهاب النور وان كان متقدما بالذات لكنه مقارن للترك بحسب الزمان والاقتضاء المذكور غير مسلم فان قد يقرب الماضى الى الحال كما هو المشهور * **قوله** (التى هى عدم النور) وليست عدم ٢ الضوء وغرضه افادة ذلك ولذلك لم يقيده بما هو من شانه مع انه المراد فان التقابل بينهما اما تقابل العدم والملكة كما اختاره المصنف او تقابل التضاد عند من ذهب الى انها كيفية وجودية قال المصنف فى اوائل سورة الانعام ومن زعم ان الظلمة عرض يضاد النور احتج بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور ولم يعلم ان عدم الملكة كالعمى ليس صرف العدم حتى لا يتعلق به الجعل انتهى ومن هذا ظهر ضعف ما قيل وهو الصحيح المطابق للغة وقول الجمهور وقيل عدم النور عما هو من شانه انتهى فان هذا يشعر بان قيد ما هو من شانه لا يعتبر فيما ذكره المصنف فلا يكون التقابل تقابل العدم والملكة وقد صرح به المصنف فى السورة المذكورة واعجب منه ما قيل وكأن المصنف انما ارتضاه ليصدق على الظلمة الاصلية السابقة على وجود العالم كما ورد فى الآثار من نحو كان الناس فى ظلمة فرش عليهم من نوره وما قيل من ان زيادة هذا القيد دعوى غير مسموعة لا يعول عليه لما عرفت وعلى هذا فهو كما ارتضاه بعضهم من تقابل الايجاب والسلب ووجوه التقابل ثلثة انتهى وهذا كله ناش من الغفلة عن تصريح المص فى تلك السورة وما ورد فى الاثر فالمراد به كتم العدم اطلق عليه الظلمة مجازا كما ان المراد من نوره الوجود واما القول بتقابل الايجاب والسلب فمخالف لما صرح به المحققون برمتهم والانطماس من طمسه اذ امحاه وازاله والانطماس الاضمحلال بالمرة (وانطماسه بالكلية) * **قوله** (وجمعها) فعل ماض معطوف على ذكر داخل فى حيز الفاء التى للتعليل والتفصيل لقوله اكد بقوله (ونكرها) قوله (ووصفهم) اراد به الوصف ما لا لان الظاهر ان قوله لا يبصرون حال من المفعول الاول والحال فى المآل وصف وان كان فرق بينهما فى الجملة واوجل كلامه على ظاهره لا حتاج الى تقدير عائد اى لا يبصرون فيها ولا هم ان بعض الظلمة ليس كذلك يلائم قوله الظلمة هى عدم النور وانطماسه بالكلية الا ان يقال ان الوصف ليس للاحتراز بل لمجرد التأكيد وبهذا يأول قوله (بانها ظلمة خالصة) ولو ترك قوله وانطماسه بالكلية لكان ذلك الوصف احترازيا كما هو الاصل فى الاوصاف وايضا ان للظلمة مراتب كثيرة كما نطق بها قوله تعالى ٭ظلمات بعضها فوق بعض٭ الآية كما ان للاضواء مراتب كثيرة ولو قيل منهم من جعل الظلمة شرط الرؤية بعض الاشياء كالتى تلمع ويرى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة ولا يرى فى النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرطا لرؤيته فيكون الوصف احترازيا قلنا ان هذا مردود ٣ كما فصل فى المواقف وشرحه * **قوله** (لا يتراى) اى بحيث لا يرى (فيها) شئ والتعبير بالتفاعل للمبالغة واتى (شبحان) مثنى شبح بشين معجمة وباء موحدة مفتوحتين وحاء مهملة الشخص الذى يرى ولا يدرك تشخصاته لبعده كما اذا قيل متى رأيت شبحا من بعيد فكذا لان المراد بهما الرائى والمرئى من شانهما ان يرى احدهما الآخر لكن فيه نوع خلل اذ الشبحان عدم رؤية احدهما الآخر لبعدهما لا لكون الظلمة ظلمة خالصة وهذا ينافى غرض المصنف فالاولى ان يقال بحيث ٭اذا اخرج يده لم يكد يريها٭ كما فى النظم الجليل * **قوله** (وترك فى الاصل) احترازعما اريد هنا والفرق بين (بمعنى طرح وخلى) هو ان الطرح القاء الشئ ورميه من يده كطرح العصا من يده والتخلية اعم منه لانه يصدق على عدم التفات الشئ وان لم يكن فى يده سواء كان محسوسا كترك دياره او غيره كترك دينه ونقل عن الراغب ترك الشئ رفضه قصدا واختيارا او قهرا واضطرارا انتهى والترك الذى يترتب عليه المدح والذم ما هو اختيارى وان المتعارف فى الاستعمال ما يكون بالقصد وما هو بالاضطرار والاكراه ينبغى ان يقيد به والنسيان داخل فى الاضطرار والا فيرد النقض به وما نقل عن المصباح تركت المنزل تركا رحلت عنه وترك الرحل فارقته ثم استعير للمعانى فقيل ترك حقه اذا اسقطه يشعر بان الترك حقيقة فى المحسوس ومجاز فى غيره خلاف ما فهم من كلام الراغب (وله مفعول واحد) * **قوله** (فضمن معنى صير) فيه اشارة الى ان هذا المعنى ليس بوضعى بل طار عليه فى الاستعمال كما يشعر به قوله وترك فى الاصل الخ وقوله (فيجرى مجرى افعال القلوب) وحمل كلامه على كونه وضعيا كما اختاره ابن مالك فى التسهيل

٢ واما قول صاحب المواقف الظلمة عدم الضوء الخ فبناء على ان النور والضوء كالمترادفين وكلام المصنف مبنى على الفرق بينهما فلا منافاة بينهما منه

٣ بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوى كما فى النهار فينفعل اى الحس عن الضوء الضعيف ويدركه ولما كان فى النهار منفعلا عن ضوء قوى لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به وذلك كالهباء الذى يرى فى البيت ولا يرى فى الشمس اذ الضوء قوى فى الشمس وضعيف فى البيت منه

١١ من فلك المعنى على كل حال ولما حذف جواب لما دل دلالة على ان حال المستوقد لا يحيط به الوصف فكأن سائلا قال لما وقع للمستوقد عقيب الاضاءة حال لا يمكن شرحها فما حال المنافقين المشابهة لتلك الحال فقال ذهب الله بنورهم وهذا المعنى على انه استيناف ويجوز ان يكون بدلا من جملة التمثيل على سبيل البيان له لانه فى قوة ان يقال لهم كان لهم نور فذهب الله بنورهم وهذا المعنى على انه استيناف ويجوز ان يكون بدلا من التمثيل على سبيل البيان له لانه فى قوة ان يقال لهم كان لهم نور فذهب الله بنورهم ضرورة ان ذهاب النور لا يكون الا بعد وجوده وهو حاصل قوله عز وجل مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله خمدت فيكون مدلول ذهب الله بنورهم مدلول جملة ذلك التمثيل وهى مجموع قوله مثلهم كمثل الذى استوقد نارا الخ فان حاصل هذا التمثيل وتلخيصه ذهب الله بنور المنافقين وتركهم فى ظلمات لا يبصرون والبدل كما علم فى موضعه يفيد فائدة البيان والتفسير للمبدل منه هذا ونقل الفاضل اكمل الدين عن الشيرازى انه قال فى ايثار وجه الحذف فيما نحن فيه نظر لان الافصح الذكر لعدم استطالة الكلام ولان جعل قوله ذهب الله بنورهم من تتمة التمثيل يطابق التمثيل الاتى بعده يعنى قوله او كصيب من السماء فان قوله ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم من تتمة التمثيل قال وكذلك داب البليغ كلما بالغ فى المشبه به لزمت المبالغة فى المشبه ضمنا فيضعف الاستيناف وكيف لا يضعف ووجه الشبه بين يعنى ان الاستيناف انما كان بليغا اذا كان وجه الشبه خفيا ليتوجه السؤال فحيث كان بينا لم يبق له محل بليغ وفى جعله بدلا من جملة التمثيل على الاحتمال البعيد فوت المعنى الذى حذف جواب لما لاجله يعنى ابلغية الحذف بل ادعاه ان ذهب الله بنورهم ابلغ من ذلك والا لم يكن من الحالة المقتضية للابدال فى شئ فافهم فقد لاح للمسترشد ان الوجه ان يجعل ذهب الله بنورهم جواب لما ثم قال الفاضل اكمل الدين هذا كلام نقلته مع زيادة بيان فان كلامه مغلق **قوله** واسناد الاذهاب الى الله تعالى الخ يريد ان الاسناد فيه يجوز ان يكون حقيقيا بناء على ان جميع ما فى العالم ذاتا وصفة وحالا وفعلا انما هو بفعله اى بخلقه وايجاده او مجازيا من باب الاسناد الى السبب نحو هزم الامير الجند ١١

١١ والهازم اعوانه وانصاره بامره وارادته او الاسناد اليه تعالى للمبالغة فان الفعل الصادر عن الملك القوى القاهر لا يكون الا قويا فى غاية القوة وعلى هذا يكون الاسناد كما فى الوجه الاول حقيقيا لكن النكتة هنا غير النكتة هناك فللتغاير فى الجهة جاز عطفه عليه باو والمعتزلة لما ابوا اسناد القبائح الى الله تعالى وذهبوا بوجوب الاصلح للعبيد ١١

بعيد اذ كلام المصنف كالصريح فيما ذكرناه اولا قوله فيجرى الخ اى فى الدخول على المبتدأ والخبر والتعدية الى المفعولين لكنه ليس بوضعى على ما اختاره الشيخان ووضعى على ما اختاره ابن مالك وفى قوله (كقوله تعالى ٭وتركهم فى ظلمات٭) اشارة الى ان الآية محمولة على المعنى الثانى دون الاول وان امكنه بان جعل هم مفعوله وظلمات لا يبصرون حالان مترادفان من المفعول كما نقل عن ابن الحاجب لان فيه تكلفا وايضا فى معنى التصيير والجعل التضمين فيفيد المبالغة كما صرح به فى اوائل سورة الانعام فالحمل عليه اولى فعلى هذا هم مفعوله الاول والثانى فى ظلمات ولا يبصرون صفة او حال من الضمير المستتر فيه او من هم او خبر بعد خبر وفى اللباب ولا يجوز ان يكون فى ظلمات حالا ولا يبصرون هو المفعول الثانى لان المفعول الثانى فى الاصل خبر والخبر لا يؤتى للتأكيد اذ التأكيد من شان الاحوال لانها فضلات واما الخبر فهو العمدة فالتأكيد ليس من شانه * **قوله** (وقول الشاعر ٭فتركته جزر السباع ينشنه٭) هو عنترة بن شداد والبيت من قصيدته المعدودة من المعلقات السبع تمامه ٭يقضمن حسن بنانه والمعصم٭ وفى رواية ٭من بين قلة رأسه والمعصم٭ جزر السباع اللحم الذى تأكله لانه تجزره بانيابها جزر القصاب بالحديد وجزر بفتح الجيم وسكون الزاء المعجمة وبعدها راء مهملة كما نقل عن شراح المعلقات وقيل هو فعل على وزن حجر وعلى التقديرين هو بمعنى المفعول ينشنه على وزن يقلن اصله ينوشنه من النوش وهو التناول السهل والقضم الاكل بمقدم الاسناد والمعصم بكسر الميم موضع السوار من الساعد والمعنى قتلته فجعلته طعمة للسباع حتى اكلته والبيت ليس بنص فى العمل وكون ترك بمعنى صير كالآية لاحتمال كون جزر السباع حالا ايضا بالتأويل الذى ذكروه فى ارسلها العراك ومعناه تركته مأكولا او عرضة للسباع ويقرب منه ما قيل ان اللام للعهد الذهنى فلا مانع للحاليه ولقد اجاد حيث عدل عن قول الكشاف كقول عنترة فتركته الخ ثم قال ومنه وتركهم فى ظلمات فقالوا انما فصله لان البيت نص فى المعدى الى مفعولين لان جزر السباع معرفة لا يحتمل الحالية بخلاف ما فى الآية وانت قد عرفت جوابه * **قوله** (والظلمة مأخوذة من قولهم ما ظلمك ان تفعل كذا اى ما منعك) وفى الاساس ما ظلمك ان تفعل كذا اى ما منعك ومنه الظلمة الخ اشار الى ان اصل معناه المنع والظلمة بمعنى عدم النور مأخوذ منه لانها تسد البصر وتمنع الرؤية من النفوذ فظلم الثلاثى كاظلم فعل للظلمة وان لم يشتهر ٢ استعماله استعمال اظلم لكن اصل معناه المنع وهذا المعنى مأخوذ منه فعلم ان المزيد اصل فى هذا المعنى ولما لم يكن الظلمة عدم صرف بل عدم ملكة يجوز ان يكون مانعا كما جاز ان يكون مجعولا وكيف لا وقد ذهب بعضهم الى ان الظلمة شرط لرؤية بعض الاشياء كما نقلناه عن المواقف * **قوله** (وظلماتهم) توجيه لجمع الظلمة بالمعنى المجازى واشارة الى ان ضمير تركهم راجع الى المنافقين فح يكون ذهب الله استينافا او بدلا او جواب لما المحذوف وهو احتمال مرجوح عنده ولك ان تقول ان مراده بيان ظلماتهم المفهومة من جملة التمثيل فينتظم كون ذهب الله جواب لما انتظاما راجحا كما يشهد له سياق كلامه وسياقه (ظلمة الكفر) اى الكفر المبطن (وظلمة النفاق) اى ظلمة الخداع المترتب على النفاق اذ اظهاره يؤدى الى التكرار ويخل ايراد الجمع (وظلمة يوم القيمة يوم ترى المؤمنين يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم) بدل من يوم القيمة وهو اقتباس لطيف فاضافة الظلمة فى المواضع الثلثة بل فى الموضعين اضافة المشبه به الى المشبه والظاهر ان الظلمة حقيقة فى الثالث مع انها مجاز فى الاولين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا وان كان جائزا عند المص لكنه خلاف مذاق الكلام اذ جمع ظلمة الدنيا وظلمة الآخرة فى اطلاق واحد مما لا يناسب جزالة النظم الجليل وايضا لا يلائم التمثيل فانه من احوال الدنيا والاعتذار بانه لما تقرر فى حقهم ان يكونوا يوم القيمة فى ظلمة صار كانه واقع بهم بعيد فى مثل هذا المقام وقيل ان المراد بظلمة يوم القيمة ظلمة كانت لهم فى الدنيا لكنها ظهرت فى يوم القيمة والمراد اقرارهم اللسانى واحكام الاسلام التى اظهروها فى الدنيا ولا يخفى عليك ان هذا حينئذ يرجع الى الاولين فان ما ذكره عين النفاق والكفر فالوجه الاول بالنسبة اليه اوجه ٣ * **قوله** (او ظلمة الضلال) توجيه آخر لجمع الظلمة والمراد بظلمة الضلال ظلمة الكفر وظلمة الخداع وهيجان الفتنة وغيرها عدها واحدا لاشتراكها فى الانحراف عن الطريق القويم (وظلمة سخط الله) التابعة للاولى (وظلمة العقاب السرمدى) التابعة للثانية فلذا قدم الاولى على الثانية المتقدمة على الثالثة فالظلمة مجاز فى الافراد كلها والاضافة من قبيل لجين الماء وذكر ظلمة العقاب السرمدى الكائنة فى الآخرة ووجه حسنه مثل ما سبق * **قوله** (او ظلمة شديدة كانها ظلمة متراكمة) اى المراد ظلمة واحدة وهى ظلمة الكفر الخفى لكنها لشدتها استعير صيغة الجمع لها للمبالغة

٢ والمشهور استعماله فى معنى التعدى والتصرف فى حق الغير او وضع الشئ فى غير محله منه

٣ والاحسن عدم التعرض لها والاكتفاء بالاولين بناء على ان اقل الجمع اثنان عند البعض او الحاق ظلمة ظهور حالهم فى مآلهم بهما منه

١١ عليه تعالى واذهاب نور العبد قبيح لم يجوزوا جعل الاسناد هنا حقيقيا فجعلوه مجازا من باب الاسناد الى السبب الا ان يكون المراد من النار نار الفتنة وهى نار مجازية او نارا يتوصل بها الى المعصية وهى نار حقيقية فانهم جعلوا الاسناد حينئذ حقيقيا لان اطفاء نار الفتنة او تلك النار المتوصل بهما الى المعاصى حسن واصلح للعبد ولذا قال صاحب الكشاف فان قلت فما معنى اسناد الفعل الى الله تعالى فى قوله ذهب الله بنورهم قلت اذا طفئت النار بسبب سماوى ريح او مطر فقد اطفأها الله وذهب بنور المستوقد ووجه آخر وهو ان يكون المستوقد فى هذا الوجه مستوقد نار لا يرضاها الله ثم اما ان تكون نارا مجازية كنار الفتنة والعداوة للاسلام وتلك النار متقاصرة مدة اشتعالها قليلة البقاء الا ترى الى قوله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله واما نارا حقيقية اوقدها الغواة ليتوصلوا بالاستضاءة بها الى بعض المعاصى ويهتدوا بها فى طرق العبث فاطفأها الله وخيب امانيهم قال الطيبى دلت الفاء فى قوله فما معنى على انكار ان يكون ذهب الله بنورهم جواب لما يعنى انما جاز اسناد اذهاب نور المنافقين الى الله لا جزاء لفعلهم واما اسناد اذهاب نور المستوقدين فلا يجوز لانه عبث وهو قبيح وهو بناء على مذهبه وقال الفاضل اكمل الدين والظاهر ان الانكار انما هو من جعل ما للاستفهام بمعنى الانكار لان الاليق والانسب ان يكون للسؤال واما دلالة الفاء عليه فليست بمعهودة والرازى جعلها جوابا للشرط محذوف اى اذا كان ذهب الله بنورهم جواب فما معنى اسناد الاذهاب الى الله تعالى وهو عبث وح يكون ما للانكار وللاستفهام والطيبى لا يستغنى عن ذكر الشرط ظاهرا هذا واذا كان المراد بالنار نار الفتنة يتداخل التشبيه والمجاز فى جملة هذا التمثيل بان ادخل الاستعارة فى طرف المشبه به وهو مثل الذى استوقد نارا كما ادخل التشبيه فى الاستعارة فى قوله ٭كان اذنى قلبه خطلا٭ وحيث جعل التشبيه فيه ترشيحا للاستعارة اى الاستعارة لفظ الحمار للقلب لكن هذه استعارة بالكناية وما نحن فيه استعارة تصريحية وذكر الاستيقاد والاضاءة ترشيح شبه الفتن والحروب بالنار وتهيجا بالاستيقاد فاستعير لفظ المشبه به وهو لفظ النار للمشبه ثم اثبت ما هو ملايم النار ولازمها وهو الاستيقاد والاضاءة ترشيح للاستعارة كما فى قوله لدى اسد شاكى السلاح مقذف له لبد اظفاره لم تقلم **قوله** لذلك عدى اى ولاجل المبالغة فى الاذهاب عدى بالباء دون الهمزة مع ان كان تعديته بالهمزة لما بالباء من معنى الاستصحاب والاستمساك قال الطيبى ذهب الى هذا الفرق ابو العباس المبرد وذكره الجوهرى فى درة الغواص قال صاحب المثل السائر كل من ذهب بشئ فقد اذهبه وليس كل من اذهب شيئا ذهب به لان ذهب به يفهم منه انه استصحبه معه وامسكه عن الرجوع الى الاول وليس كذلك وقال صاحب الفلك الدائر وفيه نظر لان كلا اللفظين يدلان على معنى ١١

١١ اوجد لان الافعال اللازمة تتعدى تارة بحرف الجر واخرى بالهمزة كما تقول اخرجت زيدا من البلد وخرجت به وليس معنى الثانى انك اخرجت زيدا واستصحبته معك وكذا عن صاحب الضوء انه قال ويكون للتعدية نحو ذهبت به اذا المعنى اذهبته وهى فى سائر المواضع تفيد مع معنى التعدية معنى آخر وههنا لم تفد شيئا سواها والجواب ١١

فى شدتها وكمالها فى بابها فشبه تعدد الكيفية بتعدد الافراد كما اشار اليه كانها ظلمات الخ فاستعمل ماهو موضوع للثانى فى الاول وتقدير المضاف يخرج الكلام عن البلاغة * قوله (ومفعول لايبصرون من قبيل المطروح المتروك) الاولى اكتفاء باحدهما اى نزل منزلة اللازم بمعنى لا يتأتى منهم الابصار لانهم فاقدين الابصار ٢ وان جعل الضمير راجعا الى المستوقد فجمع الظلمات باعتبار انضمام ظلمة الليل بظلمتى الغمام وتطبيقه بقرينة قوله لايبصرون فان ظلمة الليل وحدها لا ينافى الابصار بالكواكب المضيئة فمن قال انه ليس فى الآية اشارة الى الغمام والى تطبيقه يرد عليه انه ليس فى الآية اشارة ايضا الى الليل فان اجاب بان قوله فى ظلمات يدل عليه اجبنا بان قوله لايبصرون يدل على الغمام وتطبيقه لما عرفت واما الجواب بان المراد الظلمة الشديدة كانها ظلمات متراكمة كما صرح به المصنف آخرا فراجع الى ماذكر وليس بمغاير للجواب المذكور فى التحقيق (فكان الفعل غير متعد) * قوله (والآية مثل) فيه مسامحة والمعنى والآية مسوقة لتمثيل غير مختص بالمنافقين بل عام لكل من اتاه ضربا من الهدى والمنافقون يدخلون تحت عمومه دخولا اوليا قوله مثل اشارة الى ان المختار عند المصنف حمل الآية على التشبيه التمثيلى اى تشبيه الهيئة بالهيئة فعلى هذا يكون الحكم المستفاد من الآية عاما لا خاصا بالمنافقين واما ان حمل على التشبيه المفرق كان الحكم مختصا بهم وتوضيح التشبيه التمثيلى والتشبيه المفرق سيجئ من المصنف فى تفسير قوله تعالى • ان الله على كل شئ قدير • فانتظرا وارجع اليه وهذا العموم من دلالة النص لا من منطوقه لانه مخصوص بالمنافقين لكون ضمير مثلهم راجعا اليهم فلا اشكال بان الضمير راجع الى المنافقين فكيف العموم قوله (ضربه الله تعالى) وضرب المثل اعماله من ضرب الخاتم واصله وقع شئ على آخر (لمن آتاه) اى اعطاه (ضربا) اى نوعا (من الهدى) من الهداية او من الاهتداء قد عرفت فى سورة الفاتحة ان للهداية انواعا لا يحصيها عد لكنها تنحصر فى اجناس مترتبة الاول افاضة القوى والثانى نصب الدلائل والثالث ارسال الرسل وانزال الكتب والرابع الكشف على القلوب السرائر اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يخلو احد عن ان يعطيه الله تعالى ضربا من الهداية لاسيما افاضة القوى وارسال الرسل فمن اضاع ذلك يدخل تحت عموم هذا التمثيل ومن هذا القبيل قوله تعالى • واما ثمود فهديناهم • اى فدللناهم على الحق بنصب الحجج وارسال الرسل • فاستحبوا العمى على الهدى • فاختاروا الضلالة على الهدى كما اختاره المصنف فى تفسير الآية المذكورة فالهدى فى قوله ضربا من الهدى عام للدلالة على ما يوصل الى المطلوب غير مختص بالايصال الى البغية فيعم جميع الكفار وغيرهم من الذين اتاهم الله تعالى نوعا من الهداية (فاضاعه) وان لم يضر تصديقه واذعانه كالعلماء المرزوقين بالعلم ولم يعملوا بمقتضاه فاضاعوه فبقوا متحسرين ومن هذا القبيل الامارة والغناء وسائر النعم العظمى فمن اضاع تلك النعم يبن له الغبن فى البيع والسلم فقوله (ولم يتوصل به الى نعيم الابد) اراد به العموم اى لم يتوصل به الى نعيم الابد اصلا كالكفار اولم يتوصل به الى نعيم الابد المترتب على العمل بالعلم والعدالة بالامارة والتصدق من المال الحلال وغير ذلك (فبقى متحيرا) فى امره (متحسرا) على ما فات منه من الانتفاع بهدايته والعمل بعلمه والعدالة بسلطنته وفى الحديث ليس يتحسر اهل الجنة الاعلى ساعة مرت بهم ولم يذكروا الله تعالى فيها كما فى الحصن الحصين فاتضح منه ان الاوقات والساعات من جملة النعم والهداية فانها من الاسباب التى يتوصل بها الى نعيم الابد فمن اضاعها فى الهوى فيبقى متحسرا على الابد فاظنكم بما ذكرناه من النعم التى يتوصل بها الى الروضات فى دار الخلد (تقريرا) مفعول له لقوله ضربه لما تضمنته الاولى وهى • اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى • الآية ووجه كونه تقريرا هو ان هذه الآية ايضا عامة لغير المنافقين بدلالة النص فلا يضره كون المشار اليه باولئك المنافقين (وتوضيحا لما تضمنته الآية الاولى) * قوله (ويدخل تحت عمومه هؤلاء المنافقون) اى دخولا اوليا لوروده فى شانهم اذ عموم اللفظ مخصوص بهم وعموم الحكم وهو المراد هنا يدخل فيه المنافقون دخولا اوليا لما عرفت ومن سواهم ممن شاركوهم فى الوصف والحال ثانيا (فانهم اضاعوا مانطقت به السنتهم من الحق) والنطق بالحق وان خالفه القلب حصول الهدى فى الجملة لدلالته على الايمان والتصديق لكون الاقرار علامة عليه وبهذا الاعتبار سمى ايمانا فى مثل قوله تعالى • ان الذين آمنوا • الآية وان كان ذلك النطق خداعا واستهزاء فى نفس الامر مباينا لحصول الهدى ولهذا قال فيما مر وهم اخبث الكفرة لانهم موهوا الكفر وخلطوا به خداعا واستهزاء فعد اقرارهم من اسباب كونهم من اخبث الكفرة فكيف يكون

٢ فيه اشارة الى ان جعله منزلا منزلة اللازم اولى من تقدير المفعول عاما اى لايبصرون شيئا لان الاول يفيد ان ليس لهم حاسة البصر بخلاف الثانى منه

١١ بانهما وان اشتركا فى معنى التعدية لكن لم قلت انهما مشتركان فى تأدية معنى واحد وهل النزاع الا فى هذا فان الهمزة ههنا للازالة والباء للمصاحبة وصاحب المعانى لا ينظر الا الى الفرق بينهما واستعمال كل منهما فى مقامه لا الى التعدية نفسها فان البحث عنها وظيفة النحوى

قوله ولذلك عدل اى وللمبالغة فى اذهاب ضوءهم راسا عدل عن لفظ الضوء مع انه مقتضى ظاهر لفظ اضاءت الى لفظ النور والحاصل ان مقتضى الظاهر ان يقال فلما اضاءت ماحوله اذهب الله ضوءهم فعدل عن الهمزة الى الباء وعن الضوء الى النور للمبالغة فى طمس نورهم بالكلية والحاصل ان نفى القليل يوجب نفى الكثير دون العكس وفى معناه • لاتقل لهما اف ولاتنهرهما • وفى الكشاف ذكر النور ابلغ لان الضوء فيه دلالة على الزيادة فلو قيل ذهب الله بضوءهم لاوهم الذهاب بالزيادة وبقاء ما يسمى نورا والغرض ازالة النور عنهم راسا وطمسه اصلا الا ترى كيف ذكر عقيبه وتركهم فى ظلمات والظلمة عبارة عن عدم النور وانطماسه وكيف جمعها وكيف نكرها وكيف اتبعها مايدل على انها ظلمة لا يتراءى فيها شبحان وهو قوله لايبصرون قال الامام الظلمة عدم الضوء عما من شانه الضوء وذلك لان الشئ الذى انتفى عنه الضوء صار مظلما فتكون الظلمة عدم ملكة النور وقال الشيرازى زيادة عما من شانه النور دعوى غير مسموعة والذى ذكره الزمخشرى هو المطابق للغة وعليه المحققون من الصوفية والاشراقيين وقال الفاضل اكمل الدين الدعوى المجردة عن الدليل غير مسموعة وعدم السماع عند الدليل مكابرة قائم لانهما متقابلان قطعا وكل متقابلين اما ان يكونا نقيضين او العدم والملكة او ضدين او متضايفين بالاستقراء التام وليسا بنقيضين بالاتفاق ولا متضايفين كذلك فهما اما ضدان او عدم ملكة وعدم الملكة هو عدم الشئ عما من شانه ان يكون له وهو مذهب المتكلمين وذهب الاشاعرة الى انه عرض ينافى النور يعنى انه امر وجودى والتقابل بينهما تقابل التضاد الحقيقى وهو ان يكون بين الضدين غاية الخلاف كالسواد والبياض واستدلوا على ذلك بقوله تعالى • وجعل الظلمات والنور • فانه يدل على انهما مخلوقان واجيب بان معناهما قدرهما كما قالوا فى قوله تعالى

(ذلك)

• خلق الموت والحيوة • وهذا لانه لو كان موجودا لوجب ان لا يرى الجالس فى الظلمة نارا توقد بقربه ضرورة وجود الظلمة المانعة عن الابصار واللازم باطل ثم قال وقال شيخى العلامة رحمه الله الظلمة التى تحيط بالمرئى هى المانعة عن الابصار دون الظلمة المحيطة بالرائى ثم قال اكمل الدين واقول الظلمة متشابه الطبع فلا يختلف الافراد فى مقتضياتها قوله وله مفعول واحد يعنى فى الاصل يقال تركته بمعنى طرحته وخليته معدى الى مفعول واحد كقولهم تركته ترك ظبى ظله اى كناسه التى يستظل بها فى شدة الحر وهو مثل يضرب به للرجل النفور لان الظبى اذا نفره الصايد منها لا يعود اليها ابدا ثم ضمن معنى التصيير الذى هو من افعال القلوب فعدى الى مفعولين ١١

١١ فاذا حمل معناه ههنا على الاصل يكون فى ظلمات ولا يبصرون حالين من المفعول مترادفين او متداخلين واذا حمل على معنى التضمين يكونان مفعولين بعد المفعول الاول على سنن الاخبار المتتابعة للمخبر عنه الوحد قال ابن الحاجب فى الامالى تركهم فى ظلمات لا يبصرون كقولك صيرت زيدا عالما فاضلا لانها فى معنى الاخبار فلما جاز ١١

ذلك الاقرار حصول الهدى فى الجملة لكن الامور تختلف حسنا وقبحا باختلاف الاعتبارات واستوضح ذلك بلطم اليتيم فانه حسن باعتبار التأديب قبيح باعتبار الايذاء وفى الكشاف اشارة الى ماذكرنا حيث قال فان قلت واين الاضاءة فى حال المنافق وهل هو ابدا الا حائر خابط فى ظلماء الكفر قلت المراد ما استضاؤا به قليلا من الانتفاع بالكلمة المجراة على السنتهم ٢ ووراء استضاءتهم بنور هذه الكلمة ظلمة النفاق التى ترمى بهم الى ظلمة سخط الله تعالى وظلمة العقاب السرمدى انتهى اشار بقوله بنور هذه الكلمة الى حصول الهداية اهم فى الجملة بالمعنى الذى ذكرناه ومن ههنا جعل المصنف المنافقين فى زمرة من آتاه الله تعالى ضربا من الهدى وعد اقرارهم من انواع الهدى فاحتجنا فى وجيهه الى ماذكرناه واما عبارة الكشاف حيث عد اقرارهم نورا استضاؤا به قليلا فسالمة عن التكلف فهى احسن مما اختاره المص * قوله (باستبطان الكفر واظهاره حين خلوا الى شياطينهم) اى اضاعوا مانطقت به السنتهم باظهارهم الكفر حين انفردوا مع شياطينهم قد عرفت انه ضايع باستبطان الكفر واضاعة الضايع من قبيل تحصيل الحاصل فاسقاطه اولى * قوله (ومن آثر الضلالة على الهدى المجعول له بالفطرة) اى يدخل تحت عمومه من آثر الضلالة الخ فهو عطف على هؤلاء المنافقون وهم وان كانوا ممن آثر الضلالة لكن لا اقرارهم الحق قابلوهم وقد فصلناه آنفا فى بيان انواع الهداية والقول بان من آثر الخ الظاهر انهم المنافقون لا الكفار الذين تمحض كفرهم لعطفه بالواو ليس بشئ اذ المقصود بيان شمول من آتاه الله تعالى ضربا من الهدى الى هذه الاقسام ومثل هذا يحسن العطف بالواو كما يحسن باو بالاعتبارين ومع ذلك فى العطف بالواو هنا وباو فى قوله (او ارتد عن دينه) نكتة وهى ان من آثر الضلالة الخ عام للمنافقين فى نفسه لكن جعل مقابلا هنا لما ذكرناه واما من ارتد والعياذ بالله تعالى فلا يتناولهم مفهوما اصلا قوله (بعدما آمن) اى ايمانا خالصا تأكيد لما قبله * قوله (ومن صح له احوال الارادة) والمراد بالارادة هنا هى التى اول احوال السالك الذى حصل له نور الارادة فى الجملة بقرينة قوله فاذهب الله تعالى عنه الخ والارادة فى اصطلاح الصوفية على ما فهم من كلام ارباب الحواشى جمرة من نار المحبة فى القلب مقتضية لاجابة دواعى الحقيقة والمحبة تعلق القلوب بالمحبوب وحده وعدم الالتفات الى الغير واحوالها ما يرد على السالك فى اثنائها وبدايته التلذذ بالعبادات ونهايته حب الذات للذات فى الحضرة الاحدية قيل والاحوال فى اصطلاحهم هى ميراث العمل من المواهب الفائضة من الله تعالى وسميت احوالا لتحول العبد من دركات البعد الى درجات القرب وقريب منه ما قيل الحال ما يرد على القلب بمحض الموهبة من غير تعمل واجتلاب كحزن وخوف او قبض وبسط فاذا دام سمى مقاما فان المريدين لما حصل لهم احوال الارادة كما عرفت قال المص ومن صح له احوال الارادة ولم يحصل لهم الارادة وهى الاقبال ٣ بالكلية على الحق والاعراض عن الخلق قال ابو الحسن الوراق ومن لم يصح له فلاسفة (فادعى احوال المحبة) الحاصلة للاكابر الواصلين الى المحبة فاذهب الله تعالى الخ لادعائه الوصول الى مقام اعلى من مقامه وهو كذب بشبه النفاق وبقى فى ظلمات دعاوية باطلة لا يبصر طريق الخلاص عنها وكذا طالب العلوم اذا ادعى مقاما اعلا من مقامه واستحقر صاحب المقامات العالية لظنه اعلا مقامامنه (اذهب الله تعالى عنه ما اشرق عليه من انوار الارادة) الاستكمال وبقى فى ظلمة جهل مركب لا يرى طريق الخروج عنه وهذا غالب فى طلاب زماننا اصلح الله تعالى حالنا وحالهم وايضا يدخل فيه من رغب فى حقايق لم يستعد للوقوف عليها فان السالك اذا انكشف له ماهو اعلا من مقامه لعله لا يحتمله ولا يستقر له فيضل به ضلالا بعيدا وهذا حاصل ما نقله المصنف عن بعض الصوفية فى قصة المائدة وظنى ان دخوله تحت عموم من آتاه الله ضربا من الهدى فاضاعه اظهر من دخول من صح له احوال الارادة الخ وحاصل ماذكره المصنف فى كون الآية مثلا الخ انه تمثيل مركب شبه الهيئة بالهيئة ولم يعتبر تشبيه المفرد بالمفرد وان امكن ذلك والمعنى انه شبه حصول الهدى فى الجملة واضاعته وحرمانه من النعيم الابدى وبقاءه متحيرا متحسرا لا يهتدى بالنور والاضاءة المطلوبة للمستوقد وزوالها بانطفائها بغتة وحرمانه مما يتوصل اليه بالايقاد وبقائه متحسرا لا يرى الطريق المطلوب ووجه الشبه هو انهم وقعوا فى حيرة شديدة وخيبة عظيمة عقيب حصول قوة الرجاء الى المقصود والمعنى * قوله (او مثل لايمانهم) الاولى او مثل لاقرارهم وهذا معطوف على قوله مثل ضربه الخ وهى حينئذ تشبيه مفرق لا تمثيل اخره لان التمثيل راجح حسبما امكن وانه عام للمنافقين وغيرهم كما عرفته وهذا خاص بالمنافقين كذا قاله اكثر المحشين ولا يخفى عليك

٤ وتلخيص ما ذكره صاحب الكشاف انه اعتبر فى المستوقد السعى فى ايقاد النار والكدح فى احيائها وحصول طرف من الاضاءة المطلوبة وزوالها باطفاء النار بغتة كما يدل عليه كلمة الفاء فى فلما اضاءت وحرمانه مما يتوصل اليه بالايقاد وبقائه فى ظلمات متراكمة بحيث لايبصر ولا يتأتى منه الروية اصلا فضلا عن الروية الطريق المطلوب واعتبر فى المنافق وفى جانب المشبه القصد الى ادعاء حدوث الايمان واجراء الكلمة على اللسان الذى هو كالنور وحصول منافع الامن والامان والخلاص عن ذل الخراج والجزية والخسران وانتفاء ذلك بالموت دفعة ووقوعه فى ظلمات متراكمة فلوحظ فى كل واحد من الجانبين هيئة وحدانية ملتئمة من تلك الامور المتعددة فالتشبيه مركب وهو الذى اختاره الشريف قدس سره حيث قال انه اشارة الى تركيب وجه الشبه انتهى وجه الشبه انهم عقيب حصول قوة الرجاء فى الوصول الى المطلوب وقعوا فى حيرة الحرمان والخيبة منه

٢ وهى الاقبال بالكلية على الحق والاعراض عن الخلق والى الله المشتكى من زمان غير الناس فيه ذلك واثبت المحبة الجاذبة لمن يقبل بالكلية على الخلق والاعراض عن اطاعة الحق واعجب من ذلك ان القوم يقبلون على مثل ذلك المدعى ويلتمسون الدعاء بل الامداد منهم مع مشاهدتهم المنكرات وانواع الترهات ورب الكعبة ان ذلك من اعظم اشراط الساعات واكبر انواع البليات وانتقام الله تعالى ممن يتعاظم على اهل الطاعات منه

١١ تعدد الاخبار جاز تعددها

قوله • فتركنه جزر السباع ينشنه • يقضمن حسن بنانه والمعصم • وفى رواية يقضمن حسن بنانه والمعصم والبيت لعنترة الجزر جمع الجزرة وهى الشاة التى اعدت للذبح يعنى ان السباع تجزره بانيابها جزر القصاب بالحديد والنوش التناول والقضم هو الاكل بمقدم الاسنان من قضم بالكسر يقضم بالفتح والمعصم موضع السوار من الساعد ومعناه قتلته وصيرته طعمة للسباع ياكلنه بمقدم الاسنان والبيت نص فى ان ترك بمعنى صير لان جزر السباع معرفة لا يحتمل الحال لان الحال نكرة بخلاف ما فى الآية فان ترك فيها يجوز ان يكون بمعنى طرح وفى ظلمات لا يبصرون حالين على ماذكر آنفا لكن المفهوم من قوله كقوله وتركهم فى ظلمات ومن عطف البيت عليه ان الآية نص كالبيت فى ان ترك بمعنى صير وكذا يفهم هذا المعنى من عبارة الكشاف ايضا حيث قال بعد ذكر البيت ومنه قوله وتركهم فى ظلمات بل معنى التنصيص فى عبارة الكشاف اظهر مما هو فى عبارة القاضى قوله ماظلمك ان تفعل كذا وفى الاساس ومن المجاز ماظلمك ان تفعل كذا اى ما منعك ومنه الظلمة لانها تسد البصر وتمنعه من النفوذ قال السعد التفتازانى هذا بعيد جدا قوله ومفعول لايبصرون من قبيل المطروح المتروك اى لا من قبيل المقدر المنوى فكان الفعل غير متعد كانه قيل تركوا فى ظلمات متراكمة بحيث لا يتيسر منهم الابصار قطعا ويجوز ان يكون حذف المفعول للعموم والمبالغة ليفيد انهم لا يبصرون شيئا ما قوله والآية مثل ضربه الله لمن آتاه ضربا من الهدى مبنى على ان التشبيه فى الآية من قبيل التشبيه المركب ١١

١١ وقوله اومثل لايمانهم الخ على انه من التشبيه المفرق **قوله** تقريرا وتوضيحا لما تضمنته الآية الاولى وهى قوله تعالى * اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين * فان مضمونها اختيارهم العمى على الهدى وبقاؤهم على عدم الاهتدا وهذا امر عقلى ومعنى معقول فصور هذا المعقول بالتمثيل ١١

انه بعد اعتبار دلالة النص لا يظهر الفرق بين الوجهين فى العموم ولعل لهذا قال مولانا خسرو اى تشبيه مخصوص بالمنافقين كما هو الظاهر * **قوله** (من حيث انه يعود) اى يرجع (عليهم بحقن الدماء) اى صيانتها والحقن فى الاصل الجمع تقول حقنت الماء فى الآنية اذا جمعته واطلق هنا على الحفظ لانه كانك جمعت الدم فى صاحبه ومنعته عن الجريان فهو مجاز صار حقيقة فيه بالغلبة (وسلامة الاموال والاولاد) والمعنى انهم باقرارهم كانوا سالمين عن ذلك فانهم اذا لم يقروا فان لم يقبلوا الجزية كان دماؤهم هدرا وان قبلوها كان مالهم غير سالم باعطاء الجزية وقيل المراد الحقن والسلامة مآلا ايضا كما اذا ذهبوا الى دار الحرب فاستولى عليها المسلمون وفيه تكلف * **قوله** (ومشاركة المسلمين فى المغانم والاحكام بالنار الموقدة) متعلق بقوله مثل اخره عن قوله من حيث لانه اهم فى التمثيل ولتعلقه بقوله (للاستضاءة) ولانه امر مختص بالمشبه فذكر فى جنبه كما ان الاستضاءة امر قائم بالمشبه به والجامع المشترك بينهما الانتفاع مطلقا ولظهوره مما ذكره لم يذكره * **قوله** (ولذهاب اثره) اى ومثل لذهاب اثره فهو عطف على قوله لايمانهم الخ لا للاستضاءة ولو قال بالنار الموقدة المستضيئة لكان ابعد عن الاشتباه (وانطماس نوره) اثبت النور لاقرارهم لانهم استضاؤا به قليلا من الانتفاع وذلك الانطماس (باهلاكهم) اما بسبب اهلاكهم واماتتهم (وافشاء حالهم) الاولى اوافشاء حالهم من نفاقهم وكفرهم فكانوا بعد مدة معدودين فى زمرة الكافرين حتى نزل قوله تعالى * ولا تصل على احد منهم مات ابدا * الآية (باطفاء الله تعالى) متعلق بمثل مقدر فى قوله ولذهاب كما اشرنا اليه ومعطوف على بالنار بالواو العاطفة لشيئين والجار مقدم (اياها) اى النار لانها مؤنث معنوى (واذهاب نورها) اى بالكناية وهذا منطوق الكلام عبر بالاذهاب ميلا لحاصل المعنى والمراد ذهاب الله بنورها واما قوله اطفاء الله تعالى اياها فثابت باقتضاء النص ولم يذكر وقوعهم فى الظلمات لما فهم من البيان المذكور قبل اعلم ان هذا الوجه الذى جعله المصنف وجها واحدا وجهان فى الكشاف حاصل الاول انهم انتفعوا بهذه الكلمة مدة حيوتهم القليلة ثم قطعه تعالى بالموت فوقعوا فى تلك الظلمات وحاصل الثانى انهم استضاؤا بها مدة ثم اطلع الله تعالى على اسرارهم فوقعوا فى ظلمات انكشاف الاسرار والافتضاح والاتسام بسمة النفاق وانما جعله كذلك قصدا للمبالغة اذ يكون المراد بالمثل حينئذ بيان انهم قصدوا بظاهر الايمان المنفعة الدنيوية فترتب عليه الضار الدنيوية والاخروية جميعا اما الاولى فبافشاء حالهم حيث ترتب عليه مضرة اتسامهم بسمة النفاق ومضرة حرمانهم عما قصدوا او مضرة تعيير المؤمنين واما الثانية فباهلاكهم حيث يترتب عليه مضرة فقد ان النور يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم ومضرة بقائهم فى العقاب السرمدى ومضرة كونهم فى الدرك الاسفل من النار والمفهوم من الكشاف ترتب احدى المضرتين فكم بينهما فتدبر ولا يتوهم انه الاولى فيخبط خبط عشواء انتهى والظاهر من الروايات ان بعض المنافقين ترتب على نفاقهم المضرة الاخروية فقط حيث ماتوا ولم يعلم حالهم واسرارهم فهم لم يبتلوا بمضرة اتسامهم بسمة النفاق بين عامة المسلمين وبمضرة تعيير المؤمنين والبعض الآخر ترتب على نفاقهم المضرتين افشاء اسرارهم وكونهم فى الدرك الاسفل من النار واما مضرة بقائهم فى العقاب السرمدى فمشتركة بين الكفار وليست مما يترتب على النفاق ثم النزاع فى كون المذكور وجها واحدا او وجهين مما لا طائل تحته ولعل لذلك قال فتدبر ولم يذكر كون تنكير النار للتعظيم اما لانه ٢ ليس فى محله فان محله قوله تعالى * استوقد نارا * اولانه للتحقير عنده او للتعظيم على تقدير وللتحقير على آخر والحمل على التعظيم اولى اذ المشبه به الهدى على ما اختاره المصنف والنار العظيم يناسبه وفى جعل النار مفردا والظلمات جمعا اشارة لطيفة الى ان الهدى واحد والضلال ٣ متعدد ٢٢ * **قوله** (لما سدوا مسامعهم) السد بالفتح ضد الفتح والردم فوق السد اشير اليه فى قصة ذى القرنين فلو اختير هنا لكان ابلغ ثم الظاهر انه حقيقة فى المحسوسات مجاز متعارف فى المعقولات وفيه اشارة الى انهم لانهماكهم فى الكفر والخداع احدث الله هيئة فى قواهم تمنعهم عن قبول الحق وهى المراد بالسد هنا وقدم الكلام فى قوله تعالى * ختم الله على قلوبهم * لكن المصنف اسند السد اليهم لكونهم سببا لاحداث تلك الهيئة ولك ان تحمله على ظاهر الآية المسامع جمع مسمع بكسر الميم كمنبر وهو خرق الاذن كذا نقل عن الراغب والظاهر القوة السامعة وهى الملايم لقوله كانما ايفت مشاعرهم وهى آلة السمع واما الفتح بمعنى موضع السمع فبعيد (عن الاصاخة الى الحق) والاصاخة الاستماع المقرون بالقبول وهو منتف عنهم دون السمع مطلقا وتعديته بالى معانه معدى باللام يقال صاخ له واصاخ

٢ وتعرض الزمخشرى له هنا لان الوجه الاخير من الوجوه التى كونها يناسبه بيان كون تنكير نار للتعظيم اولان المقام واحد فكل موضع يكون محل ذكره

٣ ولهذا وجه النور وجمع الظلمة فى قوله تعالى * الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور * الآية

١١ فى صورة المحسوس فمعنى التقرير والتوضيح استفيد من تشبيه المعقول بالمحسوس وتصويره بصورة الامر المشاهد على ما قال صاحب الكشاف لما جاء بحقيقة صفتهم عقبها بضرب المثل زيادة فى الكشف وتتميما للبيان ثم قال بعد البيانات الشافية فان قلت فيم شبهت حالهم بحال المستوقد قلت فى انهم غب الاضاءة خبطوا فى ظلمة وتورطوا فى حيرة ثم قال فان قلت واين الاضاءة فى حال المنافق وهل هو ابدا الاحاير خابط فى ظلماء الكفر قلت المراد ما استضاؤا به قليلا من الانتفاع بالكلمة المجراة على السنتهم ووراء استضاءتهم بنور هذه الكلمة ظلمة النفاق التى ترمى بهم الى ظلمة سخط الله وظلمة العقاب السرمدى ويجوز ان يشبه بذهاب الله بنور المستوقد اطلاع الله على اسرارهم وما افتضحوا به بين المؤمنين واتسموا به من سمة النفاق والاوجه ان يراد به الطبع لقوله صم بكم عمى وفى الآية تفسير آخر وهو انهم لما اتصفوا بانهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل لتمثيل هداهم الذى باعوه بالنار المضيئة ما حول المستوقد والضلالة التى اشتروها وطبع على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه اياهم الى هنا كلامه السؤال الاول وقع عن وجه التشبيه بين المشبه والمشبه به اى فى اى معنى قصد اشتراك حالهم بحال المستوقد حتى صح به تشبيهها بها فهذا صريح فى ان السؤال عن وجه الشبه وتقرير الجواب ان وجه الشبه هو ان المنافقين والمستوقد جميعا وقعوا عقيب مباشرة اسباب المطلوب فى الحرمان والتحسر والخيبة والتحير فعن الاول عبر بالاضاءة وعن الثانى بالظلمة ولا خفاء فى اشتراك الطرفين بالاضاءة والظلمة بهذا المعنى وبهذا سقط ما قاله الطيبى من انه ان اريد حقيقة الاضاءة لم يشترك فيها حال المنافقين وان اريد الاضاءة المجازية لم يشترك فيها حال المستوقد والتحقيق فيه ان هذا من قبيل ما يتسامح فيه وبيانه انه قد ذكر فى مكان وجه التشبيه ما يستتبعه كما يقال هذا الكلام كالعسل فى الحلاوة قصدا بالحلاوة الى لازمها الذى هو ميل الطبع فكذا

(لتضمنه)

المقصود ههنا فانهم وقعوا بعد لازم الاضاءة فى لازم الظلمة ثم سأل عن لازم الاضاءة فى حال المنافق ما هو فان لازم الظلمة واضح كثير فاجاب بان لازم الاضاءة الانتفاع بالكلمة المجراة على السنتهم من مناكرتهم واعفائهم عن المحاربة ومن الاحسان اليهم واعطائهم الحظوظ من المغانم فكانه قيل حالهم كحال المستوقد فى انهم عقيب الانتفاع المعبر عنه بالاضاءة وقعوا فى ظلمة النفاق المفضى الى السخط والعقاب السرمدى او ظلمة الافتضاح بين المؤمنين بالاطلاع على اسرارهم او ظلمة الطبع الحاصل من تزايد الرين الحاصل بسبب مهالهم على النفاق وهذا الاخير اوجه بدليل قوله تعالى * صم بكم عمى فهم لا يرجعون * فان هذا من خواص اهل الطبع قال الفاضل اكمل الدين

قوله وفى الآية تفسير آخر معطوف على اول الكلام وهو قوله جاء بحقيقة صفتهم عقبها بضرب المثل هذا هو التفسير الاول الى آخر ما ذكره من قوله صم بكم عمى كانه قال او يقول فى تفسير قوله * مثلهم كمثل الذى استوقد * الآية انهم لما وصفوا بانهم اشتروا الضلالة بالهدى الخ واما جمع الظلمات على تقدير ان ضمير تركهم للمنافقين فواضح ١١

لتضمنه معنى الميل * **قوله** (وابوا ان ينطقوا به) منشأ ابائهم سد مسامعهم ولذا عطف عليه بالواو وينطقوا من الانطاق اى وابوا ان يجعلوا (السنتهم) ناطقة بالحق ولو جعل ان ينطقوا من النطق والسنتهم بدلا منهم بدل اشتمال اونصب بنزع الخافض لم يبعد (ويتبصروا الآيات) اى ابوا ان يتبصروا من التفعل والمعنى امتنعوا من ان ينظروا الى الآيات الدالة على الحق سواء كانت عقلية اونقلية لسد مسامعهم لان من اختل قوته السامعة يكون محروما من اكثر الخير ولذا عد السمع من اعظم النعم وللتنبيه على ذلك قدم السمع على البصر حيثما جمع بينهما فى الذكر فى اكثر المواضع من القرآن والاخبار وهنا ايضا اشارة الى ذلك حيث قدم صم على عمى ونبه المصنف على هذا بقوله فى الاول لما سدوا مسامعهم وقوله ثانيا وابوا الخ واسناد النطق الى اللسان مجاز لكونه آلة كما يدل عليه قوله (بابصارهم) لكنه تفنن فى البيان وجعل اللسان ناطقا على تقدير والبصر آلة للابصار وانما قال انهم ابوا ان ينطقوا بالحق مع انهم ناطقون به لان نطقهم لعدم مواطأة قلوبهم لا يعبأ به كما لا يعبأ استماعهم الحق فى مجلس الرسول عليه السلام والشئ عديم النفع ملحق بالعدم * **قوله** (جعلوا) جواب لما واشار بقوله (كانما ايفت مشاعرهم) الى ان قوله تعالى * صم بكم * من قبيل التشبيه البليغ وليس باستعارة كما حقق النحرير فى المطول نقلا عن جميع المحققين لكن له بحث سنذكره ان شاء الله تعالى وسيصرح به المص وانهم ليست حواسهم مؤفة حقيقة لكنها لما لم تستعمل فيما خلقت له شبهت بالمؤفة الخ وايفت مجهول آف بوزن قال وفى القاموس الافة العاهة اوعرض مفسد لما اصابه وايضا الزرع فهو مأووف ومئيف على خلاف القياس لان فعله لازم مشاعرهم المشاعر جمع مشعر بفتح الميم موضع الشعور وبكسرها آلة الشعور والمراد الحواس الظاهرة وفيه تغليب اذ اللسان ليس من المشاعر (وانتقضت) اى كما انتقضت (قواهم) جمع القوة الحاسة الخمس الظاهرة لكن المراد هنا القوة السامعة والباصرة والقوة الناطقة عدت منها تغليبا كامر وذكر القوة مطلقا مبالغة فى عدم عودهم الى الهدى وما ذكرناه مقتضى قوله تعالى * صم بكم عمى * حيث نفى عنهم القوى الثلثة فقط فما قيل من انه وفى اطلاق المشاعر والقوى تنبيه على ان ما ذكر من الصمم والبكم والعمى على سبيل الاختصار فى البيان والاعتماد على تنبيه السامع والمراد انه كناية عن اختلال جميع المشاعر والقوى فضعيف اذ القوة الذائقة واللامسة والشامة لم يتعرض لاختلالها ٢ فى موضع والتزام عموم اختلال القوتين الى ما عداهما غير مستحسن الا يرى ان المص لم يجعل الختم فى قوله تعالى * ختم الله * الآية عاما الى سائر القوى * **قوله** (كقوله * صم اذا سمعوا خيرا ذكرت به * وان ذكرت بسوء عندهم اذنوا) هو من بيت الحماسة لقعنب احد بنى عبد الله بن غطفان وقبله * ان يسمعوا ريبة طاروا بها فرحا * منى وما سمعوا من صالح دفنوا * صم الخ قوله منى متعلق بيسمعوا ولا ينبغى ان يكون صفة لفرحا على معنى فرحالهم كائنا من قبلى فان مقتضى المقام ان سماع الريبة بان يكون من قبله والا يعم كل ريبة فلا مساغ له الا بدعوى القرينة فيؤل الى التعلق بيسمعوا والمعنى هم اى الاعداء صم اى كصم فى عدم الاصغاء الى ما نسب اليه من المكارم والمآثر وهو المراد بقوله (اذا سمعوا خيرا) ذكرت متكلم وحده به وفى جمع صم مع سمعوا صنعة التضاد واشارة الى انهم ليسوا باصم بل هم متصامون قوله (آذنوا) اى استمعوا وفرحوا نقل عن الراغب اذن استمع نحو * واذنت لربها وحقت * ويستعمل فى العلم الذى يتوصل اليه بالسماع انتهى ومعنى الاستماع هنا احسن للمقابلة ومعنى علم ادركوه وعلموه وان صح لكن يفوت المقابلة (وكقوله * اصم عن الشئ الذى لا اريده * واسمع خلق الله حين اريد *) * **قوله** (اصم) افعل صفة مشبهة اى انا اصم ان كان الشاعر وصف نفسه او هو اصم ان كان مدح غيره واسمع افعل تفضيل اى انا اسمع او هو اسمع وتعديته الصمم بعن لما فيه من تضمين معنى الاعراض * **قوله** (واطلاقها عليهم على طريقة التمثيل لا الاستعارة) اى استعمالها فيهم والاطلاق فى الاصل ضد التقييد وفى الاصطلاح استعمال اللفظ فى المعنى حقيقة كان او مجازا واطلاق الصفات الثلث على الحقيقة بتقدير الكاف اى هم كصم الخ فيكون تمثيلا وتشبيها كما ذكره فالضمير المؤنث لقوله * صم بكم عمى * باعتبار انها صفات عبر عنها بهذه الالفاظ والطريقة مؤنث طريق معروف والمراد بها هنا الاسلوب والنهج وانما اقحمها ولم يقل على التمثيل لكون اداة التشبيه محذوفة حتى ذهب بعضهم الى انه استعارة والمختار عند الشيخين كون مثل هذا تشبيها بليغا كما سيجئ * **قوله** (اذ من شرطها) اى من شرط الاستعارة ادخال من التبعيضية لان المراد بالشرط الجنس (ان يطوى ذكر المستعار له) اى ويجعل الكلام خاليا عن ذكره لفظا او حكما قوله (بحيث

٢ اذا الحق اما من قبيل المسموع او المبصر وليس من الملموسات والمذوقات والمشمومات وانتفاؤها لا يضر المقصود

١١ ظلمة السخط وظلمة العذاب وجميع ما ذكر فى الوجود المقدمة وعلى تقدير انه للمستوقد يحتاج الى اعتبار تراكمها يعنى ظلمة بعد ظلمة للمبالغة او يراد الحيرة والحرمان عما قصد من ايقاد النار

قوله لما سدوا وان ينطقوا به السنتهم وان ينظروا ويتبصروا بعيونهم جعلوا كانما ايفت مشاعرهم وانتقضت بناها التى بنيت عليها الاحساس والادراك قال الراغب الصمم صلابة من اكتناز الاجزا ومنه صخرة صماء والبكم اعتقال فى اللسان واصله فيمن يولد اخرس والعمى يقال فى عدم البصيرة والبصر جميعا فمن ترك الاصغاء الى الحكمة الربانية واعرض عن الطرق الاخروية واشتغل عن تعرف حالهما ولم يمعن فى تدبرهما صح ان يستعمل هذه الالفاظ فيه وهذه الآية مبنية على الآية الاولى مفسرة بحسب تفسيرها

قوله وان ينطقوا ويتبصروا جمع النظر مع التبصر اشارة الى استعمال العمى فى عدم البصر والبصيرة جميعا من حيث انه يراد بالنظر التفكر بالقلب وبالتبصر الادراك بالبصر ومشاهدة العين وقيل انما ذكر النظر والتبصر تنبيها على ان مجرد النظرة الاولى لا يكفى لان النظرة الاولى حمقاء بل لا بد ثم من اعتبار التأمل فى النظر الثانى لان التبصر لانه ينبئ عن التعقل والاصاخة الاستماع

قوله ايفت على ما لم يسم فاعله اى صارت ذات افة الافة العاهة يقال قد ايف الزرع اى اصابته افة فهو مؤف قال الشيرازى تقديم الصمم على البكم بين واما تأخير العمى فلانه شامل العمى الفؤاد الحاصل من طرق المبصرات بعدم التبصر والحاصل من عدم تبصره فى نفسه وهو بهذا المعنى متأخر لانه معقول صرف

قوله اذنوا اى استمعوا من قولك اذنت الشئ اذنا اذا اصغيت اليه وهذا البيت من ابيات الحماسة وقبله

* ان يسمعوا ريبة طاروا بها فرحا *

* عنى وما سمعوا من صالح دفنوا *

قوله اصم اى هو اصم عما لا يهول وهو سميع لما يسره وقوله اصم عن الشئ اى انا اصم واصم فى البيتين صفة مشبهة

قوله واطلاقها عليهم اى اطلاق هذه الكلمات اعنى لفظ الصم والبكم والعمى على المنافقين على طريق الحمل فان التقدير هم صم بكم عمى على طريق التمثيل اى على طريق التشبيه التمثيلى حيث شبهت حالهم فى عدم نفوذ الحق فى مسامعهم وابائهم عن النطق به وعن النظر والتبصر لما فيه سعادة الدارين بحال الاصم والابكم والاعمى وانما جعله من باب التشبيه دون الاستعارة لان من شرط الاستعارة المصرحة جعل الكلام خلوا عن المستعار له وهو ههنا مذكور فان المقدر فى حكم الذكر فهذا فى كونه من باب التشبيه المصطلح مثل قولك زيد اسد فانه ليس استعارة عند محققى اهل البيان بل هو من التشبيه البليغ وذلك ان حق التشبيه ذكر اركانه الاربعة المشبه والمشبه به واداته ووجهه وحين لم يذكر وجه الشبه دل على العموم وههنا كذلك وفى كل من الحمل والعموم من المبالغة ما ليس ١١

يمكن حمل الكلام على المستعار منه) اى المشبه به الخ اشارة الى ذلك التعميم (لولا القرينة) حالية اومقالية والمراد ان لايكون المستعار له اى المشبه مذكورا على وجه الحمل نحو زيد اسد اولا نحو لجين الماء بدليل انه جعل قوله *قد زر ازراره على القمر* من قبيل الاستعارة مع اشتماله على ذكر الطرفين ٢ كما فى المطول فهنا ذكر المستعار له ينبئ عن التشبيه سواء كان على وجه ينبئ عن التشبيه لكون الحمل بين طرفيه والمص سكت عنه لما فصل فى محله * **قوله** (بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه) اى يجب حمله عليه اذ عند انتفاء القرينة المانعة يجب حمل الكلام على حقيقة المستعار منه كما يمتنع حمله عليه عند وجود تلك القرينة فالمراد بالامكان هو الامكان الجامع للفعل والوجوب والتعبير بالامكان ليحسن التقابل اذ عند وجود القرينة يمتنع وعند انتفائها يمكن فلا يرد عليه ما يرد على قول صاحب الكشاف ويجعل الكلام خلوا عنه صالحا لان يراد به المنقول عنه والمنقول اليه لولا دلالة الحال اوفحوى الكلام من انه اذا عدمت القرينة لم يصلح اللفظ للمعنى المجازى والجواب بانه صالح له فى نفسه مع قطع النظر عنه ضعيف فان القرينة المانعة اذا تحققت يصلح اللفظ للمعنى الحقيقى فى نفسه مع قطع النظر عنها ولشراحه تكلفات فى دفع ذلك الاشكال والكل لايخلو عن دغدغة واهمال والقول بان الآية من قبيل الحال ناطقة فيكون استعارة تبعية لاتشبيها ليس بشئ لان الطرفين هنا مذكوران ٣ وفى المثال المذكور ليس المستعار له وهو الدلالة بمذكور وبهذا يظهر ضعف ما قيل ويمكن ان يقال انه بتقدير مثل اى مثل صم فيصير تشبيها وان لم يقدر فهو استعارة فالكلام يحتمل كليهما فلا يتم طى ذكر المشبه بالكلية فى الاستعارة التبعية انتهى والحاصل انه اذا كان المشبه مذكورا اومقدرا وح فاسم المشبه به ان كان خبرا عن المشبه اوفى حكم الخبر كخبر باب كان وان والمفعول الثانى لباب علمت والحال والصفة فالاصح انه يسمى تشبيها لا استعارة لان اسم المشبه به اذا وقع هذه المواقع كان الكلام موضوعا لاثبات معناه لما اجرى عليه اونفيه عنه فاذا قلت زيد اسد فصوغ الكلام فى الظاهر هو لاثبات معنى الاسد لزيد وهو ممتنع على الحقيقة فيحمل على انه لاثبات شبه من الاسد له كذا فى المطول والى هذا اشار المص بقوله وههنا وان طوى ذكره بحذف المبتدأ لكنه فى حكم المنطوق الخ * **قوله** (*كقول زهير* لدى اسد شاكى السلاح مقذف * له لبد اظفاره لم تقلم*) هو زهير بن ابى سلمى الشاعر المشهور (لدى اسد) اى عنده (شاكى السلاح) اى حاد السلاح من الشوكة بمعنى شدة البأس وحدة السلاح فاصله شاوك قلبت العين الى مكان اللام فصار شاكو فاعل فصار شاك مثل قاض فشاك السلاح بكسر الكاف وهذا هو المشهور وقيل اصله شاكك من الشكة وهى السلاح فاجتمع مثلان فابدلوا الثانية ياء للتخفيف كتقضى البازى فاعل كاعلال قاض والكاف مكسور ايضا ومن ضم الكاف ففيه قولان احدهما ان اصله شوك فانقلبت واوه الفا وقيل هو محذوف من شائك وفيه لغة ثالثة شاك بتشديد من الشكة بكسر الشين وتشديد الكاف وهى السلاح وآلات الحرب كذا نقل عن ابن السيد فى المقتضب والقول الاول هو المشهور المتداول (مقذف) اسم مفعول من التقذيف مبالغة القذف السمين الكثير اللحم كانه رمى باللحم وقذف به كذا فسروه فح يكون مقذف مستعارا بالتبع فعلى هذا يكون ترشيحا اواوقع فى الحروب والوقايع كانه رمى به فى الحروب والوقايع فح يكون تجريدا وقرينة الاستعارة شاك السلاح وان قيل ان القرينة حالية بان انشاه الشاعر البيت فى مقام تحقق فيه القرينة الحالية على عدم ارادة المعنى الموضوع له فشاك السلاح تجريد والمقذف اما ترشيح اوتجريد كما عرفت (له لبد) على وزن علم الشعر الملتزق بعضها ببعض واللبدة شعر الاسد المتلبد على رقبته ويقال للاسد ذولبدة واللبد كعنب جمعها وهذا هو المراد فى البيت (اظفاره) جمع ظفر (لم تقلم) من التقليم بمعنى القطع ومنه القلم لقطع طرفه اولانه معد للقطع عدم تقليم الاظفار كناية عن القوة ونفى الضعف اذ الاظفار من آلة الحرب كما هو المتعارف فى الحبشة فيلزم لعدم تقليمه القوة وهى المراد فيكون لم تقلم ترشيحا لان عدم تقليم الاظفار بهذا المعنى اخص بالاسد فلا اشكال بان الوصف بعدم تقلم الاظفار انما تعارف فيما من شانه تقليم الاظفار وهو الانسان فيكون فيه شائبة تجريد كذا نقل عن حواشى الكشاف قيل وفى المصراع مبالغات جعله ذا لبد فكانه اسود اذ لايكون لاسد الالبدة وحصر اللبد فيه بقرينة تقديم الظرف والمبالغة فى نفى الضعف فان المبالغة فى لم تقلم راجع الى النفى ولا يجعل النفى داخلا على المبالغة ونظيره قوله تعالى * وما انا بظلام للعبيد * انتهى يعنى ان اصله لم تقلم بالتخفيف من الثلاثى ثم نقل الى التفعيل للمبالغة فى النفى لانه نقل الى التفعيل ثم ادخل النفى عليه ليكون نفى المبالغة وقوله تعالى اصله

٢ والحاصل ان ذكر المستعار له اذا لم يكن بين طرفيه حمل اوما فى معناه لاينافى الاستعارة وما فى معنى الحمل كلجين الماء منه

٣ نعم لو قيل ان الصم واخويه مصادر وان الاستعارة بين المصادر لابين الذوات لكان الامر كذلك لكن التشبيه بين الذوات وسيجئ الكلام فيه منه

١١ فى غيره فان حذف الاداة يدل على ان المشبه عين المشبه به وحذف الوجه يدل على انه هو من كل الوجوه واما حذف المسند اليه هل فيه بلاغة ام لافقيه خلاف ومذهب صاحب المفتاح انه ليس فى حذفه بلاغة لكون المقدر كالملفوظ لكن لايخلو من نوع مبالغة فان دلالة المسند على المسند اليه المقدر فى نحن اسد على وفى الحروف نعامة قريب من دلالة الاسد على الشجاع فى قولك رأيت اسدا يرمى ولهذا وقع اختلاف العلماء فيه

قوله بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه اولا القرينة هذا فى صورة ارادة المعنى المجازى للفظ بلا نصب قرينة صارفة عن ارادة حقيقته كما اذا قلت لقيت اسدا واردت باسد رجلا شجاعا فانه بدون نصب القرينة صالح لان يراد به الحقيقة وان يراد به المجاز واما اذا قلت بعده فى الحمام تعين انه استعارة قال الفاضل اكمل الدين فيه نظر لان قولك لقيت اسدا منصرف الى الحقيقة وح منتف عنه الصلاحيتان الحقيقة فلأن اللفظ اذا استعمل بغير قرينة تصرفه عنها اتصف بكونها مرادة لابصلاحية ان ترادوا اما صلاحية المجاز فلأن الحقيقة اذا كانت مرادة فما دام كذلك لايصلح ان يراد به المجاز لئلا يلزم الجمع بينهما نعم لفظ لقيت اسدا قبل ان يستعمله المتكلم صالح لان يريد به الحقيقة فيخليه عن القرينة وان يريد به المجاز فيقرنه بها هذا لان لارادة المتكلم مدخلا فى دلالات الالفاظ على مدلولاتها اقول يمكن ان يجاب عنه بان المراد بامكان الحمل على الحقيقة صلاحية حمل المخاطب اللفظ على الحقيقة فان المخاطب حين سمع من المتكلم هذا الكلام عند ارادة المتكلم به المعنى المجازى يمكن ان يتردد فى انه اراد به الحقيقة اوالمجاز فلولا انه صالح للحقيقة لما تبادر الذهن اليها عند عدم القرينة ولولا انه صالح للمجاز لما انصرف اليه بعد نصب القرينة والحاصل ان معنى امكان ارادة الحقيقة عند عدم القرينة وصلاحية اللفظ لها انما نشأ من تجويز السامع ان المتكلم عسى ان يريد به المعنى المجازى لكن سكت عن نصب القرينة لغرض من الاغراض وهذا التجويز لايمتنع من المتكلم وتجويز ذلك ينفى الجزم بتعين الحقيقة ايضا وهذا هو معنى الصلاحية وامكان الحمل على الحقيقة وقال الطيبى هذا مبنى على القول بالادعاء الذى هو اصل الاستعارة والا فمعنى الحقيقة هو المتبادر الى الذهن عند خلو الكلام عن القرينة ٢٢

وما انا بظالم ثم نقل مع نفيه الى الفعال للمبالغة فى النفى ثم المراد بقوله كقوله زهير التمثيل للاستعارة المنفية وليس نظيرا لما نحن فيه كما يتبادر اولا من عبارته * **قوله** (ومن ثمة ترى ٢ المفلقين السحرة) اى ومن اجل ذلك ومن التعليلية من متفرعات معنى الابتداء اذ العلة منشأ المعلول ومبدأه والمفلقين جمع مفلق اسم فاعل وهو من يأتى بالفلق بالفتح اوبكسر فسكون وهو الامر الغريب العجيب والمراد الآتين بالعجايب وهى كالسحر فى الغرابة وعن هذا قال السحرة مجازا كما فى الحديث ان من البيان لسحرا يعنى ان بعض الناس بمثابة السحر فى ميلان القلوب اوفى العجز عن اتيان مثله وهذا النوع ممدوح اذا صرف الى الحق ومذموم اذا صرف الى الباطل والحاصل اذا بلغ الكلام فى غاية من البلاغة ونهاية من الفصاحة كان مشابها بالسحر فى ذلك (يضربون عن توهم التشبيه صفحا) اى يعرضون عنه وضرب الصفح كناية عن الاعراض والتناسى لانه من ضرب بمعنى اعرض والصفح الاعراض مصدر ليضرب من غير لفظه (كما قال ابو تمام الطائى) * **قوله** (*ويصعد حتى*) اى يزيد بن خالد الشيبانى لان ابى تمام يرثى بهذه القصيدة يزيد بن خالد ويصعد استعير هنا للعلو فى المرتبة ولتناسى التشبيه بنى عليه ما يبنى على العلو فى المكان من (يظن الجهول * بان له حاجة فى السماء*) واختار صيغة المجهول المفيد للمبالغة اشارة الى انه بلغ فى العلو انه لايتوهم فى حقه الحاجة الا الجاهل البالغ فيه اذ العاقل يعرف ان الله تعالى اغناه عن غيره فلا حاجة له فى السماء وفى اختيار لفظ الظن اشارة اليه لان بعض الظن اثم حتى يظن ويروى يد له حتى لظن باللام الابتدائية دخلت على الماضى بتقدير قد * **قوله** (وههنا وان طوى ذكره لحذف المبتدأ) استيناف جواب سؤال مقدر يعنى انا ذكر الطرفين المانع للاستعارة اعم من ان يكون مذكورا لفظا اوتقديرا وههنا وان لم يذكر المستعار له لفظا لكنه مذكور تقديرا لان صما لكونه خبرا يقتضى مبتدأ فلا يكون استعارة لفقد شرطها فيكون تمثيلا وتشبيها ولما ذكر المستعار له على طريق القصد لكونه مبتدأ فلا يرد عليه انه لم لايجوز ان يكون هذا من قبيل * لاتعجبوا من بلى غلالته * قد زر ازراره على القمر * فان ذكر المستعار له فى هذا البيت غير مقصود بالذات لعدم الحمل اوما فى معناه بين طرفيه بخلاف ما نحن فيه (لكنه فى حكم المنطوق به ونظيره) * **قوله** (اسد على) البيت لعمران بن دحطان مفتى الخوارج وزاهدها يهجو الحجاج اى انت اسد على يخاطب به الحجاج ولوحظ فى اسد معنى الشجاع وتعلق به على فى على (وفى الحروب) متعلق (نعامة) فان النعامة مثل يضرب فى الجبن كانه قيل وفى الحروب جبان (فتخاء تنفر من صفير الصافر) بفاء ومثناة فوقية وخاء معجمة ممدودة معناها مسترخية الجناحين وهو من صفاتها اللازمة وفى الكشف فتخاء من باب التصوير فان النعامة كلها كذلك فلا تكون الصفة مخصصة مقيدة بل التصوير ما هو اللازم لها مبالغة فى الذم والهجو (والصفير) صوت بلا حرف (والصافر) الريح اومطلق الصائت بلا حرف اختلفوا فى ان اسم المشبه به ههنا مستعمل فى معناه الحقيقى حتى يكون تشبيها اوفى معنى المشبه كالرجل الشجاع حتى يكون استعارة فذهب الشيخان الى الاول ولهذا قال المص ونظيره اسد على الخ واختار النحرير التفتازانى الثانى وقال قد شهد به الاستعمال فان معنى اسد مجترئ صائل ومعنى نعامة فى الحروب جبان هارب قال ابن مالك اذا قلت اسد مشيرا الى السبع فلا ضمير فى الخبر واذا قلت مشيرا الى الرجل الشجاع ففيه ضمير مرفوع به لانه مأوول بما فيه معنى الفعل ولو اسند الى ظاهر لرفعه كقولك رأيت رجلا اسد ابوه وفى المطول قال فان قلت قد استدل صاحب الكشاف على ذلك بانك اذا قلت زيد اسد اوقعت اسدا على زيد ومعلوم ان الانسان لايكون اسدا اوجب المصير الى التشبيه بحذف اداته قصدا الى المبالغة قلت لانسلم وجوب المصير الى ذلك وانما يجب اذا كان الاسد مستعملا فى معناه الحقيقى واما اذا كان مجازا عن الرجل الشجاع فصحة حمله على زيد ظاهرة لان قولنا زيد اسد اصله زيد رجل شجاع كالاسد فحذفنا المشبه به فى معناه فيكون استعارة ويدل على ما ذكرنا ان المشبه به فى مثل هذا المقام كثيرا ما يتعلق به الجار والمجرور كقوله اسد على اى مجترئ على صائل انتهى ومراده بان المشبه رجل شجاع ان المشبه رجل مقيد بشجاع على ان التقييد داخل والقيد خارج اذ الاسد فى قولنا رأيت اسدا يرمى ليس استعارة عن زيد اذ لاملازمة بينهما ولا دلالة عليه بل استعارة عن شخص موصوف بالشجاعة فكذا قولنا زيد اسد فلا يرد اشكاله قدس سره بان مجموع رجل شجاع ليس مشبها بالاسد فان الشجاعة خارجة عن الطرفين اتفاقا وهذا هو الظاهر من كلام الائمة فى علم البلاغة وليس المشبه هو زيد نفسه والمشبه به ليس اسدا نفسه كما قيل وكذا ليس المشبه مركبا وكذا ليس المشبه به

قوله ومن ثمة اى ومن اجل ان الاستعارة مشروطة بطى ذكر المستعار له ترى المفلقين السحرة اى ترى البلغاء الذين يأتون دقايق البلاغة بامور عجيبة اتيانا شبيها بالسحر قال الجوهرى الفلق الداهية والامر العجيب

٢ ثمة بفتح الثاء المثلثة وتشديد الميم المفتوحة للاشارة الى المكان فى اصل وضعها واختلف فى انها هل هى اشارة الى البعيد اوالقريب فتجوز بها فى المعانى فى كلام المصنفين لكونها منشأ لما ذكر معها فكانها مكانها وقد ترسم بهاء السكت لانها تلحقها فى الوقف وقيل انها للتأنيث وهو لغة فيها كذا قيل منه

٢٢ وتعين الاستعارة عند وجودها وذلك ان المتكلم عند الاستعارة يدعى اولا ان المشبه داخل فى جنس المشبه به وفرد من افراد حقيقته فالمستعار كاللفظ المشترك بين مفهوميه ولولا القرينة المبينة لم يعلم المراد قال الفاضل اكمل الدين وهذا التكليف كما ترى لتصحيح استعمال الصلاحية فى هذا الموضع فان اللفظ المشترك صالح لان يراد به احد معنييه لاينصرف الى احدهما الا بقرينة بخلاف الحقيقة والمستعار فان المتكلم وادعى ذلك لم يخرج اللفظ عن كونه مجازا ولا القرينة عن كونها دالة على نفى ارادة الحقيقة لادلالتها على تعيين المراد كما فى المشترك واذا كان كذلك لم يبق لصلاحية صالحة للذكر فيما نحن فيه الاعلى الاوجه الذى قدمناه اقول الكلام فى ان مالا قرينة له صالح للمعنيين لانه كاللفظ المشترك يحتاج فى تعيين المراد الى القرينة وليس الكلام فيما فيه قرينة ولا فيما انه خارج عن المجاز اوغير خارج عنه قال صاحب الكشاف والاستعارة انما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له ويجعل الكلام خلوا عنه صالحا لان يراد به المنقول عنه والمنقول اليه لولا دلالة الحال اوفحوى الكلام كقول زهير لدى اسد شاكى السلاح البيت واختلف فى قول زهير هذا فقال الطيبى الاستشهاد به لدلالة الحال على الاستعارة وكذا الرازى وقال الشيرازى انه نظير ما يدل عليه فحوى الكلام لان شاكى السلاح يدل عليه الشوكة شدة الباس وحدة السلاح يقال شاك الرجل اى ظهرت شوكته وحدته فهو شائك السلاح وشاكى السلاح مقلوب منه مقذف اى يقذف ويرمى به كثيرا الى الوقايع والحروب

قوله لبد جمع لبدة وهى الشعر الذى على رقبته يتلبد

قوله اظفاره لم تقلم اى براثنه لايعتريها ضعف يقال للضعف مقلوم الظفر وقلم الظفر قطعه قد اجتمع فى هذا البيت تجريد الاستعارة وترشيحها اما تجريدها فقوله شاكى السلاح مقذف فان تمام السلاح وحدته والقذف الى الوقايع انما يلايمان المستعار له وهو الرجل الشجاع وذكر ملايم المستعار له تجريد فى اصطلاحهم واما ترشيحها وهو ذكر ملايم المستعار منه فهو قوله له لبد اظفاره لم تقلم فان اللبدة وعدم تقليم الاظفار انما هما من خواص المستعار منه وهو الاسد الحقيقى

مركبا ايضا كما فهم من كلام البعض ويخصر ماذكرناه من ان المشبه به رجل مقيد بقيد شجاع على ان التقييد داخل والقيد خارج قولهم ووجه الشبه مايشتركان فيه ولما كان وجه الشبه معنى قائم بالطرفين يكون التقييد داخلا فيهما وافاد النحرير فى اثناء التقرير ان ذكر المشبه متروك هنا ايضا حيث قال حذفنا المشبه وهو رجل شجاع واستعملنا المشبه به فى معناه فلا يرد عليه ان ذلك كيف يكون استعارة مع ان شرطها ان يطوى المستعارله لفظا وتقديرا كما توهم لان تقدير المستعارله فى زيد اسد ليس بلازم ليكون الكلام تاما لكون زيد مبتدأ خبره اسد على ان النحرير صرح فى المطول بان الخلاف لفظى راجع الى تفسير التشبيه والاستعارة المصطلحين انتهى فان فسر الاستعارة باعطاء اسم المشبه به للمشبه سواء ذكر المشبه تحقيقا اوتقديرا اونية اولم يذكر وفسر التشبيه بالدلالة على مشاركة شئ لغيره مع كون اداته مذكورة جعل المثال المذكور استعارة ومن فسر الاستعارة باعطاء اسم المشبه به للمشبه مع كون اسم المشبه مطوى الذكر تحقيقا وتقديرا اونية وفسر التشبيه بالدلالة المذكورة مع كون الطرفين مذكورين ولم يشترط ذكر الاداة جعله تشبيها كذابينه الفاضل حسن چلبى فالنحرير اختار الاول وصاحب الكشاف الثانى فلا وجه للاعتراض على النحرير بالايراد المذكور فعلى هذا التقدير يكون الآية استعارة على مااختاره التفتازانى لان ذكر الطرفين ليس بمانع للاستعارة بالتفسير المذكور وتشبيه عند الشيخين الماهر توضيحه فمن قال ان الخلاف ليس بلفظى فقد ذهل عن تصريح النحرير نعم بعض كلامه يوهم ان الخلاف معنوى لالفظى لكنه لايقاوم التصريح المذكور ولارباب الحواشى هنا كلام طويل لايشفى العليل ولايروى الغليل فان قيل تعلق الجار باسد فى قولنا زيد اسد على مثلا على مااختاره النحرير ظاهر وكذا رفع اسد فى قولنا رأيت رجلا اسد ابوه ظاهر ايضا واما على ما اختاره المص وصاحب الكشاف فرفع اسد ابوه فى المثال المذكور مشكل وان صح تعلق الجار به باعتبار مفهوم الاجتراء والشجاعة عنه قلنا انه ماوقع فى كلام الفصحاء من رفع اسد ونحوه ظاهر اما اول بانه مرفوع بمقدر دل عليه الاسد بنحو مجترئ وجسور ٢ ومثل هذا شايع فى كلام البلغاء لاسيما فى كلام الله تعالى اومرفوع به باعتبار معناه اللازم كالاقدام للاسد لكن وقوع ذلك فى كلامهم غير معلوم وماعلم وقوعه فى كلامهم تعلق الجار به وقدعرفت اى تعلق الجار بمافهم منه معنى الفعل صحيح وماوقع فى كلام غيرهم مصنوع لا يعبأ به وبهذا البيان يظهر الجواب عن اشكال النحرير ورجحان المسلك الذى اختاره الشيخان اذفى الاستعارة لابد وان يتناسى التشبيه وذكر الطرفين لايلايمه ثم ان كون الآية من قبيل التشبيه بناء على ان المراد ذوات المنافقين بذوات الاصحاب الصم فان اعتبار هذا التشبيه اقوى وابلغ وان كان هذا التشبيه متفرعا على تشبيه احوال قواهم بمصادر تلك المشتاق ولواختير هذا التشبيه لكانت الآية استعارة تبعية بالاتفاق لكون المستعارله وهو الصمم مثلا مطويا ذكره كان المشابهة بين المصادر واحوال القوى بلغت مبلغا بحيث تعدت الى الذاتين ولهذا اختار المصنف والزمخشرى تشبيه الذوات للمبالغة فى اثبات الآفة * **قوله** (هذا) اى التفسير بقوله لماسدوا مسامعهم الخ (اذا جعلت الضمير للمنافقين) اى ضميرهم فى قوله تعالى *بنورهم* اوهم المقدر هنا اى هم صم (على ان الآية) وهى صم بكم الآية (فذلكة التمثيل) الفذلكة عبارة عن اجمال الامور بعد ذكرها مفصلا بان يقال فذلك كذا وكذا مأخوذ من قول الحاسب بعدما على مفردات مايحسب فجملة ذلك كذا فركب هذا اللفظ من بعض حروفه لان فذلكة بعض من فذلك كذا وكذا كالحوقلة والبسملة وهومصدر من باب فعلل مصنوع لكنه مقصور على السماع وهذه اللفظة مما احدثه المولدون قوله (ونتيجته) عطف تفسيرلها والتغاير بينهما اعتبارى فانه من حيث انه اجمال بعد تفصيل فذلكة ومن حيث ان ماقبله مستلزم له فهو نتيجة له وترك العطف لانه من حيث انه مقرر له ومشتمل له كان بمنزلة بدل الاشتمال فاختير الفصل تنبيها على ذلك ولو نظر الى انه مغاير لماقبلها ومترتب عليه ترتب النتاج والفرع على اصله لكان مقارنا بالفاء ٣ لكن اختير النظر الاول لان فيه مبالغة لطيفة فجملة صم اما مستأنفة لامحل لها اوحال ووجه كونه فذلكة التمثيل مع انه لا يعلم من التمثيل الا كونهم عميا ولايعلم كونهم صما وبكما هوان المراد بالتمثيل بيان تحيرهم وشدة شانهم كما سيصرح به المصنف عن قريب وتلك الحيرة ادت الى اختلال مشاعرهم باسرها وانتفاء قواهم عن آخرها كما قرره فى اوائل الدرس فيكون التمثيل مشتملا عليها بلاريب والمراد بوقوعهم فى الظلمات وقوع ظلمات معنوية لاحسية كما يدل عليها جمعها فلا يفيد التخصيص بعدم الابصار بل يفيد عدم الانتفاع بقواهم فان قيل قدصرح المصنف فيمامر بان

(الآية)

٢ قيل واجاز الكسائى وبعض الكوفيين ذلك اى رفع الظاهر فى الجامد وان لم يأول واستبعده ابن مالك وقال ينبغى ان يحمل على ما كان لمسماه معنى لازم بين اللزوم كالاقدام والقوة الاسد منه

٣ اذا الجملة الواقعة موقع النتيجة لايجب ورودها بالفاء كقوله تعالى *فصيام ثلثة ايام الحج وسبعة اذارجعتم تلك عشرة كاملة* الآية منه

قوله يضربون اى يعرضون عن توهم التشبيه اعراضا تاما وصفحا كليا كانهم يتناسون التشبيه ويبنون على المستعارله ماتصح ان يبنى على المستعارمنه كما فى قول ابى تمام ويصعد البيت واوله

* فمازال يفرع تلك العلى *

* مع النجم مرتديا بالعماء *

وفروع العلى مستعار من فروع المنابر والجبال استعار العلو المكانى لعلو المكانة والمرتبة وتناسى التشبيه حيث بنى على علو المكانة مايبنى على علو المكان وهو الحاجة فى السماء وقيل هو ظن الجهول بان له حاجة فيها وقيل الصعود فانه مستعمل فى المكان واللام فى لظن موطئة للقسم وانما كان مبنى الاستعارة تناسى التشبيه لان التشبيه يقتضى الطرفين المشبه والمشبه به والاستعارة انما هى بعد ادعاء ان المشبه عين المشبه به لاشئ آخر فينافى ذلك الادعاء ذكر المشبه لان ذكره يذكره وقوع التشبيه المستدعى للمغايرة بينهما مع ان المدعى سلب المغايرة وادعى ثبوت الاتحاد وهم قد يتناسون التشبيه مع التصريح بذكر الطرفين كما فى قوله

* هى الشمس مسكنها فى السما *

* فعز الفؤاد عزاء جميلا *

* فلن تستطيع اليها الصعودا *

* وان تستطيع اليك النزولا *

وما فى الآية من هذا القبيل لانه تشبيه بليغ مثله وهو اذا كانوا مع التشبيه والاعراف بالاصل يسوغون ان لايبنوا الاعلى الفرع فهم الى تسويغ ذلك مع جحد الاصل فى الاستعارة اقرب وانشد صاحب الكشاف فى هذا الباب حيث قال

* لاتحسبوا ان فى سرباله رجلا *

* ففيه غيث وليث مسبل مشبل *

وجه الاستشهاد به انه شبهه بالغيث والليث ونسى التشبيه فوصفه بالاسبال والاشبال وقال الشيرازى الاستشهاد به كالاستشهاد بقول ابى تمام وذلك لان الضمير فى فيه للسربال فكان كقولك فى الحمام اسد وهو استعارة لامحالة ولاينافيها ذكر المستعار له وهو الضمير فى سرباله وفى فيه لان ذلك لا ينبئ عن التشبيه كما فى قولك سيف زيد فى يد اسد ومنه قوله

* لا تعجبوا من بلى غلالته *

* قد زرازراره على القمر *

١١ فانه استعار القمر للمحبوب ولاينافيها ذكر المستعار له المعبر عنه بالضمير فى غلالته وازراره لانه ذكر بحيث لاينبئ عن التشبيه والمنافى للاستعارة هو الذكر المنبئ عن التشبيه نحو زيد اسد وهم صم ويجوز ان يكون من باب الترشيح مشتملا على كناية كقولك البحر فى برده بيان ذلك ان قولك البحر فى برده كناية ١١

الآية مثل ضربه الله تعالى الخ فيعم المنافقين وغيرهم ومن جملته من صح له احوال الارادة فامعنى كونهم صما بكما عميا قلنا الصمم وغيره من قبيل الكلى المشكك ففى كل واحد منهم يوجد الصمم وغيره بحسب ماينا سبه وبقدر مايليق به * **قوله** (وان جعلته للمستوقدين) هذا بعيد لان الظاهر ان قوله صم بكم عمى من احوال المنافقين سواء جعل ذهب الله بنورهم جواب لما اولم يجعل ولهذا اخره وعبره بلفظة ان الموضوعة للتشكيك وعبر باذا اولا * **قوله** (فهى على حقيقتها والمعنى انهم لما اوقدوا نارا فذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات هائلة ادهشهم بحيث اختلت حواسهم) اى ليست مبنية على التشبيه وهذا هو المراد هنا بالحقيقة ولا يريد انها على الاول مجاز لانه ينافى غرضه من نفى كونها استعارة غاية مافى الباب انها على الاول مجاز فى الحذف لافى اللغة ومراده انه يمكن الحمل على الحقيقة على ذلك التقدير بان فرض مستوقد يحصل له الصمم وغيره باطفاء الله تعالى ناره وذهاب الله بنوره وجعله بسبب ذلك متصفا بالصمم واخويه وانكار ذلك مكابرة ويكون ذلك المستوقد مشبها به فيكون اقوى فى تقبيح حال المنافقين وخسارهم وليس مراده ان انطفاء النار مستلزم لصممهم واخويه على اى حال حتى يرد الاعتراض بان الدهشة الناشئة من الظلمة ليست من قبيل الخوف الذى قد يفضى الى فوت القوى فان ذلك الاعتراض ان ادعى اللزوم واما اذا ادعى الامكان فلا وجه له بل اختلال الحواس بالدهشة الناشئة من الظلمة الشديدة الهائلة من قبيل الوجدانيات الايرى انه قد يؤدى الى الموت فضلا عن التأدى الى فقد الحواس ومهما امكن الحقيقة لايصار الى المجاز * **قوله** (وانتقضت) الانتقاض افتعال من النقض بمعنى الهدم والانتقاض الانهدام اى انهدمت (قواهم) فهو مجاز عن الابطال (وثلثتها) اى صم واخويه (قرئت بالنصب على الحال من مفعول تركهم) اى الحال المؤكدة وترك العاطف بينها تنبيها على استقلال كل منها فى تقبيح شانهم وقد يكون ثانى مفعول ترك بناء على جواز تعديته الى مفعولين اومنصوبا على الذم (والصمم اصله صلابة من اكتناز الاجزاء) ٢ اى اجتماعها وتداخلها (ومنه قيل حجراصم) وقناة صماء وهى الرمح وصفت بالصماء لصلابتها (وصمام القارورة) بكسر الصاد المهملة ماتشد به لمنعها مافيها بتداخله (سمى به فقدان حاسة السمع) * **قوله** (لان سببه ان يكون باطن الصماخ) بكسر الصاد خرق (الاذن مكتنزا) اى مجتمعا قوله (لا تجويف فيه) بيان له قوله (يشتمل على هواء) صفة تجويف وقد يكون سببه بفقد القوة اولمانع آخر مثل غلظ العصب المفروش فى باطن الصماخ وعدم تأثره من الصوت وانما اكتفى بالوجه الاول لشدة مناسبته بالمعنى الاصلى بخلاف البواقى ولم يدع الحصر فيماذكره حتى يعترض بان له اسبابا اخر (يسمع الصوت بتموجه) * **قوله** (والبكم الخرس) بفتحتين فيهما فعلى هذا يكونان مترادفين ونقل عن الراغب ان الابكم هو الذى يولد اخرس فكل ابكم اخرس وليس بالعكس فالخرس اعم منه مطلقا فعلى هذا المنقول يكون المراد منه فى الآية من يولد اخرس وفيه تأمل فالظاهر الترادف (والعمى عدم البصر عما من شانه ان يبصر) الاولى عمن من شانه وفيه تنبيه على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وكذا بين البكم والنطق والصمم والسمع ولايظهر وجه عدم تعرضه لهما وهذه الاعدام يتعلق بها الايجاد والخلق صرح به المصنف فى اوائل سورة الانعام واطلاقه على عدم البصيرة مجاز واحتمال الحقيقة ضعيف (وقد يقال لعدم البصيرة) ٢٢ * **قوله** (لا يعودون الى الهدى الذى باعوه) بيان للمفعول المقدر بمعونة المقام وبه يحصل ارتباط الكلام واشار الى ان رجع هنا لازم فصدره الرجوع وان تعديته كعاد بالى كما فى الاول وبعن كما فى الاحتمال الثانى وان الاول راجح وان تلازم الوجهان اذ المقصود الاصلى هو العود الى الهدى والتقى قوله (وضيعوه) اشارة الى ان الهدى حاصل لهم امابالفطرة الاصلية اوبالتمكن به كمامر توضيحه ولذا عبر بالرجوع وكذا الكلام فى قوله (اوعن الضلالة التى اشتروها) فان الضلالة بالنسبة الى اصل الخلقة او بالنظر الى استعدادهم الى قبول الحق مشتراة عارضة لهم بعد ان لم يكن بهذا المعنى وان لم يفارق عنهم اصلا هذا على تقدير كون ضميرهم فى هم صم راجعا الى المنافقين وهذا مختص بمن يصر على نفاقه حتى يموت وان اريد العام فيكون عاما خص منه البعض وهو الذى آمن بعد نفاقه وكفره والاشكال بان المنافقين كلفوا بتصديق جميع ماجاء به النبى عليه السلام ومن جملته قوله تعالى *فهم لايرجعون* فيلزم التكليف باجتماع الضدين وهو محال مدفوع بالجواب الذى حقق فى قوله تعالى *ان الذين* الى قوله *لايؤمنون* وفى قوله باعوه اولا واشتروها اشارة الى ان اشتروا فى قوله تعالى *اولئك الذين اشتروا الضلالة*

٢ اى مكتنزة غير مجوفة منه

٣ والى تدخل على المأخوذ وعن على المتروك منه

١١ عن كونه جوادا فاذا قيل البحر فى برده وليس فى برده رجل كان سلب كون مافى برده رجلا ترشيحا لاستعارة البحر له لكون هذا الترشيح منسيا للتشبيه ومبنيا الدعوى انه بحر ليس شيئا غيره وكذلك مافى بيت صاحب الكشاف ويجوز ان يعود الضمير الى رجلا ويكون تجريدا وفيه بعد لفظا ومعنى اما معنى فلان ماوقع فى حيز العلة لنهى الحسبان لايصلح للعلية له حينئذ واما لفظا فلدخول فاء التعليل على ما لايصلح للتعليل

قوله ونظيره يعنى فى كونه تشبيها وكون ذكر المسند اليه مطويا منويا قول من يخاطب الحجاج اسد على اى انت اسد على ويجوز تعلق الجار بالجوامد اذا تضمنت معنى رائحة من الفعل والاسد والنعامة لما اشتهر فى معنى الشجاعة والجبن جاز تعلق على وفى بهما وبعد هذا البيت

* هلا حملت على غزالة فى الوغا *

* بل كان قلبك فى جناحى طاير *

* غشيت غزالة جفلة بفوارس *

* تركت فوارسه كامس الدابر *

حكى ان الحجاج قتل شبيبا الخارجى فحاربته امرأته سنة وهرب الحجاج وهى تتبعه فقيل له ذلك تعييرا اى هلا حملت على هذه المرأة فى الوغا بل كان قلبك فى الرجيف والخفقان كانه فى جناحى الطير وروى هلا كررت من الكر وهو الرجوع

قوله جفلة اى ذات جفلة يقال رجل ذو جفلة اذا كان مبالغا فيما اخذه والفتخاء مسترخية الجناح والنعام يضرب به المثل فى الجبن معناه هلا رجعت على هذه المرأة بعد الهرب منها وحذف المسند اليه تطهير اللسان عن ذكره قيل دخلت الكوفة فى ثلاثين فارسا وفيها ثلاثون الف مقاتل فصلت الفجر وقرأت البقرة وحاربته سنة وفى هذه الواقعة انشد

* اقامت غزالة سوق الضرا *

* ب لاهل العراقين حولا قميطا *

وقد سبق فى تفسير قوله يقيمون الصلاة

قوله على ان الآية فذلكة التمثيل هذا استرجاع لرجع الضمير الى المنافقين اى فذلكة تمثيل المنافقين بالمستوقد ونتيجته لامن تتمة قصة الممثل به اعنى المستوقد يعنى انتج هذا التمثيل واثمر ان المنافقين على هذه الحالة وهى كون اسماعهم على صمم من استماع الحق والسنتهم على خرس من النطق به واعينهم فى غطاء عن التبصر والنظر الى الايات المنصوبة فى الآفاق والانفس وقلوبهم فى حجاب عن التذكر والتأمل فيها وفيما القى اليهم من الوحى الالهى المشتمل على علوم جمة ومواعظ كثيرة وكانوا عن التذكرة معرضين

قوله وان جعلته للمستوقدين فهى على حقيقتها فيه نظر لان حال من استوقد نارا لغرض ثم انطفأت ناره عقيب الاضاءة انه يقع فى حيرة ودهشة ويأس وحرمان مماامله من استيقاد النار لانه فاجاه الصمم الحقيقى والخرس والعمى الحقيقيان

قوله من اكتناز الاجزاء اى من اجتماعها وامتلائها من اكتنز الشئ اى اجتمع وامتلأ وقد كنزت التمر اى جمعته وهذا من الكناز **قوله** وصمام القارورة ١١

١١ اى سدا دها يقال صممت القارورة اى سددتها واصممت القارورة اى جعلت لها صماما كون باطن السمع مكتنزا اى ممتليا بشئ بحيث يمنع ذلك وصول هوآء متموج بالصوت الى الصماخ

قوله سمى به اى سمى بالصمم فقدان حس السمع لان سبب الصمم **قوله** وقد يقال لعدم البصيرة فالعمى اعم المعنى لاستعماله ١١

٢ معطوفة على الجملة الخبرية قبلها كما فى اللباب

لكونه من الاضداد يحتمل البيع والشراء كما مر تفصيله لكن الاولى شروها بدل اشتروها * **قوله** (اوفهم المتحيرون لايدرون ايتقدمون ام يتأخرون) هذا على تقدير كون ضميرهم راجعا الى المستوقد وحينئذ فى الكلام حذف اشار اليه بقوله فهم المتحيرون الخ وهذا مفهوم باقتضاء النص لان عدم رجوع المستوقد بعد اطفاء نارهم الى حيث ابتدوا منه بعد تحيرهم فالتحير لازم متقدم قوله لايدرون بيان لتحيرهم على سبيل الاستيناف والى حيث متعلق بيرجعون وضميرمنه راجع الى حيث بمعنى المكان (والى حيث ابتدوا منه كيف يرجعون) استفهام انكارى للكيفية المستلزمة لانكار الرجوع وحاصله انهم لا يرجعون الى مكان ابتدوا منه لتحيرهم ويفهم منه ان الرجوع ممكن لكنهم لا يرجعون لتحيرهم وقوله لايبصرون لايلايمه * **قوله** (والفاء للدلالة على ان اتصافهم) اى الفاء للسببية داخلة على المسبب لان اتصاف المستوقد (بالاحكام السابقة) اى الصمم واخويه (سبب لتحيرهم واحتباسهم) لعدم رجوعهم فالفاء داخلة على المسبب البعيد وايضا ان اتصاف المنافقين بالاوصاف الثلثة سبب لاحتباسهم عن عود الضلالة الى الهدى واطلاق الاحكام عليها ظاهر على تقدير كونها خبرا لمبتدأ محذوف وعلى تقدير كونها احوالا فلانها فى قوة الاخبار وفى كلامه اشارة الى ان لايرجعون جملة خبرية ٢ وكونها جملة دعائية ليس بمناسب للمقام ٢٢ * **قوله** (عطف على الذى استوقد نارا اى كمثل ذوى صيب) ظاهر كلامه يشعر بان مجموع اوكصيب معطوف ولا وجه له بل المراد ان صيبا عطف عليه لئلا يلزم زيادة الكاف فتكون الآية من قبيل عطف المفرد على المفرد والكاف اسم مرفوع المحل معطوف على الكاف فى كمثل والمثل المقدر على المثل المذكور والصيب على الذى استوقد لكن باعتبار تقدير ذوى كما قال اى كمثل ذوى صيب لكنه تسامح فى العبارة فقال هذا عطف على الذى الخ اعتمادا على ظهور المراد وانما عدل عن الظاهر لافادة كمال الارتباط بين الجملتين بارتباط مفرداتها وانه لابد من اعتبار لفظ مثل مقدرا كذا قيل لكن يرد عليه انه اذا كان تقدير الكلام اى كمثل ذوى صيب لا يكون ههنا الاعطف الكاف على الكاف ولفظ المثل المقدر يكون مجرورا بالكاف وصيب بالاضافة فلو قيل بالعطف يلزم توارد المؤثرين على اثر واحد ولذا منعوا العطف محل اسم ان قبل مضى الخبر ويمكن الجواب عنه بان المؤثرين هنا امر واحد فلا بأس فى مثله على انه يمكن ان يقال ان كون المثل المقدر مجرورا بالكاف وصيب بالاضافة بواسطة العطف فلا يلزم توارد المؤثرين على اثر واحد وقيل يعنى قوله كصيب عطف على الموصول بتقدير المضاف اعنى ذوى فيكون الكاف فى قوله كصيب زائدة ويكون التقدير اوكمثل ذوى صيب قال الرضى ومن مواقع زيادة الكاف دخول لفظ مثل عليه انتهى ولا يخفى ضعفه اذ مهما امكن تخريجه بلا زيادة الكاف لا يصار الى غيره * **قوله** (لقوله يجعلون اصابعهم فى اذانهم) قيل نقل عن المصنف فى حواشيه والمعطوف هو صيب وانما قلنا بتقدير المضاف لطلب الراجع فى قوله يجعلون مرجعا ولو لا طلب الراجع له لاستغنى عن تقديره اذ لايلزم فى التشبيه المركب ان يلى حرف التشبيه مفرداته يتأتى التشبيه به وانما لم يجعل كصيب بتقدير ذوى عطفا على قوله كمثل الذى استوقد نارا اذ بدون تقدير المثل يفوت الملايمة بالشبه والمعطوف عليه وظهور التسوية المفادة باو بين المعطوفين و بتقديره وان حصل المقصود لكن القول بزيادة الحرف اهون من تقدير الاسم سيما اذا رجحه قرب المعطوف عليه انتهى والوجه الاول هو الاولى والمعول وفى الكشاف والمراد كمثل قوم اخذتهم السماء على هذه الصفة فلقوا منها مالقوا ثم قال لولا الراجع فى قوله يجعلون اصابعهم لكنت مستغنيا عن تقدير ذوى صيب الذى هو جمع ذو بمعنى الصاحب وقدمر تفصيله آنفا * **قوله** (واوفى الاصل) اى فى اصل وضعه (للتساوى فى الشك) وقال المحققون ان اولاحد الامرين قال فى التوضيح اولاحد الشيئين لاللشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه حينئذ للتخيير كآية الكفارة انتهى فقول المصنف للتساوى فى الشك اما للتبع لاكثر النحاة من انها فى الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لايعلم احد الطرفين على التعين او آخذا الحاصل وقوله فى الاصل يرجح الاول فحينئذ يرد عليه ما اورده صاحب التوضيح وانما تعرض للتساوى مع ان الشك تساوى وقوع النسبة اولا وقوعها تمهيدا لتوجيه التجوز المذكور بعده فالتساوى عام والشك خاص فظرفية الخاص للعام شايع فلا يكون معناه مالا للتساوى فى التساوى كما زعم بعض الناس والمعنى للتساوى المتحقق فى ضمن الشك لافى غيره وقد يكون للتشكيك اى تشكيك السامع ونقل عن الرضى انهم قالوا ان او اذا كانت فى الخبر فلها ثلثة معان الشك والابهام والتفصيل واذا كانت فى الامر فلها معنيان التخيير والاباحة انتهى وفى الهوادى ان اولها

١١ فى كل واحد من عدم البصر وعدم البصيرة

قوله لايعودون الى الهدى فسره على ثلاثة اوجه فان لا يرجعون اما ان يعتبر تعلقه بشئ اولا يعتبر بل يطلق عن التعلق بشئ والثانى هو الوجه الثالث المداول عليه بقوله اوفهم متحيرون الخ والاول اما ان يكون متعلقه المرجوع اليه وهو الوجه الاول او المرجوع عنه وهو الوجه الثانى والوجهان المقدمان مبنيان على ان وجه الشبه فى التمثيل مستنبط من قوله عزوجل • اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى • والوجه الثالث على انه مأخوذ • من ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لايبصرون • الذى اشار اليه فى تفسيره بقوله والاية مثل ضربه الله لمن اتاه ضربا من الهدى فاضاعه ولم يتوصل به الى النعيم الابد فبقى متحيرا ومتحسرا فاعتبار التعلق انما هو على تقدير ان يكون فهم لايرجعون من تتمة قوله • اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى • وتكون الجملة التمثيلية وهى قوله • مثلهم كمثل الذى استوقد نارا • الخ معترضة بين التتمم وهو قوله • صم بكم عمى فهم لايرجعون و بين المتمم وهو قوله • اولئك الذين اشتروا الضلالة • الاية واعتبار الاطلاق على ان يكون من تتمة الجملة التمثيلية

قوله والفاء للدلالة الخ هذا توجيه المعنى الفاء على الاطلاق لايرجعون عن التعلق وترك التعرض لمعناها على تقييده بالتعلق فمعناها على هذا اذا اشتروا الضلالة بالهدى وادى ذلك الى الصمم والخرس والعمى فهم لايرجعون الى الهدى الذى باعوه اولا يعودون عن الضلالة التى اشتروها فالفاء على تقديرى الاطلاق والتقييد جواب لشرط محذوف هذا كله على تقدير ان تكون الضماير للمنافقين واما اذا كانت للمستوقدين فمعنى لا يرجعون انهم لايعودون الى حالة السرور الحاصلة لهم باضاءة النار التى استوقدوها اوالى حالة الافاقة بعد وقوعهم فى حالة الحيرة ومعنى التسبب المستفاد من الفاء ح ان اذهاب الله تعالى نورهم وتركهم فى ظلمات متراكمة على وجه يؤدى الى صمم مسامعهم وخرس السنتهم وعمى ابصارهم وعمه قلوبهم ودهشة عقولهم واحلامهم منعهم ان يرجعوا الى حالتهم الاولى

قوله عطف على الذى استوقد وفى الكشاف ثم ثنى الله فى شانهم بتمثيل آخر ليكون كشفا لحالهم بعد كشف وايضاحا عقب ايضاح وكما يجب على البليغ فى مظان الاجمال والايجاز ان يجمل و يوجز فلذلك الواجب عليه فى موارد التفصيل والاشباع ان يفصل و يشبع انشد الجاحظ * يرمون بالخطب الطوال وتارة * وحى الملاحظ خيفة الرقباء * **قوله** لقوله يجعلون اصابعهم يعنى دل على تقدير دون اقتضاء ضمير الجمع فى يجعلون المرجوع اليه **قوله** واوفى الاصل للتساوى فى الشك ثم اتسع فيها الخ وفى الكشاف اوفى اصلها لتساوى شيئين فصاعدا فى الشك ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوى فى غير الشك قال صاحب الفرائد الوجه ان يقال اولتعلق الحكم باحد المذكورين فصاعدا والتفاوت فى المؤدى انما يقع بحسب التركيب الذى وقعت فيه فان وقعت فى الخبر فالحاصل تعلق الحكم باحدهما وهو ١١

١١ غير معين فامكن ان يقع الشك فيه وان وقعت فى الطلب ولم يمكن وقوع الشك فيه افاد التخيير والاباحة والحاصل ايضا تعلق الحكم باحدهما وذلك غير مانع على معناها ثم كلامه او مستعملة فى جميع مواقع استعمالاتها على وجه الحقيقة لا المجاز فان اصل معناها الموضوعة هى له تعليق الحكم باحد الامرين وهذا معنى عام موجود فى ١١

اثنا عشر معنى والظاهر انها فى الشك حقيقة وفى البواقى مجاز اذ الاشتراك خلاف الاصل وفى كلام المص اشارة اليه * **قوله** (ثم اتسع فيها) اى جوز فى كلمة او (فاطلقت للتساوى من غير شك) استعارة لاشتراكهما فى مطلق التساوى كما قال فى الكشاف استعير للتساوى ٢ فى غير الشك ويحتمل كونه مجازا مرسلا بطريق اطلاق لفظ المقيد على المطلق ثم المطلق على المقيد الآخر فيكون مجازا فى مرتبتين او ثم اطلق المطلق على المقيد الآخر لكونه فردا منه فيكون مجازا بمرتبة واحدة وللاشارة الى هذا قال المص ثم اتسع وعدل عن عبارة الكشاف (مثل جالس الحسن) اى الحسن البصرى (او ابن سيرين) تريد انهما سيان فى استحسان ان تجالسهما او احدهما والامر ان هنا ايضا للاباحة بقرينة لفظة او وفى حاشية المطول لمولانا خسرو فان قيل الاباحة استفيدت من او فقلنا هى قرينة الاستفادة من صيغة الامر انتهى ولك ان تقول لم لا يجوز ان يكون الامر قرينة الاستفادة من او وعكسه ليس باولى منه فالظاهر ان لكل منهما مدخلا فى صورة الاجتماع فلذلك تراهم يضيفون تلك الاستفادة الى الامر تارة والى او تارة اخرى فقرينة المجاز فى كلمة او وقوعه فى كلام الانشاء وقرينته فى الامر ليست لفظة او والايرى ان جالس الحسن وحده للاباحة بل القرينة كون الامر فى مثله للترفيه فلا وجه للندب فضلا عن الوجوب * **قوله** (ولاتطع منهم) الاية مثال للنهى بعد ايراد المثال للامر اشارة الى ماذكر من ان او فى الانشاء للتخيير والاباحة غير ذلك مما يناسب المقام من التسوية مثلا والمعنى ولا تطع كل واحد من مرتكب الاثم الداعى لك اليه ومن المغالى فى الكفر الداعى اليه واو للدلالة على انهما سيان فى استحقاق العصيان والاستقلال به كذا قاله المص هناك قوله اى كل واحد اشارة الى ان او تفيد العموم اذا استعملت فى سياق النفى والنهى ولهذا ذهب بعضهم الى ان او هنا بمعنى الواو لكن لاحاجة اليه لما ذكرناه من ان او هنا مجاز للتساوى من غير شك وتفيد العموم مساويا فيفيد انهما متساويان فى كون طاعتهما ممنوعة منهيا عنها وعصيانهما واجب اذ النهى عن الشئ يستلزم الامر بضده ولذا قال المصنف هنا (فانها) اى او (تفيد التساوى فى جنس المجالسة) اشارة الى الاول ووجوب العصيان ناظر الى الثانى غايته انها فى المآل معنى الواو ولعل هذا مراد من حملها على معنى الواو فلا اشكال بانه لو انتهى عن طاعة احدهما لم يحصل الامتثال حتى ينتهى عنهما جميعا فان هذا اذا ابقى او على معناها الحقيقى وقد عرفت انه مجاز فى التساوى بلاشك ولا تردد فلو انتهى عن طاعة احدهما دون الآخر لم يتساويا فى ذلك واللازم باطل فكذا الملزوم ومافهم من كلام ائمة الاصول ان او اذا وقعت فى سياق النفى يكون لنفى احد الامرين لا على التعيين فتفيد العموم لان نفيه كنفى النكرة فان انتفاء الواحد المبهم لايتصور الا بانتفاء المجموع فمعنى قوله تعالى • ولا تطع منهم آثما او كفورا • لاتطع احدا منهما فهو نكرة فى سياق النفى فيعم فعلى هذا يكون اولاحد الامرين لا للتساوى بلاشك وهذا الاستخراج غير مااختاره المصنف من ان او هنا للتساوى بلا تردد وهذا جار فى الاثبات والنفى والنهى بخلاف المقرر عند ارباب الاصول فللمصنف مسلك دقيق واستخراج انيق فاتضح منه ان مرام المص يتم بدون انضمام افادة العموم بل لاوجه لهذا الانضمام والكلام فى ان المطلوب فى النهى هل هو فعل ضد المنهى عنه والعدم خارج عن البحث هنا ووجه قول المص (ووجوب العصيان) قدمر توضيحه من ان النهى عن الشئ امر بضده اذا كان معنونا للمقصود وهنا كذلك وقريب منه ماقاله قدس سره ان تفسيره النهى عن الطاعة بوجوب العصيان بناء على ان النهى عن الطاعة مآله الامر بالعصيان فيكون المفعول متعلقا بالنفى كانه قيل اعصى هذا او ذاك فانهما يتساويان فى وجوب العصيان انتهى لكن كلامه فيكون المفعول الخ ظاهره ان النهى مأوول بالنفى وهو العامل فى الكلام ولاحاجة اليه بعد قوله مآله ٣ الامر بالعصيان * **قوله** (ومن ذلك قوله او كصيب) اى ومما اطلق للتساوى بلا شك قوله او كصيب وماسبق من بيان احوال اوالتمهيد بيان حال اوفى هذه الآية (ومعناه ان قصة المنافقين) ومن اتاه الله تعالى ضربا من الهدى فاضاعه ممن سوى المنافقين (مشبهة بهاتين القصتين) الظاهر ان هذا بناء على ان هذين التمثيلين من التمثيلات المركبة (وانهما سواء فى صحة التشبيه بهما) هذا بيان كون او للتساوى بلاشك وماذكره اولا تمهيد لهذا البيان * **قوله** (وانت مخير فى التمثيل بهما) اشارة الى ان او ليس للتخيير بل للاباحة لانهم فرقوا بينهما بان الجمع بينهما لايمكن فى التخيير بخلاف الاباحة فان قيل قد لايمتنع الجمع فى التخيير كما فى خصال الكفارة فان الجمع بين التحرير والكسوة واطعام عشرة مساكين صحيح اجيب بان المراد

٢ فافيل ان الاظهر ان مراد صاحب الكشاف بالاستعارة الاستعارة اللغوية كما اصطلح عليه اهل الاصول فانه مجاز مرسل من اطلاق المقيد على المطلق كالمشفر للشفة ضعيف اذ العلاقة بين المقيدين المشابهة واما كونه مجازا مرسلا فبالتكلف الذى اشرنا اليه فى اصل الحاشية فمراده الاستعارة الاصطلاحية

٣ اذ الجمع بين قوله مآله الامر بالعصيان وبين قوله فيكون المفعول متعلقا بالنفى مشكل فان قوله مآله الامر بالعصيان بناء على ان النهى باق على حقيقته وقوله فيكون المفعول الخ ينافيه

١١ مواقع الشك والاباحة والتخيير قال الحديثى دلالة الثلاثة اعنى او واما وام على احد الشيئين لاغير واما الشك والتخيير والاباحة وغيرها فانها من صفات الكلام الذى هى فيه واضا فتها اليها مجاز قال الزجاج او فى قوله تعالى او كصيب من السماء دخلت لغير شك وهذه تسميها الحذاق باللغة او الاباحة والمعنى ان التمثيل مباح لكم فى المنافقين ان مثلتموهم بالمستوقدين فذاك مثلهم اومثلتموهم باصحاب الصيب فهو مثلهم اومثلتموهم بهما جميعا فهما مثلاهم فلما قال الزجاج ههنا انتصر مذهب صاحب الكشاف فى ان او عند استعمالها للشك حقيقة وفى غيره مجاز مستعار لا حقيقة من حيث خص الحذاق بهذا المعنى دون من سواهم فانه دليل على دقة هذا المعنى ولم يكن كذلك اذا كان حقيقة لاستواء الحذاق وغيرهم من اهل اللغة فيه وهذا مخالف للقاعدة المذكورة وهى ان او فى الامر للاباحة لكونها داخلة ههنا على الخبر وهى للاباحة واذا كانت موضوعة فى الاصل للشك حقيقة وفى مطلق التساوى مجازا يكون استعمالها فى غير الشك من باب استعمال اللفظ الموضوع للخاص فيما هو اعم منه فعلى هذا كان من قبيل المجاز المرسل فلعل ماوقع فى عبارة الكشاف من لفظ الاستعارة بناء على التشبيه من باب اطلاق المرسن على الانف على طريق الاستعارة على ماهو مذكور فى علم البيان قال الفاضل اكمل الدين ان المحققين من النحاة والاصوليين على انها موضوعة للقدر المشترك وقد قالوا ان الشك ليس بامر مقصود يوضع بازائه لفظ لكن يستعمل فيه لفظ موضوع لمعنى مقصود له به شبه فيمكن ان يكون حقيقة فى القدر المشترك ولكن صاحب الكشاف لما رأى شيوع استعمالها فى الشك حكم بانها حقيقة فيه ومستعار فى غيره اعم من ان يكون فى امر او غيره

فيتناول المبحث والمثال المذكور وهو جالس الحسن او ابن سيرين **قوله** ولاتطع منهم آثما او كفورا هذان المثالان صالحان لمثال التساوى لكن فرق بينهما على ماقال صاحب الكشاف فى سورة الانسان انما ذكرناه لان الناهى عن طاعة احدهما تكون عن طاعتهما جميعا انهى كما اذا نهى ان يقول لابويه اف علم انه منهى عن ضربهما على طريق الاولى وقال ابن الحاجب وغيره ما معناه انه كان فى الاثبات نكرة لان قوله اطع آثما او كفورا يفيد احدهما لا على التعيين فاذا وقعت فى النهى عمت وذلك لان النكرة فى سياق النفى يفيد العموم وروى عن العلامة الزمخشرى فى بعض الحواشى تقول كل خبزا او لحما كانك قلت كل احدهما واذا نفيت احدهما وقلت لاتأكل خبزا او لحما فكانك ١١

١١ قلت لا تأكل شيئا منهما قوله ومن ذلك اوكصيب اى ومن قبيل استعمال اولمطلق التساوى مافى قوله تعالى • او كصيب • قوله والصيب فيعل
من الصوب اصله صيوب فاعل بقلب الواو ياء لاجتماع الواو والياء وسبق احديهما الآخر بالسكون ثم ادغم الياء فى الياء كالسيد اصله سيود قوله ويقال ١١

امتناع الجمع من حيث الامتثال بالامر ففى امر الوجوب لايكون الامتثال الا باحدهما وليس لجمع الجامع من حيث الامتثال به بل بالاباحة الاصلية ولما ذهب كثير من النحاة الى ان او كونها للاباحة اوللتخيير لايختص بالامر وما فى معناه اختار الشيخان كون اوهنا للاباحة وقال فى المغنى ذكر ابن مالك ان اكثر ورود اوللاباحة فى التشبيه نحو قوله تعالى • فهى كالحجارة او اشد قسوة • والتقدير نحو قوله تعالى • فكان قاب قوسين اوادنى • وهذا اولى من القول بان اوهنا للتفصيل بمعنى ان الناظر فى حال هؤلاء منهم من يشبههم بحال المستوقد ومنهم من يشبههم بحال صيب هذه صفته ومن القول بانها للابهام ومن القول بانها للشك بمعنى ان الناظر يشك فى تشبيههم ومن القول بانها للتخيير وكونها بمعنى الواو وكونها بمعنى بل وهذه المعانى نقلها صاحب اللباب واحسن الاقاويل مااختاره المص والزمخشرى * قوله (اوبايهما شئت) لكن الثانى ابلغ لدلالته على فرط الحيرة وكمال الدهشة واختير هنا الترقى من الادنى الاهون الى الاشد الاغلظ كما اختير عكسه فى اكثر المواضع ولعل اختيار ذلك لان الثانى طويل الذيل بالنسبة الى الاول فالاحسن تأخير ماطال بيانه كفرائن الاسجاع * قوله (والصيب فيعل ٢ من الصوب وهو النزول) بزيادة الياء كسيد صفة وصيب اسم جنس ونقل عن الامام المرزوقى ان ياءه للنقل من المصدرية الى الوصفية فى الاصل واذا كان صفة فهو بمعنى نازل اومنزل فلذا اطلق على المطر والسحاب انتهى والظاهر من كلام المص ان اطلاق الصيب على المطر والسحاب لوجود معنى النزول فيهما والحاصل انه صفة مشبهة مشتقة من الصوب بمعنى النزول وقد يكون بمعنى الجهة يقال على صوبه اى على طريقه وجهته قوله (يقال للمطر والسحاب ٣) اى يطلق على كل منهما لوجود النزول اما فى المطر فظاهر واما فى السحاب فلنزوله من عال الى اسفل منه ولا يضره تحقق الصعود فيه ايضا وهو محتمل للوصفية كما قاله المرزوقى فيكون له من افراده وللاسمية وكلام المص كالنص فى الوصفية كما سيجئ * قوله (قال الشماخ) بفتح الشين وتشديد الميم وهو شاعر مخضرم اسمه مغفل هذا تأييد لاطلاقه على السحاب (واسحم دان صادق الرعد صيب) ٤ واسحم بمعنى اسود صفة سحاب والاسود منه ماطر دان بمعنى قريب من الارض وصادق الرعد براء وعين ٦ ودال مهملات اى اذا ارعد امطر فكانه وعد برعده وانجز وعده واضافة الرعد الى السحاب لادنى ملابسة والاستشهاد بالبيت للثانى كما عرفت لانه فى المطر شايع استعماله لكون النزول اظهر فيه * قوله (وفى الاية يحتملهما) فلذا تعرض لاطلاقه عليهما لكن الراجح الاول ولهذا اكتفى به فى قوله (وتنكيره لانه اريد به نوع من المطر) ولم يلتفت الى السحاب اذ الاحتمال لايقتضى التسوية بل يكون برجحان احدهما ايضا والاستعمال شايع فى ذلك والاشكال بان قوله وفى الاية يحتملهما يدل على انه فى الاية يحتمل المطر والسحاب بالتسوية لكن قوله لانه اريد به نوع من المطر يدل على مرجوحية ارادة السحاب من الغرائب وانما رجحه لانه المأثور قيل كما قال السيوطى اخرجه ابن جرير من عدة طرق عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وابن مسعود ومجاهد وعطا وقتادة وغيرهم من غير اختلاف فيه انتهى وهذا المأثور فى قوة المرفوع لتوقفه على السمع ومع هذا تعرض لاحتمال السحاب لكونه خبرآحاد لاينافى احتمال الغير * قوله (لانه اريد به) نوع وهو الشدة والتهويل قوله (شديد) اليد وقيل التنويع من التنكير وشدة من صيغة الصفة المشبهة وهذا حسن فى نفسه لكن لايلايم ذكره فى نكتة التنكير فح يكون المراد بالنوع مثل النوع فى غشاوة كما هو المتعارف * قوله (وتعريف السماء للدلالة على ان الغمام مطبق) بضم الميم وكسر الباء مشددة اومخففة اى شامل (وآخذ بافاق السماء) بالمداسم فاعل صفة مؤكدة لمطبق وقيل بدل اوعطف بيان ومراده بيان نكتة ذكر السماء مع ان الصيب لايكون الا من السماء فانه لما بين كون تعريفها للاستغراق للنكتة المذكورة المفيدة المبالغة فى مصيبة المنافقين علم منه ان نكتة ذكر السماء لقصد الاستغراق للاشارة الى تلك المبالغة كذكر الارض فى قوله تعالى • ومامن دابة فى الارض • الآية فاذا كان الغمام شاملا لها كان المطر شاملا لها بطريق برهانى اذ عموم الغمام الحامل للمطر مستلزم لشموله فلا اشكال بانه اشار الى رجحان ارادة المطر فى قوله وتنكيره لانه الخ وهنا اختار عكسه * قوله (فان كل افق منها يسمى سماء) لانه مما علاك واظلك وسيجئ ان ما علاك سماء حقيقة بحسب اللغة ومجاز بحسب معناه العرفى ولما كان استغراق المفرد اشمل اختير المفرد هنا (• كما ان كل طبقة منها سماء) وهى سبع كقوله تعالى • سبع سموات • الآية واطلاق السماء على كل طبقة حقيقة لغة وعرفا * قوله

٢ هذا الوزن بفتح العين وكسر العين فى المعتل كصيب وفتح العين ايضا فى الصحيح كصيقل وضيغم

٣ وفى الكشاف وفيه ان السحاب من السماء ينحدر ومنها يأخذ ماءه لاكزعم من يزعم انه يأخذه من البحر

٤ اوله عفا آيه نسج الجنوب مع الصبا اى محا اثار منزل الحبيبة اختلاف هاتين الريحين الذى هو كنسج الحائك الثوب فان احدى الريحين بمنزلة السدى والاخرى بمنزلة اللحمة

٦ ووقع فى بعض الحواشى الوعد بدل الرعد وفسره بمانى وعده ط وله وجه ايضا الا ان الاول هو المناسب للمقام وعلى التقديرين فيه استعارة لطيفة رشيقة

ط وان الرعد لما كان مبشرا بالمطر صار كانه واعد بنزول المطر ثم انجز وعده بنزوله

١١ للمطر وللسحاب لم يبين ان اطلاقه على السحاب حقيقة اومجاز وهو محتمل لهما والمجاز ابلغ وفى الكشاف الصيب المطر الذى يصوب اى ينزل ويقع ويقال للسحاب صيب ايضا قال الشماخ • واسحم دان صادق الوعد صيب • صدره • عفا ايه نسج الجنوب مع الصبا • والجنوب ريح تهب من يمين من يتوجه الى المشرق والصبا ريح تهب من جانب المشرق والاسحم السحاب الاسود ودان اى قريب من الارض صادق الوعد المعنى محا اثار ربع المحبوب وغير رسومه اختلاف هاتين الريحين وتتابع هبوبهما قيل شبههما بنسج الثوب لان احدهما بمنزلة السدى والاخرى بمنزلة اللحمة اقول الوجه عندى ان يجعل اسحم عبارة عن المطر النازل من السماء مستقيما ويكون هو بمنزلة السدى وهاتان الريحان اللتان يهبان على التناوب والتقابل بمنزلة اللحمة حيث يرميها الناسج الى السدى تارة من يمينه الى اليسار واخرى من اليسار الى اليمين فعلى هذا لا يصلح البيت للاستشهاد لكون النسج حينئذ قرينة لان يراد بالصيب المطر قال الفاضل اكمل الدين الاستدلال به على ان الصيب للسحاب وليس بنص فيه فانه لايبعد ان يوصف المطر به فان السحمة السواد وكما صح وصف المطر بالظلمة صح بالسحمة قوله وتنكير لانه اريد به نوع من المطر شديد حمل تنكيره صيب على النوعية فان الصيب نوعان شديد وضعيف وكل واحد منهما نوع منه والاولى ان يجعل تنكيره للتعظيم كما جعل صاحب الكشاف تنكير النار فى مناظر هذا التمثيل للتعظيم ليتجاوب النظم فلعل اختيار النوعية هنا لكونها مشتملة على معنى العظمة لوح الى هذا المعنى بوصف النوع بالشدة حيث قال نوع من المطر (و)
شديد اقول قوله لانه اريد به نوع من المطر ينافى قوله والآية تحتملها لان القطع بارادة احد الشيئين ينفى الاحتمال للآخر قوله وتعريف السماء للدلالة على ان الغمام
مطبق يعنى ادخل عليه لام التعريف ليفيد الاستغراق والمبالغة قال صاحب الكشاف فان قلت قوله من السماء ما الفائدة فى ذكره والصيب لايكون الا من السماء قلت الفائدة
فيه انه جاء بالسماء معرفة فنفى ان يتصوب من سماء اى من افق واحد من سائر الافاق لان كل افق من افاقها سماء كما ان كل طبقة من الطبقات سماء فى قوله واوحى فى كل ١١

١١ سماء امرها والدليل عليه قوله • ومن بعد ارض بيننا وسماء • والمعنى انه غمام مطبق اخذ بآفاق السماء وكما جاء بصيب وفيه مبالغات من جهة التركيب والبناء والتنكير امد
ذلك بان جعله مطبقا وفيه ان السحاب من السماء ينحدر ومنها ياخذ ماءه لاكزعم من زعم انه ياخذه من البحر قال الطيبى توهم انه غير مطابق للسؤال لانه لم يسأل عما عرض ١١

(ومن بعد ارض بيننا وسماء •) اوله • فاوه لذكرها اذا ماذكرتها • اوه كلمة توجع تستعمل مع اللام ومن اسم فعل مبنى على السكون تكون بمعنى اتوجع قال قدس سره توجعت لذكر الحبيبة الاولى اتوجع لذكر الحبيبة ومن بعد ما بينى وبينها من قطعة ارض وقطعة سماء تقابل تلك القطعة الارضية وهو كما فى الكشاف دليل على اطلاق السماء على كل افق من آفاقها واستشهاد عليه فتنكرهما اذ لايتصور بينهما بعد جميع الارض ولاقرينة على العهد الخارجى ولا يراد الماهية من حيث هى هى ولما ثبت صحة اطلاقها على كل ناحية وافق منها جئ بها باللام لافادة العموم ولو لم يذكر اوذكر منكرا لم يفهم العموم * قوله (امد) خبر بعد خبر لقوله وتعريف السماء عند من جوز تعدد الخبر والضمير فى (به) راجع الى تعريف السماء ومافى (مافى الصيب) فاعل امد ومعناه القوى كما حقق فى قوله تعالى • ويمدهم فى طغيانهم • (من المبالغة من جهة الاصل) اى مادته الاولى وهى حروف الهجاء فان الصاد من المستعلية والباء من الحروف الشديدة والياء المشددة ومادته الثانية اى الصوب فانه شدة نزول المطر (والبناء) اى الصورة فان فيعلا صفة مشبهة تفيد الثبوت واوعقلا وهذا يؤيد كون صيبا صفة لااسم جنس ٢ وهاتان الجهتان ذاتيتان (والتنكير) ٣ لانه لابهامه دال على التهويل اى صيب لايعرف كنهه * قوله (وقيل المراد بالسماء السحاب) لما عرفته من ان ما علاك واظلك سماء بحسب اللغة فحينئذ يكون المراد بالصيب المطر كما هو المرضى عنده لكن ذكر السماء حينئذ لمجرد البيان والتوضيح ولا يراد به العموم فيفوت المبالغة فى خسران المنافقين وايضا السماء متعارف فى الفلك عند عرف الشرع والمجموع هذا مرضه (فاللام) اى على تقدير كون المراد به السحاب (لتعريف الماهية) لا لقصد الاستغراق اذ لم ينزل من جميع السحاب ولا من سحاب معين حتى يكون التعريف للعهد فلا جرم انه للعهد الذهنى وانما قال لتعريف الماهية لان عهدية ذلك الفرد الغير المعين باعتبار معلومية ماهيته وكونه جزئيا من جزئيات تلك الحقيقة المعلومة وهذا معنى كون ذلك الفرد الغير المعين ٤ معهودا فى الذهن ٢٢ * قوله (ان اريد بالصيب المطر) هذه الارادة متعينة على تقدير كون المراد بالسماء السحاب وراجحة على تقدير كون المراد به الفلك وافقه كله فالاولى اذا اريد بالصيب المطر * قوله (فظلماته) الاضافة بمعنى فى بقرينة فيه ظلمات اوبمعنى اللام فالاضافة لادنى ملابسة (ظلمة تكاثفه بتتابع القطر وظلمة غمامه) قوله (مع ظلمة الليل) اشارة الى ان ظلمة الليل هى الاصل فى الظلمات واشارة الى ان فى قوله فى ظلمات بمعنى مع كما هو المتبادر كما فى قوله تعالى • فادخلى فى عبادى • الآية وقد عده فى المغنى من معانى فى فلا حاجة الى القول بانه لم يقل وظلمة الليل لانها ليست فى المطر ولا فى السحاب بل الامر بالعكس واشار الى انها باعتبار الضم اليهما يجعل فى المطر اما تغليبا اوعلى استعارة كلمة فى للملابسة التى هى الشاملة للسببية والمجاورة وغيرها ولو اريد بظلمات ظلمة شديدة من ظلمة الليل كانها متراكمة كما اريدت فى قوله تعالى • وتركهم فى ظلمات لايبصرون • وجعل فى بمعنى مع اوحمل على معنى الملابسة لاستغنى عن التكلف فان بيان ظلمة المطر بتتابع القطر فان تلاصق القطرات وتقاربها يقتضى قلة تخلل الهواء المنتشر المستضئ لايخلو عن ضعف على ان ظلمته فى جنب ظلمة الليل مضمحلة لايعبأ بها اصلا نعم انها فى النهار لها اعتبار فى الجملة وكذا ظلمة غمامه ليس لها كثير تأثير فى ظلمة الليل وان كان لها اثر فى الجملة فى النهار وظلمة الليل مستفادة من قوله تعالى كلما اضاء لهم مشوا فيه • الآية فلا وجه لما قيل من ان ظلمة الليل من اين يستفاد وقوله تعالى • مثلهم كمثل الذى استوقد نارا • الآية يدل عليه ايضا * قوله (وجعله مكانا للرعد والبرق) جعل الصيب سواء اريد به المطر او السحاب مكانا لهما بطريق المجاز اى المراد الملابسة بالمجاورة تشبيها للملابسة بالظرفية ولم يتعرض لجعله مكانا للظلمات بل اكتفى ببيان وجه جمعها مع انها ملابسة له بالمجاورة اما للاكتفاء بهذا اوالحمل فى هناك على معنى مع وهنا على معنى الملابسة كما هو ظاهر عبارته فى الموضعين حيث قال هناك مع ظلمة الليل وهنا وجعله مكانا ونظيرما ذكرناه علفتها تبنا وماء باردا • والمص حمل قوله تعالى • والذين تبوؤا الدار والايمان من قبلهم • الآية على هذا الوجه فى تقدير ولما كان المراد والمكان مجازا فلا يظهر وجه ماقاله صاحب الكشف فان قلت والرعد اى الصوت والبرق اى النارية واللمعان كلها اعراض والاعراض لاتتمكن فى مكان الا بنوع توسع من غير فرق بين المطر والسحاب وبين الظلمة والرعد غاية مافى الباب ان وجه التلبس يكون فى البعض اوضح كالرعد بالنسبة الى السحاب قلت معنى الظرفية التى تفيدها فى اعم من ان يكون على وجه التمكن فى المكان كالجسم فى الحيز اوعلى وجه الحلول

٢ فقول بعضهم فى قوله والصيب فيعل من الصوب يطلق على كل من المطر والسحاب هو محتمل للوصفية والاسمية ضعيف

٣ وهذه الجهة عرضية

٤ فذلك الفرد المندرج تحته باعتبار مطابقته للماهية المعلومة معلوم فله عهدية بهذا الاعتبار فيسمى معهودا ذهنيا

١١ للفظ السماء من التعريف بل سأل ان قوله من السماء ما الفائدة فى ذكره بل الجواب المطابق قوله بعد ذلك وفيه ان السحاب من السماء ينحدر ومنها يأخذ ماءه ليرد زعم المخالف وكان من الظاهر تقديم هذا على ذلك ثم اجاب عنه بان قال قد يذكر الشئ اما لكونه مقصودا بالذات او ليتعلق عليه امر آخر وذلك الامر موقوف على ذكر ذلك الشئ وههنا المقصود الاستغراق والمبالغة ولم يكن يحصل ذلك الابذكر السماء معرفة فجئ بها كما ترى واستجلب ذكره المعنى الثانى وهو رد زعم المخالف على سبيل الادماج اى اشارة النص بذكره ولو عكس لم يكن المبالغة مقصودا اوليا وانما قلنا المقصود المبالغة ليطابق ذكر السماء ذكر الصيب لان فيه مبالغات شتى واليه الاشارة بقوله وكما جاء بصيب الخ وقال الفاضل اكمل الدين السؤال وارد لامحالة والجواب المذكور فى الكشاف هو دليل الجواب لاالجواب والجواب المطابق ان يقال فائدته نفى ان يتصوب من سماء اى من افق لان السماء معرفة تعريف الجنس فكانه قال صيب منحدر من هذا الجنس ثم قال واما جواب الطيبى ففيه نظر اما اولا فلان قوله وههنا المقصود الاستغراق ليس بصحيح لان صاحب الكشاف لايقول بافادة اللام الاستغراق واما ثانيا فلان قوله ولم يكن يحصل ذلك الابذكر السماء معرفة ممنوع وعلى تقدير التسليم انما يصلح جوابا ان لو كان السؤال عن تعريف السماء حتى نهض ان يقول انه لم يعرف لم يحصل المقصود وانما السؤال عن المجئ بها لاعن تعريفها سلمنا انه يجئ بها معرفة ليحصل المقصود بالآية وهو الاستغراق والمبالغة ولكن ليس الكلام فى الآية انها جاءت على مقتضى الآية الحال اولا وانما كلامنا فى تركيب صاحب الكشاف ان ماذكره من الجواب هل هو مطابق لسؤاله اولا وعدم المطابقة لاتخفى واما ثالثا فلان قوله المقصود المبالغة وذلك موقوف على ذكر السماء مسلم معرفة كانت اولا ولكن ليس الكلام فى ذلك وانما الكلام فى مطابقة جوابه لسؤاله والامر كما ذكر قال الامام من الناس من قال المطر انما

 يحصل من ارتفاع الجزء رطبة من الارض الى الهواء فينعقد هناك من شدة برد الهواء ثم ينزل مرة اخرى وابطل الله ذلك المذهب هنا
بان بين ان ذلك الصيب نزل من السماء وكذلك بقوله وانزل من السماء ماء طهورا وبقوله وينزل من السماء من جبال فيها من برد قال الفاضل اكمل الدين فيه نظر لان الآيات دلت
على ان الماء ينزل من السماء واما على نفى ان يكون قبل النزول متصاعدا من الابخرة اوغيره فلا دلالة فيها اه قوله فان كل افق يسمى سماء اقول فيه نظر لان المفهوم منه ان
اللام الاستغراقى ههنا افاد احاطة جميع اجزاء مادخل هو عليه وشموله لها وليس الامر كذلك لان اللام عند كونها للاستغراق تفيد شمول افراد مادخلت هى عليه لاشمول ١١

١١ اجزائه اللهم الا ان يدعى ان كل افق منها سماء مجازا وهذا جواب يستنبط منه الجواب عن سؤال يرد على قول صاحب الكشاف فى بيان نكتة تنكير ليلا فى قوله عز وجل
* سبحان الذى اسرى بعبده ليلا * حيث قال اراد بقوله ليلا بلفظ التنكير تقليل مدة الاسراء وانه اسرى به فى بعض الليل توجيه السؤال ان التنكير اذا افاد التقليل يكون المراد ١١

فى المحل كالعرض فى الموضوع اوعلى وجه الاختصاص بالزمان كالضرب فى وقت كذا الى اخر قول المصنف لانهما فى اعلاه ومنحدره ملتبسين به شاهد على المجازية فلا نعرف وجه تطويل الكلام فى تحرير المرام * **قوله** (لانهما فى اعلاه ومنحدره) بضم الميم وفتح الدال المهملة اسم مكان وعن الحسن ان السماء الدنيا موج مكفوف اى ممنوع عن السيلان والمطر ينزل من السماء الدنيا كما نطق به قوله * وانزل من السماء ماء * الآية فعلى هذه الرواية فالصيب بمعنى المطر فوق الرعد والبرق فاذكره على اطلاقه ليس بتام قوله (ملتبسين به) اشارة الى علاقة المجاز فى الظرفية كما اوضحناه سابقا وهذا لا يقتضى كونهما فى اعلاه * **قوله** (وان اريد به السحاب فظلماته) ولو كان مرجوحا لكن يكون المراد حينئذ بالسماء الفلك لا السحاب (سحمته) بضم السين سواده (وتطبيقه) بكون بعضه مع بعض (مع ظلمة الليل) والتعبير بمع هنا قدمر وجهه ولو اريد بها ظلمة شديدة كانها ظلمات ايضا لسلم عن التكليف كما مر بيانه ومن انكر كون المراد ظلمة شديدة هنا مع تجويز ذلك فى قوله تعالى * وتركهم فى ظلمات * فقد كابر ودخل فى زمرة المتعصبين * **قوله** (وارتفاعها بالظرف) اى ظلمات وفى نسخة وارتفاعه بالتذكير لانه لفظ والتأنيث باعتبار دلالتها على المعنى بالظرف (وفاقا لانه معتمد على موصوف) لاعتماد الظرف اى فيه على الموصوف ويجوز ايضا ان يكون الظرف وهو فيه خبر مقدم وظلمات مبتدأ لانه نكرة وهذا مراد المصنف وليس مراده ان الفاعلية متعينة بالاتفاق اذ لا قائل به وبالجملة اذا اعتمد الظرف كاسم الفاعل واسم المفعول على احد الاشياء الستة يجوز ان يكون الظاهر فاعلا له ٢ لا واجبا لكن نقل فى التسهيل اشترط سيبويه مع الاعتماد عليها ان يكون المرفوع حدثا ولم يلتفت اليه المص فقال وفاقا * **قوله** (والرعد صوت يسمع من السحاب) قال المصنف فى سورة الرعد وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما سئل النبى عليه السلام عن الرعد فقال ملك موكل بالسحاب معه مخاريق من نار يسوق بها السحاب ولهذا قال والمشهور ان سببه اشارة الى ان التحقيق ما اخبر به الشرع وما ذكره مسلك الحكماء الغافلين وفى المعالم وقال مجاهد ٣ الرعد اسم ملك ويقال لصوته ايضا رعد وقيل زجر السحاب وقيل تسبيح الملك وقيل الرعد نطق الملك والبرق ضحكه * **قوله** (والمشهور ان سببه اضطراب اجرام السحاب واصطكاكها) قال الحكماء ان الشمس اذا اشرقت على الارض اليابسة حللت منها اجزاء نارية يخالطها اجزاء ارضية فيتركب منهما دخان ويختلط بالبخار والبخار وهو ما يحصل بتركب اجزاء هوائية اومائية ويتصاعدان معا الى الطبقة الباردة فينعقد ثم سحابا ويحتقن الدخان فيه ويطلب الصعود ان بقى على طبعه الحار والنزول ان ثقل وبرد وكان يمزق السحاب بعنفه فيحدث منه الرعد وقد تشتعل منه لشدة حركته وقوة التسخين فلطيفه ينطفئ بسرعة وهو البرق وكثيفه لا ينطفئ حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة كذا فى كتب الحكمة وهذا بناء على الاصول الفلسفية ولا يعبأ به اصلا اضطراب من الضرب اى ضرب بعضه بعضا واصطكاكها عطف تفسير له لانه بمعنى الحركة العنيفة مطلقا وربما يطلق على الانقباض النفسانى استعارة * **قوله** (اذا حدتها الريح) بوزن رمت اى ساقتها اصل الحدو من الحداء وهو غناء للعرب تنشط به الابل ثم استعمل فى معنى السوق لان الغناء المعروف سبب للسوق وشبه له فنبه استعارة مكنية حسنة لتشبيه السحاب بأبل وركاب وفى الحديث كما رواه ابن جرير الرعد ملك موكل بالسحاب يسوقها كما يسوق الحادى الابل كذا قيل * **قوله** (من الارتعاد) اى مشتق منه فان المجرد قد يرد الى المزيد اذا كان المزيد اعرف بالمعنى الذى اعتبر فى الاشتقاق كالوجه من المواجهة وقيل لفظة من اتصالية كما فى قوله عليه السلام انت منى بمنزلة هرون من موسى اى هما من جنس واحد يجمعهما الاشتقاق من الرعدة وكذا الحال فى قوله من برق الشئ كذا فى الحاشية الخسروية الاولى الوجه الثانى لان الوجه الاول يحتاج الى البيان من الثقاة الاعيان اذ اشتقاق المجرد من المزيد مع ان المزيد مشتق منه بزيادة الحرف لا يخلو عن كدر ولو قيل اى مأخوذ منه بناء على ان الاخذ اعم من الاشتقاق لم يبعد وكذا الكلام من برق ٤ (والبرق ما يلمع من السحاب من برق الشئ بريقا وكلاهما مصدر فى الاصل) * **قوله** (ولذلك لم يجمعهما) اى مع ان معنى الجمع مراد للمبالغة فى بيان حال المنافقين وانما جمع لعدم الظلمة كونها مصدرا فى الاصل بل هى اسم يقابل النور ومن ادعى ذلك فعليه البيان على انه اريد بها انواع كما عرفته والرعد والبرق لا يراد بهما الانواع وان كان لهما انواع والنكتة مبنية على الارادة ولا يقال الرعود والبروق غير مستحسن لانه وقعت فى اشعار البلغاء وفى الكشاف كقول البحترى * يا عارضا متلفعا ببروده * يختال بين بروقه ورعوده *

٢ بخلاف ما اذا لم يعتمد فان البصريين لا يجوزون اعماله بخلاف الكوفيين سعد

٣ وقيل نار تخرج منه اذا غضب سعد

٤ اذا المراد بالبرق الغين وكذا الرعد ولذلك قيد المص كونهما مصدرين بالاصل والغين لكونه جامدا لا يناسب الاشتقاق بل يناسب الاخذ سعد

١١ بالتقليل تقليل افراد الجنس لا تقليل اجزاء فرد من الجنس وليلا ههنا نكرة فيفيد تنكيره انه اسرى به ليلا من الليالى والجواب على سنن ما مر من انه جعل كل جزء من ليلة واحدة بمنزلة ليل فتنكيره افاد تقليل الافراد على التجوز وهذا لا يخلو عن تعسف وتكلف لخفاء نكتة العدول الى المجاز غاية ما رتكب فى بيان النكتة حينئذ ان راد بمثل هذا التجوز استطالة الوقت لكن المقام فى اية الاسراء يابى ذلك وكذلك ههنا لان المبالغة المقصودة ههنا انما هى فى كون السحاب مطبقا لجمع افاق السماء وذلك يحصل بذكر السماء مع قطع النظر عن تعريفه كما فى اشتعل الرأس شيبا فلو قيل اشتعل رأسى شيبا بدون تعريف الرأس باللام حصل الشمول لا فى جعل كل افق سماء ادعاء اذ ح يكون الغرض من التجوز بيان سعة كل افق وعظمها وهو ليس بمطلوب هنا وانما المطلوب المبالغة فى شمول الغمام للسماء وذكر لفظ السماء يفيد ذلك وان لم يعرف باللام فانه لو قيل او كصيب من سماء الدنيا كان ابلغ فى افادة الشمول من او كصيب من سحاب فان قولك اشتعل بيتى نارا اقوى فى افادة شمول الاشتعال لجميع البيت من قولك اشتعل النار فى بيتى لا حاجة فى افادة الشمول الى تعريف البيت باللام فان جعل مبدا الصيب السماء دون السحاب هنا مثل الاشتعال الى الرأس والبيت دون الشيب والنار فى المثالين المذكورين فكما نشأ معنى الشمول فى هذين المثالين من استناد الاشتعال الى الرأس والبيت دون الشيب والنار كذلك نشأ معنى الاحاطة والاطباق هنا من نسبة المبدائية الى السماء دون السحاب للفرق الظاهر بين امطرت السماء وبين امطر السحاب فان الاول ابلغ فى الدلالة على عموم المطر وكثرته من الثانى وذلك انما هو من تخصيص ذلك الجنس الذى هو السماء بالذكر دون الجنس الذى هو السحاب وفى ضمن هذا التخصيص معنى ادماج رد زعم المخالف ايضا برعاية وجه الايجاز على سبيل الاستتباع فاللام لتعريف الجنس

قوله * ومن بعد ارض بيننا وسماء * استشهد به على ان كل افق من السماء يسمى سماء اول البيت * فاوه لذكراها اذا ما ذكرتها * اوه كلمة توجع من اسماء الافعال يستعمل مع اللام ومع من قال الجوهرى اوه من كذا ساكنة الواو وربما قلبوا الواو الفا فقالوا آه من كذا وبعضهم يقول اوه بالمد والتشديد وفتح الواو ساكنة الهاء لتطويل الصوت بالشكاية المعنى توجع من تذكر الحبيبة ومن بعد ارض تلك الارض بيننا اى تخلل الارض بينى وبين المعشوقة ومن بعد سماء تلك السماء بيننا فالمراد بالارض بعضها ومن السماء بعضها فان تنكيرهما للتقليل لان جميع الارض والسماء لا يمكن ان يكون بينه وبينها فقد علم ان السماء يطلق فى استعمال البلغاء على افق من الافاق **قوله** امد به ما فى صيب امد على بناء المجهول اى امدوا زداد بهذه المبالغة المستفادة من تعريف السماء باللام ١١

(وترك)

١١ المبالغة الكائنة فى صيب من جهة الاصل اى من جهة حروفه التى هى اصل تأليفه ومن جهة البناء والتنكير اما المبالغة من جهة الاصل فمن حيث ان تركيبه من صاد
وهى مطبقة مستعلية ومن ياء مشددة وباء وهى من الشديدة واما من جهة البنا فلأن صيغته صيغة صفة مشبهة تدل على الثبات قال السجاوندى وهو بناء يختص ١١

وترك قول الكشاف والثانى ان يراد الحدثان كانه قيل وارعاد وابراق لانه مخالف للاستعمال اذ هما مشهوران فى الغين ولم يذكر كون تنوينه للتنويع كانه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف وبرق خاطف لانه اكتفى ببيان كون تنوين صيب للتنويع ٢٢ * **قوله** (الضمير لاصحاب الصيب وهو وان حذف لفظه واقيم الصيب مقامه لكن معناه باق) استدل على كون المراد كمثل ذوى صيب هناك بكون هذا الضمير راجعا اليهم ولولاه لاستغنى عن تقدير ذوى وقدمر توضيحه لكن قوله هنا لا يخلو عن اشكال فان ظاهر كلامه ان كون الضمير راجعا اليهم بينه بان معناه باق وما مر بين كون معناه مرادا بكون ضمير يجعلون راجعا اليه ففيه شائبة دور فليتامل * **قوله** (فيجوز ان يعول) اى يراعى وفى قوله فيجوز اشارة الى انه يجوز ان لا يعول (عليه) وكونه فى بعض المواضع واجبا لعارض لا ينافى ذلك (كما عول حسان فى قوله) كعدم استقامة المعنى عند عدم المراعاة كما فيما نحن فيه فانه لو لم يراع ذلك وقيل يجعل اصابعه للزم لكون الصيب اصبعا ولا يخفى عدم سلاسته واعتبار المجاز فى مثله ركيك والمراد (بحسان) حسان بن ثابت رضى الله تعالى عنه يصف ملوك الشام وهم اولاد جفنة (* يسقون من ورد البريص عليهم * بردى يصفق بالرحيق السلسل *) فضمير يسقون لاولاد جفنة (وبردى) بفتح الموحدة والراء والدال المهملتين نهر بدمشق والقول بانها وادبها واه (والبريص) شعبة منه بالصاد المهملة كما هو المشهور ويروى بالضاد المعجمة واصل معنى ورد جاء الماء ليستقى قال الله تعالى * ولما ورد ماء مدين * الآية وتعدية الورود بعلى لتضمنه معنى النزول والا فهو متعد بنفسه اذ المتعدى بعلى بمعنى الوصول لا يتعدى بنفسه كما صرح به ٣ البعض اى يسقى اولاد جفنة من قدم البريص نازلا عليهم (يصفق) من التصفيق وهو التحويل من اناء الى اناء آخر للتصفية (والرحيق) الشراب الخالص الذى لا غش (السلسل) السهل الانحدار اى يسقون من ورد البريص نازلا عليهم ضيفا لهم ماء بردى مصفى بالتحويل من اناء الى اناء ممزوجا مع الخمر الصافى قوله (بالرحيق) متعلق بيسقون او حال من الماء الذى اقيم بردى مقامه وهو الظاهر وقيل حال من ضمير يصفق لكونه راجعا الى الماء والمآل واحد * **قوله** (حيث ذكر الضمير) فى يصفق لانه راجع الى الماء المحذوف لكن روعى وذكر الضمير وهو محل الاستشهاد ولو لم يراع لانث الضمير لرجوعه الى بردى المؤنث وذكر من التذكير ضد التأنيث (لان المعنى ماء بردى) * **قوله** (والجملة استيناف) اى مما وقع فى جواب سؤال مقدر اشار اليه بقوله (فكانه) صيغة الظن متوجهة الى قيل اى فكانه قيل فكيف (لما ذكر ما يؤذن) ولما كان السؤال مقدرا لا محققا قال فكانه قيل الخ وفيه اشارة الى وجه ترك العطف وجوز كونها فى محل جر على انها صفة لذوى المقدر وكونها صفة صيب وكذا جملة يكاد لتأويلها بلا يطيقونه ولتكلف ذلك لم يلتفت اليه المص وتكلفه لا يخفى من بيانه قوله (ما يؤذن بالشدة والهول) المراد بما يؤذن مجموع الظلمات والرعد والبرق لا الرعد فقط كما ذهب اليه الكشاف كانه (قيل فكيف حالهم مع ذلك) مع تلك الامور واجيب بان حالهم مع تلك الامور الشديدة ابتلاؤهم بالصواعق الهائلة المهلكة حتى اضطروا الى ان يجعلوا اصابعهم فى آذانهم حذر الموت وكون الجملة مستأنفة تشترط ان يكون جوابا السؤال اقتضته الاولى والسؤال الذى اقتضته الاولى ما قرره المص لا ما ذهب اليه الشيخ الزمخشرى من قوله فكيف حالهم مع مثل هذا الرعد فقيل يجعلون الآية ٥ والبعض جوز كون الاشارة فى مع ذلك الى الرعد فقط فلا مخالفة للزمخشرى وهو ضعيف اما اولا فلان قوله ما يؤذن بالشدة كالنص فى العموم الى الامور الثلثة والتخصيص بالرعد مع كونه عدولا عن صوب الصواب تحكم فانه ليس باولى من تخصيصه بالبرق والظلمات واما ثانيا فلان العلامة المؤذنة للصواعق الشديدة مجموع الامور الثلثة لا الرعد كما يشهد به الاستقراء ولو سلم كون الرعد وحده علامة للصاعقة فهو بانضمامه الى الامرين المذكورين احرى بذلك وجعلهم الاصابع فى آذانهم ليس لاجل الرعد حتى يقال ان الجواب بجعل الاصابع فى اذانهم ينادى على اختصاص السؤال بحال الرعد كما زعم ٤ بل من الصواعق (فاجيب بها) * **قوله** (وانما اطلق الاصابع) اى انما استعملها (موضع الانامل للمبالغة) فى بيان شدة رعبهم اذ الانامل جزء مخصوص من الاصابع والمعتاد ادخالها دون الاصابع بتمامها فعبر عنها بالاصابع ايذانا بانهم يبالغون فى ادخال انا ملهم لشدة الرعد فكأنهم يدخلون جميعها مبالغة فى السد ثم ان لم يحمل على انقسام الآحاد يحمل اضافة الجمع على الاستغراق فيفيد كمال المبالغة للاشعار بان كل فرد منهم يجعل اصابعه العشرة فى اذنيه وهذا وان كان محالا لكن المراد التصوير والتمثيل

١١ بالمعنى وفيه مبالغة واما من جهة التنكير فلانه للتهويل ولا ينافيه كونه للنوعية لان المراد به نوع شديد هائل ٣ عصام سعد

قوله واللام لتعريف الماهية اى لتعريف الجنس المعنى من هذا الجنس الذى هو السحاب اذ لا معنى لحمله على الاستغراق حينئذ الانتكاف بعيد

قوله وجعله مكانا اى وجعل الصيب بمعنى المطر مكانا للرعد والبرق بقوله فيه لانهما اذا كانا فى اعلاه ومصبه وملتبسين به فى الجملة صارا كانهما فيه كما يقال فلان فى البلد وما هو منه الا فى حيز يشغله جسمه كلمة فى فى فيه على الاستعارة تشبيها لكونه فى بعض اجزاء البلد بالكون فى البلد نفسه لا باعتبار كون المراد من البلد جزؤه الذى فيه فلان واستعمال كلمة فى فى امثال هذا المقام على التجوز من باب الاستعارة التبعية تشبيها للتلبس فى الجملة بتلبس الظرف الحقيقى بمظروفه فقوله اذا كانا فى اعلاه ومنحدره بيان لوجه التلبس والمنحدر على صيغة اسم المفعول مكان الانحدار والتلبس ههنا وفيه مثال البلد تلبس المجاورة لا انه من اطلاق الكل على الجزء كما توهم والا بطل قال صاحب الكشاف فان قلت كيف يكون المطر مكانا للبرق والرعد وانما مكانه السحاب فاجاب ما ذكر واعترض على قوله وانما مكانهما السحاب بان الرعد والبرق عارضان له لا متمكنان فيه فاذن كان اطلاق المكان على السحاب كاطلاقه على المطر بالمجاورة وتمام التحقيق فيه ان كون الشئ فى الشئ يستعمل على انحاء شتى ومعان مختلفة ككون الشئ فى الزمان وفى المكان وفى الخصب والراحة والحركة والسكون وككون الكل فى الجزء والخاص فى العام فان لفظة فى فى جميعها ليست بمعنى واحد بل فى بعضها بالاضافية وبعضها بالاشتمال وبعضها بالظرفية وبعضها بالملابسة فقوله تعالى * او كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق * لا يلزم فيه ظرفية مكانية وانما هو للملابسة ولكن المطر والسحاب فى ذلك سيان على ما ذكرنا ٤ غنى زاده ٥ ش

قوله مع ظلمة الليل اخذ ظلمة الليل فى كل واحد من الوجهين وليس فى الآية ما يدل على ظلمة الليل قال صاحب التوضيح هى مستفادة من التنكير فى ظلمات لدلالته على التكثير كقولهم ان له لابلا اقول يمكن ان يؤخذ ظلمة الليل من سياق الآية حيث قال تعالى بعد هذه الآية * يكاد البرق يخطف ابصارهم * وبعده واذا اظلم عليهم قاموا فان خطف البرق البصر انما يكون غالبا فى ظلمة الليالى وكذا وقوف الماشى عن المشى انما يكون اذا اشتد ظلمة الليل بحيث تحجب الابصار عن ابصار ما هو امام الماشى من الطريق وغيره وظلمة سحمة السحاب وتكاثفه فى النهار لا يوجب وقوف الماشى عن المشى وقد بقى ههنا شئ وهو انه ان كانت ظلمة الليل ظلمة ثالثة منضمة الى ظلمتى سحمة السحاب وتكاثفه يلزم ان يكون ظلمة الليل والسحاب والامر على العكس على ما قال الرازى والثالثة ظلمة الليل وهى ليست فى السحاب بل السحاب فى ظلمة الليل الا انها كانت فى ظلمتى سحمته وتطبيقه وهما فى السحاب فكانهما فى السحاب قال الفاضل اكمل الدين وهو ليس بصحيح لان ظلمة الليل لم تكن فى ظلمتى سحمته وتطبيقه بل بالعكس اقول حاصل ما ذكره ان الوجه ان يكون الكثير ظرفا للقليل والقوى ١١

١١ للضعيف دون العكس فانه يقال الواحد فى الاثنين والجزء فى الكل ولا يقال الاثنان فى الواحد والكل فى الجزء فالظاهر ان يقال ظلمة السحاب فى ظلمة الليل لا ظلمة الليل فى ظلمة السحاب قوله والمشهور ان سببه اضطراب اجرام السحاب هذا هو المشهور بين الحكماء والصحيح الذى عليه التعويل ماروى عن الترمذى عن ابن ١١

وهذه مبالغة لا فوقها مبالغة لكن الظاهرانه من قبيل انقسام الآحاد الى الآحاد مثل ركب القوم دوابهم وقيل فى قوله يجعلون مبالغة فى فرط حيرتهم من وجوه احدها نسبة الجعل الى كل الاصابع وهو منسوب الى البعض منها وهو الانامل وثانيها من حيث الابهام فى الاصابع والمعهود اصبع مخصوص وهو السبابة فكأنهم فى فرط دهشتهم يدخلون اى اصبع كانت فى اذانهم ولا يسلكون المسلك المعهود وثالثها وضع ذلك الجعل موضع الادخال فان جعل شئ فى شئ ادل على احاطة الثانى بالاول من ادخاله فيه وهذه دقايق لم يتنبهوا لها انتهى والوجه الاول مستفاد من بيان المص والثانى مذكور فى الكشاف مع توضيح فيه ٢ واما الثالث فغير متعارف فلا بد من بيانه من الثقاة قال المص فى اوائل سورة الانعام والجعل فيه معنى التضمين وهذا ايضا ليس بمناسب هنا بل الجعل هنا بمعنى صير وهو يفيد الانتقال من حال الى حال فى بعض المواضع ولتغيرحالهم اختير الجعل واختير المضارع اما للاستمرار او لحكاية الحال الماضية استحضار التلك الحالة الشديدة الشنيعة ثم هنا احتمالات ثلثة مجاز لغوى ذكر الكل وارادة الجزء كما فى كتب المعانى اومجاز عقلى باسناد ماللبعض الى الكل ومجاز فى الحذف اى يجعلون انامل اصابعهم وخير الامور اوساطها اذ المبالغة انما يتأتى اذا كانت الاصابع باقية على حقيقتها وقد صرحوا بان المجاز العقلى ابلغ من المجاز اللغوى وان كان المبالغة متحققة فى المجاز اللغوى المرسل باعتبار ان تبادر الذهن الى المعنى الحقيقى قبل النظر الى القرينة وعن هذا قال اهل البيان المجاز ابلغ من الحقيقة وهنا يتبادر الذهن الى الاصابع وانهم جعلوها فى آذانهم قبل الالتفات الى القرينة المانعة وكفى هذا فى افادة المبالغة وقول بعض اهل المعانى ان المجاز المرسل لا يفيد مبالغة كالاستعارة غير مسلم عند صاحب الكشاف كما قيل اومأول بانه لا يفيد المبالغة كافادتها الاستعارة بل يفيدها دون افادة الاستعارة ٢٢ * قوله (متعلق بيجعلون) لا بالموت لانه بعيد وتقديمه عليه ليس له وجه ظاهر (اى من اجلها يجعلون) فلفظة من تعليلية بتقدير مضاف اى من اجل اصابتها اذ العلل المعانى لا الذوات (كقولهم بماء من العيمة) وهى شدة شهوة اللبن يقال عام الى اللبن اذا اشتهاه والمعنى سقاه من اجل العيمة بمعنى انها الباعث عليه فذكر من هنا يغنى غناء اللام فى المفعول له فقد يكون غاية بقصد حصوله كضربت للتأديب او من التأديب وقد يكون باعثا على الفعل الذى قبلها كقعدت من الجبن وما نحن فيه من هذا القبيل اذ الصواعق والعيمة امر باعث بتقدم وجوده ومن التعليلية من متفرعات معنى من الابتدائية اذ العلة منشأ المعلول ومبدؤه ولعل اختيار من على اللام للتنبيه على ذلك وان من التعليلية كاللام تدخل على الباعث المتقدم كما فيما نحن فيه والغرض المتأخر كقوله تعالى • وهب لنا من رحمتك • اى من اجل رحمتك والرحمة الاحسان وهو نتيجة الهبة منه مرتب عليها كالتأديب ولم يصب من انكر دخول من على الغرض المتأخر * قوله (والصاعقة ٣ قصفة) بفتح القاف وسكون الصاد المهملة وبعدها فاء اى شدة صوته (رعد هائل) بزنة الفاعل بمعنى موقع فى الهول اى الخوف فالهائل كاللابن للنسب قوله (معها نار) اشارة الى ان النار اصل متبوع وقد يطلق على النار وحدها نقل عن الاساس انه قال هى نار لا تمر بشئ الا احرقته مع وقع شديد وحكى الجوهرى عن ابى زيد لكن قيل انه غير مناسب فى هذا المقام ولعل وجهه ان الجعل المذكور ناشئ من شدة الصوت لا النار وحدها فان لا جل النار جعل الاصابع فى الآذان لا معنى له بل الواقع حينئذ غض الابصار (لا تمر بشئ الا اتت) اى غلبت ٤ (عليه) واهلكته وهذا القصر انما يتأتى اذا اعتبر قيد مع وقع شديد واظهوره تركه (من الصعق) اى الصاعقة مشتقة من الصعق (وهو شدة الصوت) واعتبر فى المشتق شدة الصوت معها نار وهذا يؤيد ان الصاعقة ليست هى النار وحدها بل الصوت الشديد معها لكن فى المعالم وقال شهر بن خوشب الرعد صوت ملك يزجى السحاب فاذا بدوضها فاذا اشتد غضبه طار من فيه النار وهى الصواعق وهذا يشعر بانها هى النار وهو الظاهر من قوله تعالى ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء الاية وبالجملة انها تطلق على معنيين اما بالاشتراك او الحقيقة فى قصفة رعد الخ والمجاز فى نار ويحتمل العكس وكلام المص يميل الى كونها حقيقة فى قصفة رعد الخ ومجاز فى النار * قوله (وقد تطلق على كل هائل مسموع اومشاهد) فى بعض النسخ مسموع ومشاهد بالواو وفى بعضها او وقوله وقد يطلق على كل الخ يناسبه نسخة الواو الهائل المسموع الصوت الشديد والمشاهد كالنار والمطر الشديد والصاعقة على ما فسره المص يجتمع فيها الامران نقل عن الراغب انه قال قال بعض اهل اللغة الصاعقة على ثلثة اوجه الموت كقوله تعالى فصعق

٢ حيث قال فان قلت فالاصبع التى تسد بها الاذن اصبع خاصة فلم ذكر اسم العام دون الخاص قلت لان السبابة فعالة من السب فكان اجتنابها اولى بانه داب القرءان الا ترى انهم قد استبشعوها فكنوا عنها بالمسبحة والسباحة والمهللة والدعاءة فان قلت فهلا ذكر بعض هذه الكنايات قلت هى الفاظ مستحدثة لم يتعارفها الناس فى ذلك العهد وانما احدثوها بعد النهى ولم يلتفت اليه المص اما لان المراد هنا المجموع لا البعض للمبالغة او لصحة ذكر بعض هذه الكنايات وكونها مستحدثة غير مسلمة او غير مضر منه

٣ القصفة واحد القصف واصل معناه الكسر وقاصف الرعد اشده يكون صوتا متعاقبا مكسرا منه

٤ لان اتى المتعدى بعلى يكون بمعنى الغلبة ولك ان تقول تعديته بعلى لتضمينه معنى الغلبة منه

١١ عباس رضى الله عنهما قال اقبلت يهود الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا اخبرنا عن الرعد ماهو قال ملك من الملائكة موكل بالسحاب معه مخاريق من نار يسوقها بها حيث يشاء الله تعالى فقالوا فما هذا الصوت الذى نسمع قال زجره حيث ينتهى حيث امرت فقالوا صدقت قال صاحب النهاية المخاريق جمع مخراق وهو فى الاصل ثوب يلف ويضرب بها الصبيان بعضهم بعضا اراد انها آلة يزجر بها الملائكة السحاب

قوله اذا حدتها الريح اى ساقتها من الحدو وهو السوق يقال حدوت الابل حدوا وحداء ويقال للشمال حدواء لانها تحدو السحاب اى تسوقه

قوله من الارتعاد لم يرد به انه مشتق منه لانه من رعد لا من ارتعد بل اراد ان فيه معنى الاضطراب والحركة ولو قال من الرعدة لكان انسب الا انهم قد لا يبالون بمثله ويقصدون به الحاق الاخفى بالاعرف لا جعل المجرد مشتقا من المزيد كما قالوا الوجه من المواجهة

قوله من برق الشئ بريقا والرعد من رعد يرعد بفتح العين فى الماضى وضمها فى الغابر وكذا برق يبرق يقال رعدت السماء وحكى ابو عبيدة وابو عمرو ارعدت السماء وابرقت

قوله وكلاهما مصدر فى الاصل ولذا لم يجمعا قال العلامة الزمخشرى فان قلت هلا جمع الرعد والبرق اخذا بالابلغ كما قيل ظلمات قلت فيه وجهان احدهما ان يراد العينان ولكنهما لما كانا مصدرين فى الاصل يقال رعدت السماء رعدا وبرقت برقا روعى حكم اصلهما والثانى ان يراد الحدثان كأنه قيل وارعاد وابراق يعنى ان فى الرعد والبرق امرين الاول الصوت والنار والثانى التصويت وبروق النار فالرعد والبرق ان اطلقا على نفس الصوت والنار كانا اسمى عين وان حملا على التصويت والبرق فان جعلا عينين فوجه عدم جمعهما انهما كانا فى الاصل مصدرين فروعى ذلك الاصل وان جعلا حدثين فلا شبهة قال الفاضل اكمل الدين وجه السؤال موقوف على كون الجمع ابلغ وهو ممنوع فان التنوين يفيد التهويل معناه برق هائل لا يكتنه كنهه او النوعية ومعناه نوع مباين لساير ما يكون فى الرعد والبرق من الانواع فما فى الآية ابلغ واقول الجمع لا ينافى نكتة التنكير التى هى ١١ (من)

من فى السموات ومن فى الارض • الاية والعذاب كقوله تعالى • انذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود والنار كقوله تعالى • ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء • الاية وهى اشياء متولدة من الصاعقة وهو قريب مما ذكر (ويقال صعقته الصاعقة اذا اهلكته بالاحراق او شدة الصوت وقرئ من الصواقع وهو ليس بقلب من الصواعق لاستواء كلا البنائين للتصرف) * قوله (يقال صقع الديك) بيانه لاستواء البنائين فى التصرف صقع بمعنى صاح (وخطيب مصقع) بكسر الميم كثير من عادته ان يجهر بكلامه * قوله (وصقعته الصاقعة) بتقديم القاف مثل صعقته الصاعقة بتقديم العين اذا اهلكته واحرقته او شدة الصوت ولم يشر هنا الى معنى الاهلاك بل اكتفى بشدة الصوت اكتفاء بقوله لاستواء كلا البنائين وايضا شدة الصوت قد يؤدى الى الهلاك * قوله (وهى فى الاصل) قيد به لانها الآن اسم بحسب الاستعمال فنقل من الوصفية الى الاسمية فحينئذ الاولى ان يكون التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كتاء الحقيقة (اما صفة لقصفة الرعد) فيكون التاء للتأنيث (او للرعد والتاء للمبالغة) فلا يكون التاء للتأنيث لكون موصوفه مذكرا فيكون التاء للمبالغة كما فى الراوية وهو الراوى الذى يكثر الرواية شعرا كان او غيره (او مصدر كالعاقبة) لان فاعلا مع التاء وبدونها يكون مصدرا نحو قف قائما ونحو العافية بمعنى العفو (والكاذبة) بمعنى الكذب لكنه مقصور على السماع ولعدم العلم بالسماع هنا او لعدم شهرتها اخر هذا الاحتمال وهذا بيان اصل معناه ونقل الى الاسم كامر فهو اسم لقصفة رعد لا صفته بحسب الاستعمال وجمع الصاعقة صواعق بلا شذوذ لان فاعلا اذا نقل الى الاسمية يجمع على فواعل قياسا بلا شذوذ واذا كان صفة باعتبار اصل وضعها يجمع على فواعل قياسا فان فاعلا اذا كان وصفا للمذكر الغير العاقل يجمع على فواعل بلا شذوذ ٢ كما صرح به الفاضل الجاربردى ٢٢ * قوله (نصب على العلة) اى على ان يكون مفعولا له للفعل المعلل بالصواعق لئلا يلزم تعدد المفعول له بلا عطف وهذا من قبيل ضربت تأديبا له فهو غرض متأخر اذ المعنى احترازا عن الموت والصواعق باعث متقدم ولعله لهذا ترك من هنا وذكرت هناك * قوله (كقوله) اى الحاتم الطائى الجواد المشهور (واغفر عوراء الكريم ادخاره •) استشهد به لان كون المفعول له معرفة نادر واشار الى انه وان كان نادرا لكنه مستعمل فى كلام الفصحاء فيكون فصيحا والعوراء الكلمة القبيحة وادخاره مفعول له معرف بالاضافة كحذر الموت وهذا محل الاستشهاد والمعنى لو اساء الى انسان بالقاء الكلمة المرة القبيحة استرها ولا اكافى عليها لادخاره ليوم احتاج اليه فيه كذا فسروه لكن ح ليس حثا على مكارم الاخلاق والصبر على الاذى فالاحسن ان المراد ادخار مودته ومحبته على ان يكون الضمير راجعا الى الكريم وحاصل ولا اكافى لتدوم مودتنا واماشتم اللئيم فاعراضنا عن اذاه للمبالغة فى الكرم كما قال بعده واعرض عن شتم اللئيم تكرما فهو يفيد ان فى مقابلة الاساءة بفعل الاحسان صديقا كان المسئ او عدوا * قوله (والموت زوال الحيوة) اى عدمها عما يتصف بها بالفعل فاطلاقه على العدم السابق على الحيوة كما فى قوله تعالى • وكنتم امواتا فاحياكم • مجاز ولا يلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده للحيوة موتا لعدم اتصافه بالحيوة بالفعل والحيوة حقيقة فى القوة الحساسة او ما يقتضيها كذا قاله المص فى تفسير قوله تعالى • وكنتم امواتا فاحياكم • الآية وقيل هى قوة هى مبدأ الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع اى تتبع اعتدال المزاج المسمى باعتدال النوع فح يكون بين الحيوة والموت تقابل العدم والملكة * قوله (وقيل عرض يضادها لقوله خلق الموت والحياة) اى موجود فى الخارج يضاد الحيوة واستدل بقوله تعالى • خلق الموت والحيوة • فان الخلق ايجاد بمعنى اعطاء الوجود فيكون الموت موجودا كالحيوة (ورد بان الخلق بمعنى التقدير) لا نسلم بمعنى الايجاد فانه معنى شرعى لا يجب اعتباره فى كل موضع بل بمعنى التقدير وهو معنى لغوى له وقد يعتبر عند قيام القرينة على عدم المعنى الشرعى كقوله تعالى • انى اخلق لكم من الطين كهيئة الطير • الآية وهنا كذلك فيكون بمعنى التقدير (والاعدام) اى الاعدام الحادثة (مقدرة) اى مقضية واما الاعدام الازلية فلا يتعلق بها الارادة ولا التقدير اللهم الا ان يتكلف ٣ قال المصنف فى اوائل سورة الانعام ومن زعم ان الظلمة عرض يضاد النور احتج بهذه الآية ولم يعلم ان عدم الملكة كالعمى ليس عدم الصرف حتى لا يتعلق به الجعل وهنا يوهم كلامه خلافه فليتأمل وقد قيل والاعدام مخلوقة لما لها من شائبة التحقق يعنى ان استعداد الموضوع معتبر فى مفهومها وهو امر وجودى فيجوز ان يعتبر تعلق الخلق والايجاد باعتبار ذلك وما ورد فى الحديث من ان الحياة فرس والموت كبش املح حتى

٢ قوله فان فاعلا الخ اشار الى ان التاء البالغة لا يجعله مؤنثا لتذكير موصوفه واما اذا جعل موصوفه مؤنثا فالامر واضح منه

٣ ويقال فسر التقدير بتعيين المقدار بوجه ما منه

١١ التهويل والنوعية لان الجمع المنكر يستفاد منه ما يستفاد من المنكر المفرد الا يرى الى قوله وانما جاءت هذه الاشياء منكرات لان المراد انواع منها ومن جملة هذه الاشياء لفظ ظلمات وهو جمع منكر مراد منه انواع من الظلمات لا يكتنه كنهها ففى تنكير الجمع من المبالغة ما ليس فى تنكير المفرد لافادة تنكير الجمع مع الكثرة والتهويل معا بخلاف تنكير المفرد فانه يفيد التهويل فقط لا الكثرة والجمع نص فى افادة معنى الكثرة بخلاف النكرة المفردة فانها موضوعة للجنس والحقيقة من حيث هى فلا كثرة فيه وانما الكثرة فى افراد الجنس ولقائل ان يقول لو كان وجه الافراد فيهما كونهما فى الاصل مصدرين لقيل بدل ظلمات لانها فى الاصل مصدر مثلهما فان قلت اذا اريد بالمصدر انواع الجمع ولذا جئ ظلمات على الجمع قلنا كذلك رعد وبرق على ما قال صاحب الكشاف وانما جاءت هذه الاشياء منكرات لان المراد انواع منها فالحق ان يحمل امثال هذا على التفننات القرانية

قوله يسقون من ورد البريص البيت بردى نهر دمشق وهو مؤنث لان فعلى لا يكون الا للتأنيث كما ان فعلى لا يكون الا للتأنيث عليهم حال من فاعل ورد اى ورد نازلا عليهم وتصفيق الشراب تحويله من اناء الى اناء وبالرحيق حال من ضمير الماء فى يصفق ماء بردى ممزوجا بالرحيق وهو الخمر الصافى اول البيت اسألت رسم الدار ام لم تسأل وقبله

* لله در عصابة نادمتها *
* يوما بجلق فى الزمان الاول * وفيها
* اولاد جفنة حول قبر ابيهم *
* قبر ابن مارية الكريم المفضل *
* بيض الوجوه كريمة احسابهم *
* شم الانوف من الطراز الاول *
* الا حقين فقيرهم بغنيهم *
* المنفقين على اليتيم الارمل *
* يسقون من ورد البريص عليهم *
* بردى يصفق بالرحيق السلسل *

الجلق بكسر الجيم وتشديد اللام موضع بدمشق والشاعر عول على بقاء المعنى حيث ذكر يصفق لان المعنى ماء بردى المعنى يسقون الواردين عليهم ماء بردى لان المسقى ماء بردى لا نهر الماء وكان القياس تصفق بتأنيث الفعل لان الالف فى بردى الف التأنيث وتعلق السقى ببردى من باب التجوز فى التعلق كقوله تعالى • واسئل القرية • المعنى اهل القرية وتقدير المضاف انما هو لتصوير المعنى لان فيه مضافا محذوفا ومما نحن فيه قوله تعالى • وكم من قرية ١١

ذهب بعض الظاهرية الى انهما جسمان فهو من قبيل التمثيل وقد صرح به شراح الحديث فى قوله عليه السلام يؤتى بالموت يوم القيمة على صورة كبش املح ليذبح وفى قوله عليه السلام على صورة كبش اشارة اليه فلا ينبغى ان يغفل عن اشاراته العلية وتلويحاته السنية ٢٢ * **قوله** (لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط) وفيه اشارة الى ان الكلام استعارة تمثيلية فتوجه ٢ وكن على بصيرة واللام ان حمل على الجنس كما هو الظاهر فلا يكون من قبيل وضع الظاهر موضع المضمر وان حمل على العهد فيكون من هذا القبيل للتنصيص على كفرهم (لا يخلصهم الخداع والحيل) * **قوله** (والجملة اعتراضية لا محل لها) هذا مسلك الزمخشرى فانه اختار جواز كون وقوعه فى آخر الكلام وتبعه المصنف كذا قيل لكن الظاهر ان مراده ما قاله ابو حيان من انها دخلت بين هاتين الجملتين يجعلون اصابعهم و يكاد البرق وهما من قصة واحدة فيكون موافقا لما ذهب اليه الجمهور من انه واقع باثناء الكلام او بين الكلامين المتصلين معنى والنكتة فيه التنصيص على كفرهم و عدم خلاصهم من عذاب الله تعالى واخذه بوجه من الوجوه قوله لا يخلصهم الخداع الخ فيه نوع رمز الى ان المراد المنافقون اذ الحيل والخدع من اوصافهم فيكون اللام للعهد لكن قد عرفت انها للجنس وان المنافقين يدخلون فيهم دخولا اوليا فلذا تعرض لبيان الخداع الا يرى الى قوله تعالى • فى سورة الطارق والله من ورائهم محيط • وايضا الكيد والحيلة الخ لا يختص بالمنافقين وقد نص فى القرءآن كيد ما عداهم قال الله تعالى • انهم يكيدون كيدا واكيد كيدا • وقال الله تعالى • ومكروا ومكر الله • الآية فلا اختصاص لهما بالمنافقين وان كان طرق الحيلة مختلفة بينهم لكنهم متفقون فى اصل الكيد ٢٣ * **قوله** (استئناف ثان كانه جواب لمن يقول ما حالهم مع تلك الصواعق) فيه رد لمسلك الزمخشرى فانه قدر السؤال بانه فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق الخ ويترآى فى بادى الرأى انه انسب بالجواب لكن مختار المص احسن فان قوله تعالى • ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم • يقتضى ما ذهب اليه المص ولهذا قال المصنف هناك اى ولو شاء الله ان يذهب بسمعهم بقصيف الرعد وابصارهم بوميض البرق لذهب بهما ولا ريب فى ان السمع لا يذهب بالبرق وانما ذكر البرق لانه لا يخلو الصواعق عنه عادة والمعنى يكاد البرق المقرون بالصواعق ولشدة تأثيره مع الصواعق خص بالذكر اولا ثم اشير الى العموم ثانيا بقوله • ولو شاء الله • الآية ولا ينبغى ان يغفل عن قرينة ما ذكره المصنف وسر ما اختاره انه حمل قوله • يجعلون اصابعهم • الآية على كونه جوابا عن السؤال بانه كيف حالهم مع ذلك اى مع تلك الظلمات ورعد و برق فاجيب بان حالهم بعد ذلك اصعب منه وهو ابتلاؤهم الصواعق فلما دخل السؤال عن حالهم مع البرق فى السؤال المذكور فلا جرم انه حمل على جواب سؤال عن حالهم مع تلك الصواعق الهائلة لذكره عقيبه مع تلك القرينة المذكورة القوية * **قوله** (وكاد من افعال المقاربة وضعت لمقاربة الخبر الوجود) هذا اصطلاح النحاة باعتبار افراده والا فبعضها ما هو للشروع كطفق ومنها ما هو للترجى كعسى (لعروض سببه لكنه لم يوجد) اى سببه الناقص اذ وجود شرط وانتفاء مانع من جملة السبب التام لكن بمجرد عروض سببه يفيد قرب مضمون الخبر من الوجود للفاعل ولم يتعرض المقاربة عند وجود الشرط وارتفاع الموانع كلها مع فقد السبب فان تأثير السبب اقوى من تأثير الشرط وانتفاء الموانع حتى لو وجد الشرط وارتفع المانع من غير وجود سببه لا يعرف استعمال كاد هنالك (اما لعروض مانع او لفقد شرط) * **قوله** (وعسى) بينه تطفلا وكشفا لحال كاد ولهذا قال وعسى (موضوعة لرجائه) فهى خبر محض ومعنى قوله موضوعة لرجائه موضوعة لرجاء دنوه يدل عليه قوله الآتى لمشاركتهما فى اصل معنى المقاربة فكاد لمقاربة الخبر من الوجود وعسى لرجاء دنوه فعسى عند المصنف داخلة فى افعال المقاربة ولا ينبغى ان يقال ان عسى ليس من افعال المقاربة عند المصنف اذ هو طمع فى حق غيره تعالى وانما يكون الطمع فيما ليس الطامع على وثوق من حصوله فكيف يحكم ما لا يوثق بحصوله وهذا مختار الفاضل الاسترابادى وتبعه المصنف ولذا لم يقل وعسى من افعال المقاربة لان اللازم من ذلك ان لا يكون مدلوله المقاربة الحصولية والمدعى ليس ذلك ولا يلزم ان لا يكون مدلوله المقاربة رجاء وهو المدعى فان فى الرجاء نوع مقاربة لانه ترقب حصول شئ و انتظاره فان الطامع وان لم يكن على وثوق من حصوله لكن على رجاء من حصوله لامكان حصوله و بهذا عن التمنى يمتاز واما القول ولا يجوز ان يقال معناه رجاء دنو الخبر لان عسى لطمع حصول مضمونه مطلقا سواء يرجى حصوله عن قريب او بعيد مدة طويلة تقول عسى الله ان يدخلنى الجنة وعسى النبى ان يشفع لى فضعيف جدا لان قرب كل شئ

(قرب)

٢ شبه الهيئة المنتزعة من قدرته تعالى على اخذهم وعدم خلاصهم منه بوجه من الوجوه وعدم نفعهم انواع الحيل والخداع بالهيئة المنتزعة من المحيط واحاطة التامة بالمحاط وعدم فوتهم بالمحيط فاستعمل اللفظ المركب الموضوع للثانى فى الاول ويمكن الاستعارة التبعية بتشبيه حال قدرته تعالى الكاملة التى لا يفوتها المقدور البتة باحاطة المحيط محاطة بحيث لا يفوته فيكون الاستعارة فى محيط فقط والاول ابلغ واما امكان الاستعارة التمثيلية فى صورة كون الاستعارة تبعية فهو مما ينازع فيه قدس سره النحرير التفتازانى وقدمر الكلام فيه مستوفى فى حل قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم الآية فلا فائدة فى اعادته هنا

٣ لان اللازم علة لقوله ولا ينبغى ان يقال

١١ اهلكناها فجاءها بأسنا بياتا او هم قائلون • جمع الضمير فى او هم قائلون لرجعه الى ما هو مجموع المعنى وهو الاهل فان المعنى وكم من اهل قرية واو روعى حال اللفظ القائم مقام المضاف لانث الضمير فى يصدق وانث وافرد فى اوهم لان القياس اوهى قائلة لقوله اهلكناها فجاءها

قوله وانما اطلق الاصابع موضع الانامل للمبالغة وفى الكشاف فى ذكر الاصابع من المبالغة ما ليس فى ذكر الانامل قال الفاضل اكمل الدين قال شيخى العلامة رحمه الله لان فيه اشعارا بانهم يبالغون فى ادخال اصابعهم فى اذانهم فوق الغاية المتعادة فى ذلك فرارا من شدة الصوت قال صاحب الكشاف فان قلت فالاصبع التى تسد بها الاذان اصبع خاصة فلم ذكر الاسم العام دون الخاص قلت لان السبابة فعالة من السب فكان اجتنابها اولى باداب القرءآن الا ترى انهم قد استبشعوها فكنوا عنها بالمسبحة والسباحة والمهللة والدعاء ثم قال فان قلت فهلا ذكر بعض الكنايات قلت هى الفاظ مستحدثة لم يتعارفها الناس فى ذلك العهد وانما احدثوها بعد واعترض صاحب الانتصاف على جواب السؤال الاول بانه لا يلزم ان يجعلوا فى تلك السبابة وانها لا بد منها فانها حالة حيرة ودهش فقصدهم سد الاذن غير معرجين على تذبيب معتاد وربما قصد سد الاذن بالوسطى لانها املأ للاذن واحجب للصوت وربما كان اطلاق اسم الاصبع دالة على حالة الحيرة والدهش قال الفاضل اكمل الدين وهذا استحسنه شيخى العلامة ورد على الجواب بان قوله فكان اجتنابها اولى باداب القرءان ليس بشئ لان هذه حكاية حالهم وبيان فعلهم فلا استبشاع فى ذكره وقال ان كان كلام صاحب الكشاف بناء على العرف فالسؤال وارد لكن الجواب ليس بصحيح لما ذكره شيخى رحمه الله ولعل الصواب فيه ان يقال جاء على ما هو المتعارف فى مثله من العبارة لا على ما يقع منه فان وقوع سد الاذن فى العرف وان كان بالسبابة لكن ١١

قرب بناسبه اذ تحقق السبب يقتضى تحقق المسبب ولو بعد حين فاذا تحقق يكون حصوله رجاء قريبا وقد فسر المصنف قوله تعالى • عذابا قريبا • بعذاب الآخرة ثم قال وقربه لتحققه فان كل ما هو آت قريب انتهى وقد قال الشاعر ما ابعد ما فات وما اقرب ما آت والقولان المذكوران ونحوهما انما يقال فيما اذا تحقق السبب العادى تقربه لتحققه بحسب العادة والرجاء وعدم الجزم لعدم كون السبب عقليا وهذا سر ما قاله الجزولى وابن الحاجب واكثر المحققين ان معناه رجاء دنو الخبر * **قوله** (فهى) اى كاد (خبر محض) ليست فيه شائبة الانشائية لكونها موضوعة لمقاربة الخبر (ولذلك جاءت متصرفة) اى لها ماض ومستقبل ومجهول وامر ونهى كسائر الافعال الموضوعة للاخبار (بخلاف عسى) فانه غير متصرف حيث لا يجئ منه مضارع ومجهول وامر ونهى الى غير ذلك من الامثلة وانما لم يتصرف لكونها مستعملة فى الانشاء شابهت الحروف اذ الانشاآت فى الاغلب من معانى الحروف والحروف لا يتصرف فيها وكذا ما يشابهها لكن هذا بناء على المشهور من قول النحاة وفى كلام بعضهم جاء عسيت وعسيتما وفى شرح المقامات انه يقال عسيت اعسى وعلى هذا يقال عاس وجاء ايضا عسى بكسر السين بوزن حذر كذا قاله بعض المحشين * **قوله** (وخبرها) اى خبر كاد (مشروط فيه ان يكون فعلا مضارعا) غير مقترن بان المصدرية الاستقبالية لمنافاتها لما قصد منها وهو القرب فاختير المضارع الدال على الحال المناسب للقرب فانه وان احتمل الاستقبال لكن عند تجرده عن علامة الاستقبال يتبادر منه الحال ٢ بمعونة المقام وهذا على الاكثر الاشهر والا فقد يجئ مع ان وقد يكون الخبر جملة اسمية قوله (تنبيها على انه) اى الخبر (المقصود بالقرب) اى بقرب حصوله للاسم بخلاف الماضى فانه يحتمل الانقطاع فلا يدل على قصور القرب والجملة الاسمية لا تدل على التجدد بل تدل على الدوام عقلا وقرب الحصول انما يكون فى المتجدد (من غير ان) اى لفظة ان متعلق بقوله مضارعا (ليؤكد القرب بالدلالة على الحال وقد تدخل عليه حملا لها على عسى) قوله (كما يحمل عليها بالحذف من خبرها لمشاركتهما فى اصل معنى المقاربة) علة للحملين وفى هذا الكلام دليل على ان عسى فيها معنى المقاربة عند المصنف كما مر توضيحه (والخطف الاخذ بسرعة) * **قوله** (وقرئ يخطف بكسر الطاء) المخففة وهى قراءة مجاهد والفتح افصح ولذا جعله اصلا (و) قرئ فى الشواذ (يخطف) بفتح الخاء وكسر الطاء المشددة (على انه) واصله (يختطف فنقلت فتحة التاء الى الخاء ثم ادغمت فى الطاء و) قرئ ايضا (يخطف بكسر الخاء لالتقاء الساكنين) لانه لم ينقل حركة التاء الى الخاء بل حذفت فلزم التقاء الساكنين فحرك الخاء بالكسر (واتباع الياء لها) فصار يخطف بكسر الياء والخاء وتشديد الطاء وقرئ (ويتخطف) كقوله ويتخطف الناس من حولهم لكن ههنا يتخطف بالبناء للفاعل ونصب ابصارهم لانه متعد وفى قراءة المزيدات مبالغة ٢٢ * **قوله** (استئناف ثالث كانه قيل ما يفعلون فى تارتى خفوق البرق) ولذا اختير الفصل خفوق البرق والمقارن للصواعق فان خفوقه فوق الخفوق الذى للبرق الغير المقارن لها فبملاحظة ذلك نشأ السؤال المذكور الخفوق بضم الخاء المعجمة والفاء وفى آخره قاف لمعانه واصله الاضطراب وسمى به اللمعان لاضطرابه وخفيته اى اختفائه كما هو شان البرق قال الشاعر • وكان البرق مصحف قار ٣ • فانطباقا مرة وانفتاحا • (وخفيته) بفتح الخاء المعجمة وسكون الفاء وياء مثناة تحتية وهاء تأنيث بزنة المرأة وتارتى مثنى تارة وهى المرة او الحالة اى فى حالتى الظهور والخفاء والاستتار وكلما لمع شوافيه وكلما اختفاء واظلم بسبب اختفائه قاموا ووقفوا (فاجيب بذلك) * **قوله** (واضاء اما متعد والمفعول محذوف) اى هنا وقدمه لرجحانه وهو وان احتاج الى حذف مفعول لكن قوله تعالى مشوا يقتضى ظهور محل مشى (بمعنى كلما نور لهم ممشى) عبر به توضيحا لمعنى التعدية اذ نور لا يحتمل غير المتعدى والا فالفرق بين الضوء والنور واضح وقدمر البيان فى قوله تعالى • فلما اضاءت ما حوله • الآية ونكر ممشى لعدم تعينه وفيه اشارة الى كمال حيرتهم وفرط دهشتهم يمشون فى اى ممشى ظهر لهم ولا يرومون ممشى سويا (اخذوه) اى شرعوه وسلكوه ابتغاء للوصول الى البغية والنجاة عن المهلكة وضمير اخذوه راجع الى المفعول المحذوف وهو الممشى اى موضوع المشى وفيه اشارة الى ان ضمير فيه فى النظم الجليل راجع الى المفعول المحذوف لكونه مرادا معناه كما حقق ذلك فى قوله تعالى • يجعلون اصابعهم • (اولازم بمعنى كلما لمع لهم) وعلى تقدير كونه لازما فهو راجع الى الضوء المدلول عليه دلالة تضمنية بقوله اضاء لكن بتقدير مضاف وهو مطرح ومن ههنا قال (مشوا فى مطرح نوره) فى تقدير

٢ فمعنى كاد زيد يخرج انه قرب خروجه من الحال لا قرب خروجه فى الحال فانه يستلزم اجتماع المتنافيين

٣ قار اصله قارئ فحذف الهمزة لمحافظة الوزن

١١ التعبير عنه انما هو بلفظ الاصبع الا يرى الى قوله صلى الله عليه وسلم لبلال اجعل اصبعيك فى اذنيك وكان يجعل المسبحة لا غير وقوله فهلا ذكر بعض هذه الكنايات قال صاحب الانتصاف ما معناه ان من الكنايات المسبحة وكيف يمكن وصف اصابع المنافقين بالمسبحة ولم تسبح قط وايضا الغرض ايصال المعانى الى الاذهان وتصويرها بصورة المحسوسات وهو خليق بذكر الصرائح دون الكنايات

قوله اى من اجلها اى من اجل الصواعق يجعلون حقيقته ان من للابتداء لكن استعملت هنا على سبيل العلية فان العلة مبدأ المعلول فقوله ضد الموت علة الجمل المعلل العيمة اشتهاء اللبن يقال عام الى اللبن اى اشتهاه والمراد بها العطش قال صاحب الضوء يروى عن العيمة اى بعده عنها وجاوز بها حكمه الى الرى وان شئت قلت بنى على معنى شفاه من جهة العيمة

قوله قصفة رعد قال الجوهرى رعد قاصف شديد الصوت والقصف الكسر وفى الكشاف الصاعقة قصفة رعد تنقض معها شقة من نار قالوا ينقدح من السحاب اذا اصطكت اجرامه وهو نار لطيفة حديدة لا تمر بشئ الا اتت عليه الا انها مع حدتها سريعة الخمود يحكى انها سقطت على نخلة فاحرقت نحو النصف ثم طفئت ويقال صعقته الصاعقة اذا اهلكته فصعق اى مات بشدة الصوت او بالاحراق ومنه قوله تعالى • وخر موسى صعقا • ثم كلامه تنقض اى تسقط قيل وفى عبارته نظر لان قصفة الرعد شدة صوته ولا يخفى ان الشقة من النار لا تسقط مع الصوت لان الصوت عرض لا تسقط لاستحالة انتقال الاعراض عن محالها ولو قال نار تنقدح من السحاب اذا اصطكت اجرامه كان حسنا ولا حاجة الى ما قبله فقد قالوا اذا اشرقت الشمس على ارض يابسة تحللت منها اجزاء نارية يخالطها اجزاء ارضية يسمى المركب منهما دخانا ويختلط بالبخار وتتصاعدان معا الى الطبقة الباردة فينعقد البخار سحابا وانحبس الدخان فيه ويطلب الصعود ان بقى على طبيعته والنزول ان ثقل وكيف كان يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث منه الرعد ثم قد يحصل شدة حركة ومحاكة فيحدث منه البرق ان كان لطيفا والصاعقة ان كان غليظا وقوله وهى نار حديدة قيل هو مناقض لقوله او قصفة رعد تنقض معها شقة من نار وفيه نظر لان هى راجع الى شقة من نار او الى النار قال الفاضل اكمل الدين ولقد رايت مأذنة عظيمة من الحجر المنحوت بماردين سنة سبعمائة واحد وار بعين ثم اخبرنى الثقات انه ١١

معنى كونه لازما ومن هنا ظهر رجحان كونه متعديا ايضا قوله (مطرح نوره) الاولى مطرح ضوءه اذ لامقتضى هنا للعدول عن الضوء الى النور * قوله (وكذلك اظلم) اى اما متعد ففاعله ضمير البرق والمفعول محذوف والمعنى واذا اظلم البرق بسبب انطباقه واستتار نوره كل ممشى قاموا والمحذوف هنا يعتبر كليا وهناك يعتبر جزئيا غير معين ولايصح هناك ان يقال كل ممشى وفى استعماله متعديا لما كان فيه نوع خفاء حاول بيانه فقال (فانه جاء متعديا) ولم يتعرض لمجيئه لازما لظهوره (منقولا من ظلم الليل) بكسر اللام فنقلت الى الافعال بالهمزة فهمزة الافعال للتعدية كاذهب وعلى تقدير كونه لازما كظلم فهمزة الافعال حينئذ للصيرورة ولاضير فيه وله نظائر مثل اشرق واضاء كامر فان لهمزة الافعال معانى كثيرة لامانع من اشتراكها فى كلمة واحدة * قوله (ويشهد له قراءه اظلم على البناء للمفعول) فان هذه الجملة معطوفة على كلما اضاء لهم فيجب ان يكون فيها ضمير راجع الى البرق مثل ضمير اضاء سواء كان معلوما اومجهولا فلا احتمال ان يكون اظلم مسندا الى عليهم حتى يخل ان يكون شاهدا على التعدية فهو ظرف مستقر كما ان لهم فى اضاء لهم ظرف مستقر لكن اسناد اظلم اذا كان مبنيا للمفعول الى البرق مجاز بعلاقة السببية لان انطباقه واختفائه سبب لخلق الله الظلام عليهم * قوله (وقول ابى ٢ تمام) كنيته لكونه مصدرا بالاب واسمه حبيب بن اوس بن الحارث بن قيس الطائى (هما اظلما حالى ثمة اجليا • ظلاميهما عن وجه امرد اشيب •) اراد بالحالين اليوم والليلة او الخير والشر او الغنى والفقر وقيل الارشاد والتأديب وثمة حرف عطف لحقتها التاء ٣ والمراد باجلائهما ظلاميهما افادتهما له ثمرتى الارشاد والتأديب فقوله هما راجع الى العقل والدهر المذكوران قبله فان ماقبله * احاولت ارشادى فعقلى مرشدى * ام استمت تأديبى فدهرى مؤدبى * الهمزة فى احاولت للانكار الوقوعى والخطاب للعاذلة وام متصلة ويجوز ان تكون منقطعة استمت عطف على احاولت اصله استيمت من الاستيام وهو التكلف فى الطلب ومحصل البيت انكار ارشادها وتأديبها لاغناء ارشاد العقل وتأديب الدهر عنهما قال التبريزى فى شرح الديوان جعل اظلم متعديا وذلك قليل فى الاستعمال والقول بانه لازم هنا وان حالى منصوب انتصاب الظرف يدفعه قوله اجليا ظلاميهما لانه اعدى اجليا الى الظلامين قوله عن وجه الخ عنى به نفسه اى عن وجهى وانا شاب فى السن وشيخ فى تجربة الامور اواشيب فى غيرا وانه لشدة مالاقاه من الشدايد والمعنى الاول هو المعول عليه وفيه صنعة الطباق وامرد واشيب تجريد اوالتفات وقدم التفصيل فى قوله تعالى • اياك نعبد • الآية فى حل قول امرء القيس تطاول ليلك بالاثمد الخ * قوله (فانه وان كان من المحدثين لكنه من علماء العربية) الشعراء على طبقات جاهليون كامرء القيس وزهير والمخضرمون الذين ادركوا الجاهلية والاسلام كحسان ولبيد والمتقدمون من اهل الاسلام وهم الذين كانوا فى الصدر الاول من الاسلام كجرير وفرزدق وهؤلاء كلهم يستشهد بكلامهم فى اللغة ومولدون وهم من بعدهم كبشار ومحدثون وهم من بعدهم كابى تمام والبحترى ومتأخرون كمن حدث بعدهم من شعراء الحجاز والعراق وهؤلاء لايستشهد بشعرهم فى اللغة بالاتفاق الا ان يجعل مايقوله المحدثون بمنزلة ماير ويه ومن هذا قال المصنف (فلا يبعد ٤ ان يجعل مايقوله بمنزلة ما يرويه) * قوله (واعتقال مع الاضاءة كلما ومع الاظلام اذا لانهم حراص على المشى فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها ولا كذلك التوقف) وهذا بناء على ما اشتهر من ان كلما للعموم واذا للاهمال وقد يستعمل اذا فى العموم ايضا لكن المصنف بنى كلامه على ماهو المختار عندهم وقول ابى حيان لافرق عندى بين كلما واذا من جهة المعنى اذا التكرار متى فهم من كلما اضاء لزم منه التكرار ايضا فى اذا اظلم عليهم قاموا اذ الامر دائر بين اضاءة البرق والاظلام ومتى وجد ذا فقد ذا فلزم من تكرار وجود ذا تكرار عدم ذا مدفوع اذ المراد بيان نكتة ايراد اذا المفيد للجزئية بعد ايراد كلما والاشعار بانهم منها لكون على المشى دون الوقوف لاجل ان المشى سبب نجاتهم والوقوف يؤدى الى هلاكهم فالعاقل حريص لماينفعه ومعرض عمايضره ولافادة ذلك اختير كلما فى اضاء لهم واذا فى اظلم ولاينافيه لزوم تكرار القيام والوقوف ايضا بقرينة خارجية على انه لانسلم انه متى وجد الاظلام وجد الوقوف كما انه وجد الاضاءة وجد المشى لجواز مشيهم حين الاظلام طمعا لحصول الاضاءة عقيبه سريعا كما هو المشاهد فى بعض الاحيان والفرصة واحد الفرص كغرفة وغرف واصل معناها النوبة فى شرب الماء القليل يقال جاءت فرصة فلان اى نوبته ونقل الى الهمزة بالزاى المعجمة ومعنى انتهزوها انتهض اليها وقام مبادرة وحراص جمع حريص والتوقف معنى قوله قاموا لكن الاولى الوقف كما قال (ومعنى

٢ وهو مع فصاحته التامة كان من كبار الادباء والعلماء فى عصره وديوانه مشهور شرحه الكبار وروى عنه الاخبار والبيت المذكور من قصيدة مدح بها عياش بن لهيعة الحضرمى كذا قيل ❊

٣ اى التاء التأنيث وهى لغة فيه كربت وقيل انه مخصوص بعطف الجمل وعن المازنى انها اكثرى لا كلى ❊

٤ اشارة الى ضعف الجعل و بعده اذ قول لايبعد مستعمل فيما فيه بعد وجه البعد ماقيل ان مبنى الرواية على الوثوق والضبط ومبنى القول على الدراية وعلى معرفة الاوضاع اللغوية والاحاطة بقوانينها • ومن البين ان اتقان الرواية لايستلزم اتقان الدراية فغاية الامر ان اباتمام جمع فى الحماسة اشعار من يستشهد بشعرهم وصدق فى ذلك فن اين يجب ان يكون كل مايستعمل فى شعره مسموعا ممن يوثق اومأخوذا من استعمالاتهم والقول بانه بمنزلة نقل الحديث بالمعنى ليس بشديد بل هو بالعمل الراوى اشبه وهو لايوجب السماع ❊

١١ عليها فاحرقت نحو الثلثين ثم خمدت وليس المراد بقوله وخر موسى صعقا حقيقة الموت بل المراد الغشى لقوله تعالى فلما افاق

قوله الاانت عليه اى اهلكته وفى الاساس اتى عليهم الدهر افناهم

قوله لاستواء كلا من البنائين فى التصرف يعنى لوكان مثلا بالم يتجاوز عن صورة واحدة قال الراغب الصاعقة متقاربان وهما الهدة الكبيرة الا ان الصقع فى الاجسام الارضية والصعق فى الاجسام العلوية وقال بعض اهل اللغة الصاعقة ثلاثة اوجه الموت لقوله فصعق من فى السموات ومن فى الارض والعذاب لقوله تعالى • فانذرتكم صاعقة • مثل صاعقة عاد وثمود والنار لقوله ويرسل الصواعق والحق ان الصاعقة شئ واحد وهو الصوت الشديد وهذه الاشياء امور متولدة وتأثيرات منها

قوله صعق الديك اى صاح وخطيب مصقع اى بليغ مجهر بخطبته وصقعته الصاعقة لغة فى صعقته الصاعقة كذا فى الصحاح

قوله وهى فى الاصل اما صفة يعنى ان بناء صاعقة فاعلة فاما ان تكون صفة اومصدرا فان كان صفة جاز ان يكون التاء للتأنيث ان قدر ان موصوفة قصفة رعد جاز ان يكون للمبالغة كتاء علامة ونسابة ان قدر انه صفة الرعد لكن جمعه على فواعل حينئذ شاذ كفوارس فى جمع فارس لان فاعلا لايجمع على فواعل فى الاغلب بخلاف فاعلة فان جمعه على فواعل وان كان مصدرا فتاؤها كتاء كاذبة وعافية الكاذبة بمعنى الكذب والعافية بمعنى المعافاة **قوله** • واغفر (قاموا) عوراء الكريم ادخاره • العورا الكلمة القبيحة اى لوقال فى حق رجل كريم كلمة قبيحة استرها ولم اكافه عليها ليبقى صداقته وادخار اليوم احتاج اليه لان الكرام اذا فرط منهم قبيح ندموا على فعلهم ومنعهم كرمهم ان يعودوا الى مثله • واعرض عن شتم اللئيم تكرما • لانه ليس بكفو لى والاستشهاد فى ان المفعول له هكذا معرفة نادر وادخاره مفعول له كحذر الموت اى اغفر تلك الكلمة الصادرة منه ادخارا ليوم حاجتى اليه **قوله** الموت زوال الحياة اى زوالها عما من شانه ان يكون حيا فيكون بينهما تقابل العدم والملكة اختلاف العلماء فى ان الموت امر وجودى اوعدمى والاكثر على انه عدم الحياة عما من شانه ان يكون ١١

قاموا وقفوا) وقف من الوقف لامن الوقوف كقام فى مقابلة قعد اوجلس عند من يفرق بينهما فحينئذ يكون قام مجازا عن الرواج وقد يكون قام فى مقابلة مشى فحينئذ يكون مجازا عن الكساد وعدم الرواج وهو المراد هنا (ومنه قامت السوق اذا ركدت) وكسدت وقد تقدم فى تفسير قوله تعالى • ويقيمون الصلوة • من قامت السوق اذا نفقت وراجت فهو من الاضداد (وقام الماء اذا جمد) وكذا الماء اذا لم يجر ويكون بمعنى سكن لكونه لازما لعدم الجرى وهو المراد هنا واسناد الركود الى السواق مجاز لكونه محلا لركود التجارة وكسادها وكذا الكلام فى الرواج ووجه كون القيام المقابل للقعود مجازا فى الركود والسكون ان السكون لازم له لزوما عربيا كالقعود فان السكون لازم له ايضا فيستعمل كل منهما فى الركود بمقتضى المقام ٢٢ * قوله (اى لوشاء الله ان يذهب بسمعهم بقصيف الرعد) اشارة الى المفعول المحذوف الصريح وهو ان يذهب بقرينة الجواب والغير الصريح وهو بقصيف الرعد وهو شدة صوته الظاهر انه اراد به الصاعقة ٢ وبهذا يظهر كونه جوابا عن السؤال المذكور فالاكتفاء بالقصيف مع انها عبارة عن قصفة رعد معها نار هائل اما للاختصار فانه السبب لذهاب السمع لامدخل فيه للنار اولارادة الكل بذكر الجزء (وابصارهم) عطف على سمعهم اى ان يذهب بابصارهم (بوميض البرق لذهب بهما) اى لذهب بهما لانه قدر هنا المفعول الغير الصريح وميض البرق لان سبب ذهاب الابصار هو لمعانه كما ان ذهاب الاسماع بقصيف الرعد ولاتنس ما ذكرنا من ان مطابقة الجواب بالسؤال المذكور بملاحظة قوله تعالى • ولوشاء الله الآية فان فيه اشارة الى الصاعقة والبرق كما عرفت وتعرض فى خفوق البرق وخفيته فى تقرير السؤال دون قصيف الرعد لظهوره حيث ذكر عقيب الصواعق وخفاء شمول السؤال عن حالى البرق ولا تغفل عن هذه الدقيقة الانيقة والباء فى بسمعهم وابصارهم للتعدية وفى قصيف ووميض للسببية وتعديته فى النظم الجليل بالباء دون الهمزة قدم وجهه فى قوله تعالى • ذهب الله بنورهم • الآية والظاهر ان المراد القوة السامعة والباصرة لا الجارحة المخصوصة والقصيف فعيل وكذا الوميض مصدران كالنذير وهو المراد هنا اذ المراد شدة الصوت واللمعان ولايناسب كونهما وصفين وتكلموا فى كون هذا القول عطفا فقيل انه معطوف على • كلما اضاء لهم • الآية بناء على ان المعطوف على الاستينافية لايلزم ان يكون جوابا لما هو كان المعطوف عليه جوابا عنه كما فى قوله تعالى • اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون • فان الاولى استينافية والثانية ٣ لامدخل لها فى الجواب كذا قيل ٦ وجوز قدس سره كونه معطوفا على جميع ماقبلها من غير تكلف وكانه جعله من عطف القصة على القصة لخروجه عن التمثيل وفيه يطلب المناسبة بين القصتين لابين اجزائهما من المسندين والمسند اليهما والمناسبة المصححة للعطف بين القصتين غير ظاهرة فالاولى كونه حالا بتقدير • وهم لوشاء الله لذهب الآية وهو محط الفائدة اذ به يرتبط الجواب بالسؤال الذى قدره المص مخالفا لما فى الكشاف كما عرفته (لحذف المفعول لدلالة الجواب عليه) * قوله (ولقد تكاثر حذفه فى شاء واراد حتى لايكاد يذكر) اللام لام الابتداء اذ لاوجه للقسم هنا صيغة التفاعل للمبالغة فى شاء واراد ومتصرفاتهما ان وقعتا فى حيز الشرط لدلالة الجواب عليه كما اشار اليه المص بقوله • ولوشاء الله ان يذهب * قوله (الا فى الشئ المستغرب كقوله • ولوشئت ان ابكى دما لبكيته •) فانه لاستغرابه لايكفى عند قرينة الجواب بل يصرح به دفعا لتوهم غيره فلوقيل فلوشئت بكيت دما لجاز توهم قصدك لوشئت ان ابكى الدمع لبكيت الدم بدله بل هذا راجح لان تعلق البكاء بالدم غريب نادر فالمفعول هنا ليس البكاء مطلقا بل بكاء الدم فلا يكون الجواب قرينة عليه قوية فان المعنى لما كان محتملا لما ذكرنا من ان قصدك لوشئت ان ابكى دمعا على جريان العادة بكيت دما من غير قصد اما لعدم الدموع بكثرة البكاء واما لفرط الحرارة واحتراق الكبد والمعدة فلابد فى مثل هذا من ذكر المفعول تنصيصا على المقصود ودفعا للتوهم المردود فلاوجه للاشكال بان الكلام فى مفعول المشيئة فلوقيل لوشئت بكيت دما واكتفى بقرينة الجواب لم يحتمل سوى لوشئت ان ابكى دما لبكيته فكيف يدعى عدم الاحتمال مع حسن المعنى المذكور وهو لوشئت ان ابكى دمعا لبكيت دما لنفاد الدمع بكثرة البكاء لشفاء الجوى ولايضره كون الكلام فى مفعول المشيئة لان مفعولها هو البكاء المتعلق بالمفعول والجواب ان كان قرينة كان قرينة على البكاء المقيد لا المطلق فان نظر الى المعتاد كان المعنى ماذكر وهو لوشئت ان ابكى دمعا لبكيت دما بلا اختيار وان نظر الى الجواب كان

٢ وقيل والثانية يعنى ولوشاء الله لامدخل لهما فى الجواب بل لانه لايرتبط ذكر قصف الرعد وذهاب السمع على ذلك التقدير حسن ارتباط والقول بان ذكر البرق يستلزم ذكر الرعد لتلازمهما تكلف انتهى ولايخفى ان هذا القائل يكون مضطربا فى تطبيق الجواب بالسؤال على ما قدره المص ❊

٣ فلوان احدا سألك اين تصلى فقلت اصلى فى المسجد الحرام واعتكاف فيه مثلا لايعد احدانه خطأ ❊　(٦ شهاب ❊)

١١ حيا واليه اشار بقوله زوال الحياة واشار صاحب الكشاف بقوله الموت فساد بنية الحيوان وقيل انه عرض يعنى صفة وجودية فيكون بين الموت والحياة تقابل تضاد فان الضدين امران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا وان كان التضاد مشهوريا كما بين الميت والحى يترك من التعريف قيد ان يكون بينهما غاية الخلاف واستدل القائلون بان الموت امر وجودى بقوله تعالى خلق الموت والحياة واجيب بان خلق فيه بمعنى قدر والموت مقدر وبان اعدام الملكات مجعولة لايفوتونه كما لايفوت المحاط به المحيط يعنى ان الاحاطة هنا مجاز مستعار استعارة تمثيلية شبهت حال ازال الله عذابه على الكافرين من كل جانب بحيث لامحيد له عنه بحالة الجيش الذى صبح القوم وقد احاط بهم عن اخرهم فلايفوت منهم احد يؤيده قول العلامة فى موضوع اخر والاحاطة بهم من ورائهم مثل لانهم لايفوتونه كما لايفوت فائت الشئ المحيط به وفى الكشاف كما لايفوت المحاط به المحيط به لاضمير فى المحاط لانه معدى بالجار الى المفعول به والضمير المجرور عايد الى اللام فى المحاط لانه بمعنى الذى احيط والضمير فى المحيط راجع الى اللام لانه بمعنى الذى احاط وفى به الى المحاط والمعنى كما لايفوت الذى احيط به من كل جانب من قصده واحاط به

قوله والجملة اعتراضية اعترض عليه الطيبى بان قال كيف يصح ان تقع معترضة وهى لتأكيد معنى المعترض فيهما والكلامان اللذان اعترضت هذه فيهما فى شان ذوى الصيب وهو الممثل به ومضمون هذه الجملة بعض احوال المنافقين الممثل وقال فالا وجه ان يقال ان قوله تعالى • بالكافرين • من وضع المظهر موضع المضمر اشعارا باستيهال ذوى الصيب ذلك يعنى العذاب لكفرانهم نعم الله ومثل هذا التتميم فى المشبه به مما يقوى المقصود فى التمثيل من المبالغة قوله تعالى • مثل ما ينفقون فى هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صر اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم فاهلكته • عقوبة على معاصيهم لان الاهلاك عن سخطه ابلغ واشد وقال الفاضل اكمل الدين فى اعتراض الطيبى نظر لان قوله تعالى • والله محيط بالكافرين • يمكن ان يكون تأكيدا لمعنى قوله تعالى • يجعلون اصابعهم فى اذانهم من ١١

المعنى ولوشئت ان ابكى لبكيت دما فلابد من ذكر المفعول وهو البكاء المقيد دفعا للتوهم قيل قائل هذا البيت ابو يعقوب الجريمى يرثى بقصيدته جريم بن عامر المرى وفى شرح شواهد المعانى يرثى بها ابنه ليثا وآخره عليه ولكن ساحة الصبر اوسع ثم قال وما فى بعض الحواشى من انه للبحترى كانه من تحريف الناسخ و البكاء الدمع مع الحزن اومطلق الدمع والقول الاول بناء على الاكثر والافالبكاء قديكون مع السرور حتى قالوا الدمع يكون حارا مع الحزن و باردا مع السرور و بكاء البكر حين الاستيذان ان ردكان الدمع حارا واذن ان كان بارداوجه كون دمعة السرور باردة هوان سبب البكاء ارتفاع ابخرة يعصرها مافى الدماغ من الرطوبات حتى يتسل وتلك الابخرة تكون حرارتها عند الحزن اشد لعدم انتشارها كافى الظاهر على البشرة ثم انه اذاكان جواب لونفيا كقوله تعالى •واوشاءالله مااقتتل الذين• وقوله تعالى •لوشاءالله مااشركنا• وقوله تعالى •ولوشاء ربك مافعلوه• لايكون المفعول المقدر من جنس الجواب لان المشيئة والارادة لاتتعلق بالاعدام الازلية والالكانت تلك الاعدام حادثة قال قدس سره فى شرح المواقف لان استناد العدم الى مشيئة القادر يقتضى حدوثه كافى الوجود فيلزم ان لايكون عدم العالم ازليا انتهى ولهذا قدر المص فى الاية الاولى هكذا• ولوشاء هداهم مااقتتلوا• وفى الاية الثانية قال •لوشاء الله توحيدهم مااشركوا• وفى الاية الثالثة •لوشاء ايمانهم مافعلوه• على ان ماذكره المص مآل الجواب ولازمه فانه كثيرا مايعبرون عن النفى بالاثبات اللازم كقوله تعالى•فما ربحت تجارتهم• اى خسرت تجارتهم وماوقع فى قوله تعالى يريدالله ان لايجعل لهم حظا فى الآخرة فأول بمثل ماذكرناه اى يريد الله ان يجعل لهم حرمانا اوعذابا وكذا نظائره * **قوله** (ولومن حروف الشرط فظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثانى ضرورة انتفاء الملزوم عندانتفاء اللازم) تفريع على كون لومن حروف الشرط وفى نسخ معتمدة بالواو كاهو الظاهر والمعنى وظاهر لو فى هذه الآية الدلالة المذكورة مستعملة هنا بطريق الاستدلال كافى قوله تعالى •لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا• فانها لنفى تعدد الآلهة لامتناع الفساد اى الاستدلال على انتفاء تعدد الآلهة بانتفاء فساد العالم فيكون لانتفاء الاول لانتفاء الثانى وهذا مختص بمقام الاستدلال وهو مسلك ابن الحاجب والمص حمل ما نحن فيه عليه فقال وظاهر لوهنا الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثانى اى الاستدلال على انتفاء الشرط بانتفاء الجزاء اذ انتفاء ذهاب سمعهم وابصارهم يفيد العلم بانتفاء مشيئته تعالى اياه فان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ضرورة و بداهة سواء كان اللازم عاما اومساويا للملزوم واليه اشار بقوله انتفاء الملزوم وقد يستعمل لولانتفاء الثانى لانتفاء الاول فى مقام غير الاستدلال وقد اشار اليه وظاهرها الدلالة الى ان لها معنى آخر خلاف الظاهر وهو ماذكرناه اى سبب انتفاء ذهاب اسماعهم وابصارهم فى الخارج عدم تعلق مشيئته به مع تظاهر الاسباب من شدة الصوت ووميض البرق بلا التفات الى ان علة العلم بانتفاء الجزاء ماهى وهذا مختار الجمهور والمص صرح بهذا المعنى فى مواضع من تفسيره قال فى تفسير قوله تعالى •ولوشاء الله لجمعهم على الهدى• الآية اى ولو شاء الله جمعهم على الهدى لوفقهم على الايمان حتى يؤمنوا ولكن لم يتعلق به مشيئته فلاتتهالك عليه ٢ انتهى ٣ فبين ان انتفاء ايمان جميعهم لانتفاء تعلق مشيئته تعالى به وهذا المعنى غير مااختاره هنا صريحا وعين مالوح اليه ضمنا فلاينبغى ان يقال ان المص تبع فيه ابن الحاجب فانه استعمل كلا المعنيين فى كتابه كاعرفته والمناقشة فى العبارة على تقدير كون المراد ان ظاهر الآية هنا الدلالة يفيد هنا بانه ان حق العبارة الدلالة على انتفاء الاول بانتفاء الثانى لانه يقال دل عليه بكذا دون لكذا مدفوعة بان اللام فى لانتفاء الثانى تعليلية اولانه صلة الانتفاء يرشدك اليه قوله ضرورة انتفاء الملزوم ومافهم من كلا مهم ان الشيخ ابن الحاجب لاينكر مااختاره الجمهور لانه متعين فى مثل لوجئتنى لاكرمتك فى قوله تعالى • لوكان فيهما آلهة الاالله لفسدتا• الآية فالشيخ ابن الحاجب فى مثل هذا حمل لو على مااختاره الجمهور والاضاق عليه الحل وتشتت فيه البال والجمهور لابد وان يعترفوا بمااختاره ابن الحاجب لان استعمالها على قصد لزوم الثانى للاول مع انتفاء اللازم ليستدل به على انتفاء الملزوم كقوله تعالى•لوكان فيهما آلهة الاالله لفسدتا• الآية شايع ولامجال لانكار هذا الاستعمال كالا مجال لانكار الاستعمال الاول غاية الامر ان النزاع فى كثرة الاستعمال وقلته ٤ فابن الحاجب ادعى ان الاستعمال الاكثر ماذهب اليه والجمهور اختاروا عكسه وادعوا انه اكثراستعمالا ومانقل عن ابن الحاجب انه خطأ ماذهب اليه الجمهور فمحمول على ادعائهم انه اكثراستعمالا والقول بانه مخطئ فى تخطئته اذالحق ان مااختاره الجمهور

٢ وقال ايضا فى تفسيرقوله تعالى •ولوشاء ربك لجعل الناس امة واحدة• الآية من اواخر سورة هود دليل على انه تعالى لم يرد الايمان من كل احد فاشار الى ان لولانتفاء الثانى لانتفاء الاول وهوما اختاره الجمهور سعد

٣ وفى مثل قوله تعالى لوكان فيهما الاية يتعين ما اختاره ابن الحاجب واضطرا لجمهور على حمل لوفيهاعلى ما اختارة ابن الحاجب وفى مثل لو جئتنى لاكرمتك يتعين مسلك الجمهور والشيخ لابد له ان يحمل عليه وفى مثل قوله تعالى فلوشاء لهديكم اجمعين يحتمل الامرين سعد

٤ ويؤيده ماقيل ورد مسلك الجمهورابن الحاجب بان الاول سبب والثانى مسبب والمسبب قديكون اعم من السبب فالاولى ان يقال لانتفاء الاول لانتفاء الثانى اشهرواشار اى بقوله فالاولى الى ماذكرناه سعد

١١ الصواعق حذرالموت • لان الحذر عن الموت لاينفع لانه يدركهم لا محالة ولا يفوتونه اليه اشار اليه قوله تعالى• اينماتكونوا يدرككم الموت ولوكنتم فى بروج مشيدة • وح يصلح قوله تعالى • والله محيط بالكافرين • بالتفسير المذكور اعتراضا فيه معنى التأكيد اقول هذا النظر لاينافى ما ذكره الطيبى من التوجيه المذكور فان حاصل اعتراض الطيبى ان الجملة المعترضة تكون لتأكيد معنى كلام اعترضت هى فيه وهذه الجملة اعنى جملة والله محيط بالكافرين واردة فى شان المثلين وهم المنافقون والكلام الذى جيئت هذه الجملة عقيبة وارد فى شان الممثل بهم وهم اصحاب الصيب فهى غيرصالحة لتأكيد مضمون ذلك الكلام لان ما وقع فى شان قوم لايصلح ان يؤكد ما وقع فى شان قوم اخرين فهى بمعزل عن التأكيد الذى هوفائدة الجملة الاعتراضية ثم بين وجه كونها صالحة لان تقع اعتراضا بين الكلامين بان حقق ان مفهومها ايضا انماهوفى شان الممثل بهم وهو اصحاب الصيب فان قوله يجعلون اصابعهم فى اذانهم من الصواعق حذرالموت استيناف وارد فى شان اصحاب الصيب وجملة والله محيط بالكافرين واردة ايضا فى شانهم دون شان المنافقين حيث اريد بالكافرين ذو الصيب لكن سكت الطيبى بعد هذا التحقيق عن بيان تأكيد هذه الجملة لمضمون ذلك الاستيناف اعتمادا على فهم ذى لب لظهوره بعدالوقوف على انهما وارد ان فى شان قوم واحد والفاضل اكمل الدين اظهر وبين ماسكت عنه الطيبى تفويضا الى الفهم

قوله وصفت لمقاربة الخبر من الوجود وفى المفصل والفصل بين معنيى عسى وكاد ان عسى لمقاربة الامر على سبيل الرجاء والطمع تقول عسى الله ان يشفى مريضك تريدان قرب شفائه مرجو من عند الله مطموع فيه وكاد لمقاربته على سبيل الوجود والحصول تقول كادت الشمس تغرب تريدان قربها من الغروب قد حصل

هوالاكثروالمشهور بحث آخر ٢ وهذاالتوجيه وان كان خلاف الظاهر لكن الاحسن ان ينبغى لكلامهم محملا حسنا حتى لايلزم لهم انكارماهومشهور استعماله عند البلغاء فان استعمال لوفى كلا المعنيين ذايع بين الفصحاء ولها معنى ثالث فى نحو نعم العبد صهيب لولم يخف الله لم يعصه وهذه معان ثلثة لها اما بالاشتراك او بعضها حقيقة و بعضها ثابتة فى اللغة واستعمال العرب وللنحرير التفتازانى فى المطول بحث ونصره الجمهور و بعضه مندفع بماذكرنا فليتأمل * **قوله** (وقرئ لاذهب باسماعهم بزيادة الباء) لتأكيد التعدية اوعلى ان اذهب لازم كماقيل بنحوه فى تنبت بالدهن لكن كون اذهب لازما ضعيف (كقوله تعالى • ولاتلقوا بايديكم الى التهلكة) * **قوله** (وفائدة هذه الشرطية ابداء المانع) اى المقصود من هذه الشرطية افادة ان الاسباب (لذهاب سمعهم وابصارهم) محققة باسرها سوى المشيئة به ولو تحققت لذهب اسماعهم وابصارهم لكن لحكمة دقيقة لم تحقق المشيئة فلم يتحقق الذهاب المذكور وفيه دليل على ان مااراده يجب وقوعه وان مالم يرد لم يقع البتة وان تعاضد الاسباب وتظاهر الآلات (مع قيام مايقتضيه) اى عادة (والتنبيه على ان تأثير الاسباب فى مسبباتها مشروط بمشيئة الله تعالى وان وجودها مرتبط باسبابها) اى بطريق جرى العادة والمذهب عند الاشاعرة ان الاشياء مستندة اليه تعالى ابتداء فلا تأثير فى الاسباب بل المؤثر هو الله تعالى عند تحقق الاسباب بطريق العادة وفى تقريره نوع تسامح فتحقق الرعد والبرق والصواعق فى ظلمات كثيرة اسباب عادية لذهاب سمعهم وابصارهم بخلق الله تعالى لكن عدم تعلق المشيئة به كان مانعا فلم يتحقق ذلك لكن ظاهر كلامه هذا ان لوحمل على انتفاء الثانى لانتفاء الاول وهومسلك الجمهور فآخر كلامه لايلايم اوله فاما ان يقال اشار هنا الى ماجوزه فيماسبق حيث قال فظاهرها الدلالة الخ فبين المعنى هنا على خلاف الظاهر والاشارة الى المعنيين فى الموضعين غير غريب عندهم واما ان يقال بان لوهنا استدلالية تفيد ان العلم بانتفاء المشروط التالى الموجود السبب الموقوف على الشرط يوجب العلم بانتفاء الشرط فلاتناقض وفيه بحث لايخفى * **قوله** (واقع بقدرته) لاتأثير للاسباب اصلا فانه قديوجد السبب ولايوجد المسبب كمافيما نحن فيه وكمايوجد الاكل ولايوجد الشبع وايضا قد يوجد المسبب بدون السبب (وقوله) ٢٢ * **قوله** (كالتصريح به) اى بالتنبيه (والتقرير له) ولذا ترك العطف لكمال الاتصال بينهما وايراده بالتأكيد للمبالغة فى تحقق مضمونه والاعتناء بشانه وهذا دليل على المذكور قبله كانه قيل ان الله تعالى قادر على ذلك لانه شئ ممكن مقدور وكل شئ ممكن مقدور فهوقادر عليه و يفهم منه وجه آخر لايراده بالتأكيد ولماد خلت القدرة على اذهابه دخولا اوليا فهو غير مصرح به لكنه كالتصريح لماذكرناه والتقرير له بالبينة فاذا ثبت انه تعالى قادر على كل شئ ممكن لزم ان لايكون غيره تعالى قادرامؤثرا استقلالا اوجزءا لبرهان التمانع وقدرة العبد سبب عادى لتأثير قدرته تعالى فى افعال العباد وقدرته تعالى وتعلقها تابعة لمشيئته وارادته فثبت ان جميع الاشياء الممكنة واقعة بمشيئته تعالى فاتضح كون هذا القول الجليل كالتصريح بماسبق * **قوله** (والشئ يختص بالموجود) اى فى اصطلاح الاشاعرة وهم لاينكرون اطلاق الشئ على المعدوم مجازا اولغة ٣ وفى هذه الآية يعم المعدوم ايضا اشار اليه المصنف هنا ومراده بيان اصطلاح اهل السنة على الحقيقة ولا مجال لانكار اطلاقه على ماذكرنا فانه تعالى قادر على المعدوم حال بمعنى ان شاء وجوده اوجده وان لم يشاء وجوده لم يوجده كما انه تعالى قادر على الموجود حال وجوده وجوده بمعنى انه ان شاء عدمه اعدمه وان لم يشأ عدمه لم يعدمه فيلزم التعميم الى الممكن الموجود والمعدوم * **قوله** (لانه فى الاصل) اى فى اصل اللغة (مصدر شاء) وهذا واضح مستغن عن البيان لكنه ذكره تمهيدا لمابعده (اطلق بمعنى) شاء اصله (شائى تارة) بتقديم الهمزة فاعل اعلال قاض الى مصدر اطلق على الفاعل وهومن قامت به المشيئة كعدل بمعنى عادل ثم شاع حتى صار حقيقة عرفية ومن قامت به المشيئة فهوموجود البتة وهذامراد المصنف فانه فى صدد اثبات اختصاص الشئ بالموجود (وحينئذ يتناول البارى تعالى) وتناوله الجمادات الموجودات حينئذ بطريق التغليب فلااشكال بها قوله (كماقال الله تعالى • قل اى شئ اكبر شهادة•) الآية استشهاد على اطلاقه عليه تعالى بمنزلة البرهان اللمى بعداشارته الى البرهان الانى فلااشكال بان اطلاقه عليه تعالى فى الآية يتوقف على صحة اطلاقه عليه تعالى

٢ بحث آخر على ان للشيخ ابن الحاجب ان يقول ان اكثرالمواضع يصح فيه ان يحمل لوعلى الاستدلال على انتفاء الاول بانتفاء الثانى يمكن ان يستدل بانتفاء الهداية على عدم تعلق المشيئة بها فى قوله تعالى • ولوشاء لهديكم اجمعين • وعلى ذلك فقس نظائره وان سلم عدم استقامته فى نحو لوجئتنى لاكرمتك كما ادعاه الجامى لانه لم يقصد ان يعلم المخاطب انتفاء المجئ من انتفاء الاكرام كيف وكلا الانتفائين معلوم له بل قصدت اعلامه بان انتفاء الاكرام مستند الى انتفاء المجئ وهذا وان سلم على اطلاقه لايضرابن الحاجب لان مدعاه اكثرالمواضع ولايخفى استقامته ومتانته الايرى ان المصنف حمل هنا على مسلك ابن الحاجب مع ان كون الآية مسلك الجمهور ظاهر فى بادى الرأى فتأمل وانصف والله تعالى هوالموفق سعد

٣ كماصرح به الفاضل الخيالى فى قوله حقائق الاشياء ثابتة سعد

قوله فهى خبرمحض النفاء جواب شرط محذوف تدل على ان كونه خبرامسبب عن كون وصفه لمقاربة الخبر من الوجود وفيه نظر لان المراد بالخبر الاول بمعنى خبرالمبتدأ وافعال المقاربة دواخل المبتدأ والخبرو بالثانى ماهومقابل الانشاء فجعل الثانى مسببا عن الاول ليس كماينبغى اللهم الاان راعى مجرد المناسبة اللفظية

قوله ولذلك جاءت متصرفة على لفظ اسم المفعول بمعنى متصرفا فيها فحذف الجار واوصل الفعل فعاد الضمير المجرور ضميرا مرفوعا متصلا اى ولاجل كونه خبرا دون انشاء تصرف فيها بان يثنى ويجمع ويذكر و يؤنث وفى المفصل وتقول كاد يفعل الى كدن وكدت تفعل الى كدتن وكدت افعل وكدنانفعل وانماجعل التصرف فيه معلولا لكونه خبرا لان الاصل فى الفعل الماضى والمضارع ان يكون خبرا لاانشاء فان استعملهما فى الانشاء كبعت واشتريت على المجاز واذا لم يغير عن الاصل فى الخبرية لم يغير عنه فى التصرف اذ التصرف هو الاصل فى الكلمة قال ابوالبقا فى الشرح المفصل ان اصل الافعال ان تكون متصرفة من حيث كانت منقسمة بانقسام الزمان ولولا ذلك لاغنت المصادر عنها ولهذا قال سيبويه فاما الافعال فامثلة اخذت من لفظ الاحداث احداث الاسماء و بنيت لمامضى ولمايكون ولما هو كاين لم ينقطع وهذه عسى قدخالفت غيرها من الافعال ومنعت التصرف وذلك لامور منها انهم اجروها مجرى ليس اذ كان لفظها لفظ الماضى ومعناها المستقبل لان الراجى انما يرجو فى المستقبل لافى الماضى فصارت كليس فى انها بلفظ الماضى و ينفى بها الحال ١١

فلوائبت الاطلاق المذكور به يلزم شائبة الدور (قل الله شهيد) * **قوله** (و بمعنى مشئ اخرى) اى تارة اخرى بفتح الميم وفى آخره همزة وقد تبدل ياء فيدغم فحينئذ يتناول الجماد بلاتكلف ولا يتناول البارى تعالى وقول اهل الكلام • نسمى الله شيئا لا كالاشيا • مصروف على الاطلاق الاول فبين المعنيين عموم من وجه مادة الاجتماع الموجود العاقل و يتحقق الاول فى البارى دون الثانى والثانى فى الجمادات دون الاول ان لم يحمل على التغليب والا فالاول اعم من الثانى مطلقا وتوضيح كلامه ان الشئ مصدر شاء المتعدى فان اريد به المبنى للفاعل فهو بهذا الاعتبار يراد به الشائى اما مجازا متعارفا ملحقا بالحقيقة اونقلا وان اريد به المصدر المبنى للمفعول فهو بهذا الاعتبار يراد به المشى اما مجازا متعارفا اونقلا كما فى الاول نظيره لفظ الحمد يطلق على الحامد وعلى المحمود بالاعتبارين فلاوجه للاشكال بان استعمال الشئ فى المعنيين انما يصح اذا اريد به المعنى المصدرى ولم يبق ذلك بالنقل الى الاسمية ولاوجه للجواب عنه ايضا بان المراد بيان المعنى قبل النقل لان مثل هذه العبارة شايع فى بيان المعنى المنقول اليه كانه قيل ان الشئ فى اصل اللغة مصدر ثم نقل الى الشائى والى المشئ ولاجل هذا يطلق بمعنى شاء تارة و بمعنى مشئ تارة اخرى قوله (اى مشئ وجوده) بناء على ان الوجود اشرف من العدم لان المشيئة لاتتعلق بالعدم الطارى على الوجود فان العدم مشئ ايضا لكونه مجعولا كما صرح به فى اوائل سورة الانعام ومالم يتعلق به المشيئة العدم الاصلى الازلى والالكانت الاعدام الازلية حادثة كما نقلناه عنه قدس سره قوله (وماشاء الله وجوده) يريد به ان معنى كونه قادرا على المعدوم حال عدمه انه تعالى ان شاء وجوده اوجده لان المعدوم الازلى حال عدمه يتعلق به المشيئة فاعدمه وانما قال (فهو موجود فى الجملة) لتعلق المشيئة به وعدم تخلف المراد عن مشيئته تعالى فهو موجود فى المستقبل لامحالة واما القول بان الشئ حينئذ يتناول المعدوم وهو عين مذهب المعتزلة فمدفوع بان الشئ يتناول المعدوم لغة وايضا لاينكر الاشاعرة اطلاق الشئ على المعدوم مجازا كما صرح به الفاضل الخيالى فى قوله حقايق الاشياء ثابتة الخ والحاصل ان مشيئته تعالى تتعلق بالموجود لكن لا بوجوده لانه تحصيل الحاصل بل بعدمه و بالمعدوم حال عدمه لكن لابعدمه بل بوجوده كما مر توضيحه وسيجئ ايضا وقيل ان العدم لايحتاج الى المشيئة بل عدم مشيئة الوجود كاف فى العدم فان علة عدم المعلول عدم علته لكن كلام المصنف فى اوائل سورة الانعام صريح فى تعلق المشيئة بالاعدام المضافة الى الملكات وهى الاعدام الطاربة على الوجود كما بيناه * **قوله** (وعليه) اى على ان الشئ بمعنى مشئ وجوده ورد (قوله تعالى • ان الله على كل شئ قدير •) والمعنى ان الله على مشئ وجوده اوعدمه فهوقدير على ايجاده اوعلى اعدامه وكذا معنى قوله تعالى (• الله خالق كل شئ •) كل مشئ عدمه اووجوده وقدمر معنى تعلق القدرة بالموجود والمعدوم وارادتهما (فهما على عمومهما) * **قوله** (بلامثنوية) ٢ المثنوية كالمعنوية بمعنى الاستثناء صرح به ارباب اللغة اى بلا استثناء للواجب والممتنع اذالمشئ لايتناولهما اما الواجب تعالى فلانه شئ بمعنى شاء لابمعنى مشئ وهو المراد هنا و اما الممتنع بالذات كالشريك للبارى واجتماع النقيضين فلانه لاتتعلق به المشيئة قطعا لامتناعه بالذات فلا يكون مشيئا كما لا يكون شاء فلا يطلق عليه شئ اصلا * **قوله** (والمعتزلة قالوا الشئ ما) ردلما فى الكشاف من ان هذا المعنى هو المراد هنا فرده بانه يلزم التخصيص واما التفسير ان المذكوران فمنقولان عن اهل اللغة كما اشار اليه بقوله قاله سيبويه فلايصح ان يقال انه اراد الرد لما فى الكشاف لان الزمخشرى اراد بيان معناه لغة ولاخلاف بيننا و بين المعتزلة فى المعنى اللغوى فان هذا بحث لفظى متعلق باللغة فعندنا الشئ الموجود فقط فكل شئ موجود عند الاشاعرة وكل موجود شئ عندهم ولاينكرون اطلاقه على المعدوم مجازا اولغة كما مر نقله عن الفاضل الخيالى وعند المعتزلة ماذكر فى الكشاف وانما الخلاف بيننا و بينهم فى ان المعدوم الممكن ٣ شئ بمعنى انه ثابت متقرر فى الخارج منفك عن صيغة الموجود فمنعه الاشاعرة مطلقا وذهب اليه المعتزلة كما فصل فى المواقف وشرحه واما اطلاق الشئ واستعماله فى كلام الله تعالى وكلام الفصحاء فى الموجود والمعدوم الممكن والمحال والواجب والحادث فما لانزاع فيه * **قوله** (يصح ان يوجد) بمعنى يمكن ان يوجد بالامكان العام المقيد بالوجود فيتناول الواجب كما قال (وهو يعم الواجب والممكن) بالامكان الخاص فالمقسم الممكن بالامكان العام والقسم الممكن بالامكان الخاص فلامحذور وهذا التعريف

٢ قيل قال النابغة • حلفت يمينا غير ذى مثنوية • ولا علم الاحسن ظن بصاحب • وقال العلامة فى شرح ابيات الكتاب شارحاله مثنوية استثناء كانه قيل حلفت غير مستثن　سعد

٣ وانما قيد المعدوم بالممكن لان الممتنع من المعدوم منفى لا تقرر له اصلا اتفاقا　سعد

١١ فمنعت لذلك من التصرف كما منعت ليس الثانى انها ترج فشابهت لعل والثالث انها لما دلت على قرب الفعل الواقع فى خبرها جرت مجرى الحروف لدلالتها على معنى فى غيرها اذ الافعال تدل على معنى فى نفسها لافى غيرها فجمدت لذلك جمود الحروف قوله بخلاف عسى اى انه انشاء محض ولذلك لم يتصرف فيه لانه لما غير عن الاصل فى الخبر تعبر عنه فى التصرف فلم يتصرف فيه تثنية وجمعا وتذكيرا وتانيثا تقول عسى ان يفعل كذا وعسى ان يفعلا وعسى ان يفعلوا وعسى ان تفعل وعسى ان تفعلا وعسى ان تفعلوا وعسى ان تفعلى وعسى ان تفعلا وعسى ان تفعلن وعسى ان افعل وعسى ان نفعل وهو المذهب المختار فى استعماله وفيه مذهبان اخران الاول ان يقول عسيت ان تفعل كذا وعسيتما ان تفعلا وعسيتم ان تفعلوا الى عسيتن ان تفعلن وعسى زيد ان يفعل كذا وعسيا ان يفعلا وعسوا ان يفعلوا الى عسين ان يفعلن والثانى ان يقال عساك ان تفعل كذا الى عساكن وعساه ان يفعل الى عساهن وعسانى ان افعل وعسانا ان نفعل

قوله تنبيها على انه المقصود بالقرب مناسبة الفعل المضارع للقرب من حيث انه موضوع بالاشتراك للحال والاستقبال فعند استعماله بكاد يراد به الحال المنبئة عن قرب حصول معنى الحدث الدال هو عليه من الحال فاذا جرد عن حرف الاستقبال اعنى كلمة ان الكائنة للاستقبال يوكد معنى القرب الذى دل عليه يكاد وبالفعل المضارع الدال على اقرب الازمان اعنى الحال

قوله وقد تدخل عليه اى قد تدخل على خبر كاد حملا لكاد على عسى كما يحمل عسى فى ان يستعمل خبرها مجردا عن ان قال ابو البقا فى شرح المفصل ان الاصل فى عسى ان يكون فى خبرها ان لما فيها من الطمع والاشفاق وهما معنيان يقتضيان الاستقبال وان مؤذنة بالاستقبال فاصل كاد ان لايكون فى خبرها ان لان المراد بها قرب حصول الفعل الا انه قديشبه على يكاد فينزع من خبرها ان نحو قوله

* عسى الهم الذى امسيت فيه *

* يكون وراءه فرج قريب *

وقديشبه كاد بعسى فيشفع خبرها بان فيقال كاد زيد ان يقوم وقد جاء فى الحديث كاد الفقر ان يكون كفرا وقال رؤبة

لايتناول الممتنع لقيد يصح ان يوجد اى يمكن لان الصحة تقابل السقم وفى معنى الامكان استعارة مشهورة ملحقة بالحقيقة (اومايصح ان يعلم ويخبرعنه) وفى المعنى الثانى لما اعتبرت صحة المعلومية والاخبارية (فيعم الممتنع ايضا) كما يعم الواجب والممكن بالامكان الخاص فهواعم من الاول مطلقا * **قوله** (لزمهم التخصيص) اى تخصيص الشئ العام فى قوله تعالى • ان الله على كل شئ قدير • وقوله تعالى • الله خالق كل شئ • (بالممكن فى الموضعين) ومعنى التخصيص هنا قصر العام على بعض مايتناوله فيكون الشئ عاما خص منه البعض (بدليل العقل) اى بدليل هوالعقل فالاضافة بيانية فان العقل يحكم ضرورة بانه تعالى مخصص منه وكذا الممتنع واما اذاكان بمعنى المشئ فهو باق على عمومه ولايحتاج الى التخصيص وهو محذور فى الجملة وان كان التخصيص بالعقل لايضر بكون العام حقيقة فى الباقى وكونه حجة فى الباقى ايضا اذا كان الاستثناء معلوما كما فيما نحن فيه قوله بالعقل اشارة الى انه وان لزمهم التخصيص بماسوى مقدور غيره تعالى ايضا كافعال العباد فانها ممكنة وليست مخلوقة لله عندهم لكن هذا التخصيص ليس بالعقل بل بدليل آخر بين فى موضعه وان كان باطلا فى نفسه وايضا هذا التخصيص لازم على تقدير كون المراد بالشئ المشئ فمرادهم بيان التخصيص ليخرج الواجب والممتنع فانه مختص بالمعنى الذى اختاره * **قوله** (والقدرة هو التمكن من ايجاد الشئ) تذكير الضمير باعتبار الخبر لان المطابقة به اهم من المطابقة من المرجع المراد من التمكن الحاصل منه المصدر اعنى مبدأ التمكن فان المصدر قديطلق عليه قال الفاضل الخيالى فى قول النحرير التفتازانى و يفسر التكوين باخراج المعدوم الخ لم يرد به المعنى الاضافى بل الصفة التى هى مبدؤ الاضافة كما فى سائر العبارات كالعلم والارادة والسمع والبصر وغير ذلك فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها انتهى لكن قوله (وقيل صفة تقتضى التمكن) يأبى عنه والمتبادر المعنى الاضافى فحينئذ يكون القدرة امرا اعتباريا لاصفة حقيقية وهذا خلاف ماصرح به اهل السنة من ان القدرة صفة حقيقية قديمة وتعلقاتها حادثة عند بعض الاشاعرة وقديمة عند بعض آخرين قال قدس سره فى شرح المواقف اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل انتهى ٢ فالاولى ان المراد من التمكن المبدؤ كما قررناه اولا والتقابل باعتبار اخذ الاقتضاء فى القول الثانى وتركه فى الاول فان معناه كونه بحيث يصح منه ان يوجد و يلزمه صحة ان لايوجد وفى التعريف الثانى اخذ الاقتضاء وهو خلاف المذهب وتأويله انها صفة تقتضى بواسطة الدواعى والاسباب وان نظر الى ذاته لااقتضاء فيه و بهذا الاعتبار يحسن التقابل بينهما والمراد بها صفة وجودية فيوافق مذهب اهل السنة وهذا وان كان خلاف المتبادر لكن التوفيق للمذهب يقتضيه وهذا اولى مما قيل الاول معناها لغة والثانى اصطلاحى لان قوله وقيل لايلايمه وايضا اولى مما قيل التفسير الاول يقرب من مذهب المعتزلة والثانى مذهب الاشاعرة ومن العجايب ماقيل وانما اختار كون القدرة نفس التمكن اذ لادليل ثبوت امر سواه ثم نقل ما فى شرح المقاصد تأييدا لما قاله من اوضح المفاسد فان المتكلمين من اهل السنة ذهبوا الى ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولاغيرها ومرادهم بذلك ٣ الاشارة الى جواب اشكال اورده المعتزلة علينا بان الصفات السبعة اوالثمانية لوكانت صفة حقيقية قديمة لزم تعدد القدماء فاجاب مشايخنا بذلك كما صرح به فى شرح العقائد فما قاله فى شرح المقاصد ٤ خادل البتة * **قوله** (وقيل قدرة الانسان هيئة) اشار به الى ان ما قبله عام لهما واما كونه خاصا به تعالى فلا يناسب المرام والمراد بالهيئة العرض الا ان العرض يقال باعتبار عروضه والهيئة باعتبار حصوله فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا قوله (بها يتمكن من الفعل) يشير الى ان القدرة مبدؤ التمكن وانها صفة حقيقية لااضافية محضة وكذا قدرة سائر الحيوانات ولشرافة الانسان خصصه بالذكر (وقدرة الله تعالى عبارة عن نفى العجز) وهذا منشأ التمريض لان القدرة عند الجمهور المحققين صفة ثبوتية ذاتية قديمة وهذا يقتضى كون القدرة من الصفات السلبية وهو خلاف المذهب * **قوله** (والقادر هو الذى ان شاء) اى ان شاء فعله (فعل وان لم يشاء) اى وان لم يشاء فعله (لم يفعل) وفى شرح المواقف وهذا اولى مما قيل هوالذى ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لايفعل لم يفعل لان اسناد العدم الى مشيئة القادر يقتضى حدوثه كما فى الوجود

٢ ثمامة وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات فجعلها صفة عدمية قال فمن اثبت صفة زائدة على سلامة البنية فعليه البرهان واختاره الامام فى المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة فى حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر آخر ففيه النزاع انتهى وهذا محمل ماقاله الامام الرازى فى تفسيره من كون القدرة يعنى من كون التمكن بحيث يصح منه الايجاد امرا اعتباريا والا فالقدرة القديمة صفة وجودية باتفاق الاشاعرة كما نقلناه عن شرح المواقف　سعد

٣ ولو كان ذلك امرا اعتباريا لما اوردوا علينا ذلك الاشكال ولما احتجنا الى دفعه بذلك　سعد

٤ قيل قال فى شرح المقاصد لانزاع فى انه تعالى عالم قادر حى وهذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار المعنى بل هى اسماء مشتقة معناها اثبات ماهو مأخذ الاشتقاق ولامعنى له سوى ادراك المعانى والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فيلزم ثبوت هذه المعانى للواجب تعالى الخ فحينئذ تكون القدرة اضافية لان التمكن اعنى كونه بحيث يصح منه الايجاد امر اعتبارى معلل بذاته المخصوصة وقد صرح الامام فى التفسير بذلك انتهى والامر الاعتبارى لايعلل لكونه غيرموجود والقدرة كونها صفة موجودة قديمة مما اتفق الاشاعرة كما صرح به فى شرح المواقف ومثل هذا الكلام يؤدى الى اخلال المرام　سعد

* ربع عفاه الدهر طولا فامحى *

* قدكاد من طول البلى ان يمصحا *

اى ان يذهب ثم قال وطريق الجمل المقاربة لان عسى معناها الاستقبال وقد يكون بعض المستقبل اقرب الى الحال من بعض فاذا قال عسى زيد يقوم فكانه قرب حتى اشبه قرب كاد واذا ادخلوا ان فى خبر كاد فكانه بعد عن الحال حتى اشبه عسى

قوله وقرئ يخطف بكسر الطاء والتلاوة يخطف بفتح العين فى الغابر وكسرها فى الماضى وقرا مجاهد يخطف بكسر الطاء من خطف بالفتح فى الماضى قال صاحب الكشاف والفتح افصح واعلى يعنى الفتح فى المضارع افصح من عكسه واعلى اما انه افصح فلانه اكثر استعمالا واما انه اعلى فلانه منقول عن الثقاة قال الجوهرى خطفه بالكسر يخطفه هى اللغة الجيدة وحكاها الاخفش خطف بالفتح يخطف وهى قليلة ردية لايكاد تعرف وذكر القرآن المسموعة كلها وهى شاذة

قوله ويخطف على انه يختطف قلبت التاء طاء لتقاربهما فى المخرج فاجتمع طاآن فيجوز ان تنقل حركة الطاء الاولى الى الخاء الساكنة ثم تدغم ١١

فيلزم ان لايكون عدم العالم ازليا لكن الفعل وعدمه اعم من الايجاد والاعدام اى ان شاء الايجاد اوالاعدام فعله وان لم يشاء الايجاد اوالاعدام لم يفعله اومعنى العبارة ان شاء وجود المعدوم فعله اى اوجده واعطاه الوجود وان شاء عدم الموجود فعله اى اعدمه وان لم يشاء ذلك لم يفعله لما عرفت من ان معنى كونه تعالى قادرا على الموجود حال وجوده انه ان شاء عدمه اعدمه وان لم يشأ عدمه لم يعدمه وان معنى كونه تعالى قادرا على المعدوم حال عدمه انه ان شاء وجوده اوجده وان لم يشاء وجوده لم يوجده وقد عرفت مرارا ان الارادة والمشيئة تتعلق بالعدم الطارى المضاف الى الملكات وان خالفه بعضهم قال صاحب الارشاد ٦ ومعنى قدرته تعالى على الممكن الموجود حال وجوده ان شاء ابقاءه على الوجود ابقاه عليه فان علة الوجود هى علة البقاء وان شاء اعدامه اعدمه الى اخر ما ذكرناه وهذا القدر اعنى القادر هو الذى الخ متفق عليه بين المتكلمين والحكماء لكن الحكماء ذهبوا الى مقدم الشرطية الاولى دائم الوجود والوقوع ومقدم الشرطية ٢ الثانية دائم الانتفاء واما المتكلمون فقد ذهبوا الى ان الشرطيتين محمولتان على ظاهرهما فكما ان مقدم الشرطية الاولى واقع كذلك مقدم شرطية الترك واقع فمذهب القائل قرينة قوية على معنى قوله فمعنى هذا القول هنا ماذكره المتكلمون فيكون حاصله والقادر هو الذى يصح منه الفعل والترك وهو عين مذهب المتكلمين فلا وجه للاشكال بان هذا المعنى اصلاح الحكماء * **قوله** (والقدير الفعال لما يشاء) ومعنى الفعال هو المتمكن من الفعل تمكنا تاما اوذو صفة مقتضية للتمكن التام فان القدير كالقادر صيغة مشتقة ومأخذ الاشتقاق معتبر فيها وتفسير القدرة باى تفسير كان معتبر فيها واظهور ذلك تسامح فى العبارة وعبر بالفعال لان المبالغة فى تلك الصفة لكونها امرا خفيا لا تعلم الا بالاثار والمبالغة فيها ومن هذا ذكر الفعال بدل المتمكن التام ووضع الاثر الظاهر موضع ذى اثر خفى كثير شايع جلى قوله (على مايشاء) اى على قدر ما تقتضيه الحكمة لازائدا عليه ولاناقصا عنه وحاصله على وفق مايشاء ولايكون الا على قدر ما تقتضيه الحكمة فانه تعالى راعى الحكمة والمصلحة وان لم يجب عليه قوله (ولذلك قلما يوصف به غير البارى تعالى) القلة اما بمعنى العدم فالمعنى ولذلك لايصح ان يوصف به الا الله تعالى او بمعناه الظاهر قيل قال الراغب محال ان يوصف غير الله تعالى بالقدرة المطلقة يعنى بل حقه ان يقال قادر على كذا والقدير هو الفاعل لمايشاء على قدر ماتقتضيه الحكمة لازائدا عليه ولاناقصا عنه ولذلك لايصح ان يوصف به الا الله تعالى والمقتدر يقاربه لكنه قد يوصف به البشر واذا استعمل فى الله تعالى فمعناه القدير واذا استعمل فى البشر فمعناه المتكلف والمكتسب للقدرة انتهى ومنه اخذ المصنف ملخصا ثم قال فيه نظر لان المبالغة امر نسبى لايلزم ان يكون بالمعنى المذكور ولو تتبعت كلام العرب واهل اللغة لم تجده مختصا به تعالى ولذا وقع فى بعض النسخ قلما يوصف به غير البارى تعالى وكان المصنف اصلح به مافى النسخة الاولى انتهى فحمل القلة على معنى يقابل الكثرة والظاهر معنى العدم والله تعالى اعلم اذ كلام الراغب مرغوب ولايفيد الاحالة الى التتبع مالم ينقل عن العرب الموثوق به عدم اختصاصه به تعالى ثم هذا بيان على مقتضى العربية والا فصيغة المبالغة فى صفاته تعالى وغيرها سواء فان معنى القادر هو معنى القدير بعينه ومعنى العلام والعليم والعالم واحد صرح به شراح الحديث فتأمل وكن على بصيرة * **قوله** (واشتقاق القدرة) اى اخذه (من القدر) وقد سبق فى قوله الرعد من الارتعاد ان الاخذ اعم من الاشتقاق يجرى فى الجوامد وفى اخذ الثلاثى المجرد من المزيد لكونه اشهر من المجرد كما يقال الوجه من المواجهة والرعد من الارتعاد والقدرة من التقدير كما فى الكشاف لكن المصنف عدل عنه لعدم الاحتياج الى ذلك لانها يمكن ان يقال انها مشتقة اى مأخوذة من القدر اى المقدار ولم يرد الزمخشرى ولا المصنف بالاشتقاق ما اصطلح عليه اهل التصريف بل معنى لغوى وهو الاخذ من اشهر مواده ولذا جعل المصدر وهو القدرة مشتقا آخر من مصدر آخر كما جعل الزمخشرى المصدر المجرد مشتقا من مصدر المزيد ولعدم الضرورة عدل عنه ردا عليه قوله (لان القادر يوقع الفعل) بيان لما هو المناسبة بينهما المصححة لحكم اخذها منه والاول ناظر الى قدرة المخلوق لانه لايصح بالنسبة اليه تعالى والثانى اى قوله او (على مقدار ما تقتضيه مشيئته) بالنسبة الى قدرة البارى تعالى فان المخلوق لايقدر ان يوقع الفعل اختار هنا صنعة الترقى وقدم والا ضعف لو عكس لكان اولى ولاجل هذا قدمه صاحب الارشاد ٧ على ماقدمه المص ٣

(قوله)

٢ والحاصل ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكنه شاء وصدق الشرطية لا يقتضى وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الاولى اى الفعل دائما واقع ومقدم الشرطية الثانية اى الترك غير واقع دائما وامتناع الترك بسبب الغير لاينافى الاختيار اذ الوجود خير محض وفيض وتركه بخل يجب تنزيه الله تعالى عنه واما المتكلمون فذهبوا الى ان الشرطيتين محمولتان على ظاهرهما كما عرفته سعد ٦ ابو السعود سعد

٣ وفيه دليل على الحادث صورة الدليل هكذا كما قالوا ان الحادث فى حال حدوثه اى فى ان حدوثه شئ وكل شئ مقدور الله تعالى ينتج ان الحادث فى آن حدوثه مقدور لله تعالى اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلما اشار اليه المصنف من ان علة الاحتياج هو الامكان والممكن فى حال محتاج الى القادر فثبت انه تعالى قادر على كل شئ فى كل زمان وثبت ايضا ان كل شئ مقدور الله تعالى فيلزم ان يكون صدق الاكبر والاوسط على ذات الاصغر فى حالة واحدة فلا اشكال بان صدق قوله كل شئ مقدور لايستلزم ان يكون مقدورا دائما اذ صدقه يحصل بان يكون مقدورا فى بعض الاوقات فان ذلك الاشكال بناء على ان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث فيحتاج فى حدوثه الى القادر لافى بقائه كما ذهب اليه بعض المتكلمين متمسكين بان البناء باق بعد فناء وهذا امر قبيح واجب الاحتراز عنه وقصة البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجودة للبناء حقيقة وكلامنا فى العلة الموجودة بل هو لحركة يده مثلا علة لحركات الالات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شئ منها كذا فى شرح المواقف فلما اعتبر المصنف ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان لايرد الاشكال المذكور كما عرفته فالشئ وانما يكون مقدورا قبل حدوثه لانه ان تعلق القدرة بالفعل حال حدوثه لزم تحصيل الحاصل وهو محال وفى القدرة القديمة كون القدرة مع الفعل لاقبله يوجب حدوث قدرة الله تعالى اولعدم مقدورة وكلاهما باطل كذا فى المواقف فعلم ان النزاع بيننا وبينهم فى مطلق القدرة قديمة او حادثة لافى مطلق قدرة العباد فان قيل لاقدرة قديمة عند المعتزلة قلنا انهم ينكرون كون الصفات زائدة على الذات ولاينكرون نفس الصفات سعد ٧ ابو السعود سعد

* **قوله** (وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران) اى فى قوله تعالى • ان الله على كل شئ قدير • دليل على ان الحادث حال حدوثه مقدور وفائدة ذكره مع ظهوره التنبيه على ان الحادث مقدور حال حدوثه لا كما زعم المعتزلة من ان الاستطاعة قبل الفعل كذا قيل وليس بشئ اما اولا فلانه بالنسبة الى العباد واما ثانيا فلان النزاع فى تلك المسئلة لفظى كما صرح به النحرير فى شرح العقائد بل فائدة ذلك التنبيه على ان الممكن حال بقائه مقدور كما ان الحادث حال حدوثه مقدور اذ كون الممكن مقدورا حال بقائه مما يناقش فيه دون الحادث حال حدوثه ٢ فاراد به الرد على من انكر كون الممكن حال بقائه مقدورا قائلا بان ايجاد الموجود محال فيلزم تحصيل الحاصل ووجه الرد ان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق وهو غير مراد بل ايجاد وجود هو اثر ذلك الايجاد ذهب الشيخ الاشعرى ومتبعوه الى ان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع وهو مستقبح فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان العرض عندهم غير باق بل هو على التقضى ٣ والتجدد دائما كان العرض دائما محتاجا الى المؤثر ولما كان شرط الجوهر محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى المؤثر بواسطة شرط احتياجه اليه فلا استغناء عن المؤثر اصلا هذا ما فى شرح المواقف ملخصا والظاهر ان المصنف اختار هنا مسلك الاشعرى لكونه من متبعيه فعلم منه ان المراد بالحادث والممكن مايعم الاعراض والجواهر فهما فى بقائهما محتاجان اليه تعالى كما انهما محتاجان اليه تعالى فى حال حدوثهما اذ البقاء لما كان عبارة عن الوجود فى الزمان الثانى فالحادث كما يحتاج فى حال حدوثه الى العلة الموجدة كذلك يحتاج اليها فى حال بقائه لتحقق علة الاحتياج التى هى الحدوث على ماهو مختار جمهور المتكلمين والمص هنا كما هو المتبادر اوالحدوث مع الامكان اوالامكان بشرط الحدوث على ماقاله بعض المتكلمين وكلامه هنا محتمل لذلك ايضا حيث قال والممكن حال بقائه ولم يقل والحادث حال بقائه وقدم تقرير هذا فى سورة الفاتحة فى قوله تعالى • رب العالمين • نعم فى الطوالع مايوهم انه اختار مذهب الحكماء من ان السبب المحوج الى المؤثر هو الامكان وهنا ذهب اكثر ارباب الحواشى الى ان قوله والممكن حال بقائه اشارة الى ان علة الاحتياج الامكان لا الحدوث كما هو المقرر فى الكلام لكن تطبيق كلامه على مذهب الاشاعرة احسن لكونه من كبار الاشاعرة وقد عرفت وجه تطبيقه ومن هذا ظهر ان ذكر الممكن للاشارة الى ان سبب الاحتياج الى علة الامكان اوالحدوث مع الامكان اوالامكان بشرط الحدوث لا للاشارة الى ان صفاتها ممكنة مع قدمها والكلام فى صفاته تعالى انها قديمة لكنها ممكنة صادرة عن الذات بالايجاب عند جمهور المتكلمين وكونه تعالى مختارا فيما سوى الصفات من العالم وتفصيله فى علم الكلام والتعمق فيها هنا مما لايناسب المقام * **قوله** (وان مقدور العبد مقدور لله) لكن تعلق قدرة الله تعالى بمقدوره بطريق التأثير والايجاد وتعلق قدرة العبد به بطريق الكسب ومعنى ان لقدرة العبد مدخلا فى الفعل الصادر عنه بالاختيار ان كسبه سبب لتعلق قدرة الله تعالى به بطريق جرى العادة فلا محذور ٤ وهذا مذهب الاشعرى وابى منصور الماتريدى وتعرض ذكره مع انه داخل فى قوله على ان الحادث الخ بناء على ان اللام للاستغراق ولم يجمع لان استغراق المفرد اشمل لرده مذهب المعتزلة صريحا بعد رده ضمنا وتخصيص الحادث بما لامدخل للعبد بعيد لايقال التأثير معتبر فى القدرة لما مر فى تعريفها بانها التمكن من الايجاد الخ لانا نقول ان الشيخ الاشعرى فسر التأثير بمايعم الكسب قال الفاضل الخيالى وفى كلام الآمدى ان القدرة الحادثة من شانها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وح لااشكال اصلا وقد عرفت ان الكسب سبب عادى لتأثير قدرة الله تعالى فيكون فى حكم التأثير * **قوله** (لانه شئ) صغرى (وكل شئ مقدور لله تعالى) كبرى فينتج ان مقدور العبد مقدور الله تعالى اما الصغرى فظاهرة لانه لانزاع فى كونه شيئا بين الفريقين واما الكبرى فمستفاد من قوله تعالى • ان الله على كل شئ قدير • ٦ وقوله • الله خالق كل شئ • بناء على عمومهما بلا استثناء وتخصيص والمعتزلة ينازعوننا فى عمومهما لشبهة تمسكوا بها وقد تكلمنا عليها فى علم الكلام بحيث يندفع به الاوهام * **قوله** (والظاهر ان التمثيلين من جملة التمثيلات المؤلفة) وهما • كمثل الذى استوقد نارا • الآية وقوله • اوكصيب • الآية قوله والظاهر احتراز عن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد وجه كونه ظاهرا هو ان لفظ المثل شايع فى التشبيهات المركبة ولانه مهما امكن الحمل على المركب يكون الحمل على التشبيه

٢ ويؤيد ذلك قوله فى تفسير قوله تعالى • رب العالمين • وفيه دليل على ان الممكنات كما هى مفتقرة الى المحدث حال حدوثها فهى مفتقرة الى المبقى حال بقائها انتهى وجه التأييد هو ان المصنف جعل كون الحادث حال حدوثه مقدورا مشبها به لكونه معروفا متفقا عليه وجعل كون الممكن حال بقائه مقدورا مشبها فعلم ان القيد المذكور وهو حال حدوثه هنا للتنبيه على ذلك سعد

٣ وانكره بعضهم على الاشعرى وقالوا ان ادعاء مثله فى الاعراض القادرة مكابرة فى المحسوس اللهم الا ان يقال ان المراد انه ليس له بحسب ذاته بقاء واستمرار وبقاؤها بالعرض استنادا لما تقوم به كالجذع المائل اذا استند الى جدار متى فارقه سقط انتهى مانقله البعض عنهم ولا يخفى ضعفه اما اولا فلانه ان كان مرادهم بالاعراض القارة القرار بحسب شخصه وذاته فهو اول المسئلة وغير مسلم والحس يتعلق بالبقاء مطلقا لا البقاء بحسب الشخص وان اراد والقرار بحسب النوع وتجدد الامثال فلا يضرنا بل الاعتراف بما ذكرناه ومن تامل فى عظم قدرته تعالى وكمالها لايخطر بباله استبعاد مثل هذا فضلا عن الاستبعاد الايرى ان بعضهم ذهب الى انه تعالى اعدم اعضاء وخلق بدله حية وكذا امثاله عند من ذهب الى ان الاجسام مركبة من جواهر فردة مختلفة الحقايق سعد

٤ اى لايلزم تعلق القدرتين بمقدور واحد من جهة واحدة بل يلزم تعلق القدرتين من جهتين سعد

٦ فينتج ان مقدور العبد اشار به الى ان ضمير لانه راجع الى مقدور العبد لانه المتنازع فيه اشار اليه صاحب الارشاد حيث قال وفيه دليل على ان مقدور العبد مقدور الله تعالى حقيقة لانه شئ وكل شئ مقدور له تعالى انتهى لكن ارباب الحواشى برمتهم ذهبوا الى ان ضمير لانه راجع الى الامور الثلثة على سبيل البدل اى الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه ومقدور العبد شئ وكل شئ مقدور فكل واحد منها مقدور ولايخفى عليك ان كون الحادث حال حدوثه مقدورا والممكن حال بقائه مقدورا متفق عليه اذ تعلق القدرة قبل الحدوث بالحادث وبالممكن قبل بقائه لاينافى اطلاق المقدور عليه فالنزاع فى تعلق القدرة اما قبل الفعل اومعه لافى كونه مقدورا اوغير مقدور على ان النزاع لفظى بين الفريقين صرح به الفاضل الخيالى حيث قال فى شرح قول المحقق التفتازانى ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والا فقبل انه انتهى وهو الامام الرازى وبه يرتفع نزاع الفريقين انتهى فلا وجه حينئذ لكون هذا القول اشارة الى رد المعتزلة اصلا الايرى ان تعلق القدرة بالمقدورات عند مشايخنا وعند بعض الاشاعرة قديمة فهل يسوغ لاحد ان الحادث حال حدوثه ليس بمقدور عند المشايخ الماتريدية وعند بعض الاشاعرة فحينئذ يكون فى هذا الكلام اشارة الى رد هؤلاء المشايخ ايضا دون رد المعتزلة فقط فلايبعد ان يقال ان قوله ومقدور العبد مقدور لله تعالى بتغيير العنوان للاشارة الى انه دليل مسوق له فقط على ان الدليل لوكان عاما للاولين ايضا يرد عليه انه لايثبت كون الحادث حال حدوثه مقدورا بل يثبت كونه مقدورا مطلقا لان قوله تعالى • ان الله على كل شئ قدير انما يدل على كون كل شئ مقدورا الا كونه مقدورا فى وقت معين فحينئذ يحتاج الى التمحل سعد

المفروق مرجوحا فانه يحصل فى النفوس من تشبيه الهيئة المركبة مالايحصل من تشبيه مفرداتها ومن ههنا
رجح ارباب البيان الاستعارة التمثيلية على الاستعارة المفردة حيثما امكنت للغرابة الانيقة لكونها منتزعة من
الامور الكثيرة فانك اذا تخيلت هيئة مأخوذة من امور عديدة وهى شخص استوقد نارا للاستضاءة فلما اضاءت
ماحوله اطفأ الله تعالى نوره فبقوا فى ظلمات متراكمة خائبين متحسرين ولاجل فوات المقصود بعد قربه من
الحصول متحيرين ثم جعلتها مشبها بها لحال المنافقين يحصل لك معرفة حال المنافقين على وجه يتقاصر عنه
تشبيهك المفرد منها بالمفرد كما قرره المصنف وكذا الكلام فى الهيئة المنتزعة من امور كثيرة فى التمثيل الثانى
وهى حال من اخذتهم المطر الشديدة فى ليلة تكاثفت ظلماتهم بتراكم السحاب وتتابع قطرات المطر مع الرعد
الهائل الخائف والبرق الخاطف والصواعق المؤدية الى الهلاك وتخريب البلاد والاملاك فاذا تصورتها
وشبهت حال المنافقين بها يكون حالهم كالمحسوس المحقق بخلاف تشبيه المفرد والى هذا التفصيل اشار بقوله
(وهوار يشبه) تذكير الضمير باعتبار الخبر * **قوله** (كيفية منتزعة من مجموع تضامت اجزاؤه وتلاصقت)
اشار الى ان معنى التركيب هنا ان تقصد الى عدة اشياء مختلفة فتنتزع منها هيئة وتجعلها مشبها ٢ اومشبها به
ولهذا صرح صاحب المفتاح فى تشبيه المركب بالمركب بان كلا من المشبه والمشبه به هيئة منتزعة وكذا المراد
بتركيب وجه الشبه وعبر المص عن الهيئة بالكيفية قوله (حتى صارت شيئا واحدا) بسبب الهيئة فان
الهيئة الاجتماعية تصير امورا كثيرة واحدة (باخرى مثلها) وفيه تنبيه على ان الهيئة اذا شبهت بالمفرد
لم يكن تمثيلا وان نوقش فى امكانه * **قوله** (كقوله تعالى • مثل الذين حملوا التورية ثم لم يحملوها • الآية)
اورده لظهور التمثيل فيه كما قرره بقوله (فانه تشبيه حال اليهود فى جهلهم بما معهم من التورية بحال الحمار) والمعنى
• مثل الذين حملوا التورية • اى علموها وكلفوا العمل بها ثم لم يحملوها اى لم يعملوا بما فيها من الآيات التى
من جملتها الآيات الناطقة بنبوة رسول الله عليه السلام ولم ينتفعوا بها فظهر من هذا ان المراد حال احبار
اليهود والمراد بجهلهم معاملة جهلهم فان العلم الخالى عن العمل ملحق بالجهل وايضا فى هذا التعبير حسن
الازدواج بقوله (فى جهله بما يحمل من اسفار الحكمة) اى من كتبها * **قوله** (والغرض منهما) اى
المصلحة والحكمة ولم يرض بعضهم بهذا التفسير فقال اى المقصود والمعنى المراد وليس المراد ما يترتب
على الشئ حتى يفسر بالحكمة والمصلحة لان افعاله تعالى لاتعلل بالاغراض كما قيل انتهى واستعمال الغرض
فى المعنى المراد غير متعارف ما لم يكن مترتبا على الشئ وترتب (تمثيل حال المنافقين من الحيرة والشدة) على الوجه
المذكور على التمثيلين مطلقا مما لايخفى على احد (بما يكابده) قوله (من انطفأت ناره بعد ايقادها فى ظلمة)
مفعول التمثيل بتقدير اللام او الباء مع تقدير الحال كما اشار اليه بقوله (او بحال من اخذته السماء) اشارة
الى التمثيل الثانى والمراد من السماء المطر وهو مجاز مشهور (فى ليلة مظلمة) معنى قوله تعالى • وتركهم
فى ظلمات • ولو اشار الى وجه الجمع هنا لكان احسن بيانا وقدمر توضيح التمثيلين * **قوله** (مع رعد
قاصف وبرق خاطف وخوف من الصواعق) اى من قبيل التشبيه المفرد الذى لاتعدد فيه ولذا اقحم
لفظ قبيل ولما كان المراد تشبيه المفردات المتعددة بالمفردات المتعددة ايضا قال (ويمكن جعلها من قبيل
التمثيل المفرد وهو ان تأخذ اشياء) قوله (فرادى) اى بدون ملاحظة تضام بعضها مع بعض (فتشبهها
بامثالها كقوله تعالى) كما سيظهر لك فان فى قوله تعالى (• ومايستوى الاعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور •
ولا الظل ولا الحرور) مشبه الكافر بالاعمى والمؤمن بالبصير وشبه الكفر بالظلمة والايمان بالنور والثواب
بالظل والعقاب بالحرور اى السموم فعول من الحر غالب على السموم والسموم حر نار تنفذ فى المسام وشبه العالم
بالحى والجاهل بالميت والآية من قبيل الاستعارة المصرحة لكن لابتنائها على التشبيه وان تناسى فيها اوردها
مثالا للتشبيه المذكور (وقول امرء القيس ٣ • كان قلوب الطير رطبا و يابسا •) ونظير لما نحن فيه فانه يأتى
اولا المشبهات بالعطف ثم المشبه به كذلك او يسمى التشبيه الملفوق والمعنى كان قلوب الطير رطبا بعضها و يابسا
بعضها (لدى وكرها) اى عند مكان العقاب اكده (العناب) بضم العين وتشديد النون (والحشف) وهو
ارداء التمر (البالى) شبه الرطب الطرى من قلوب الطير بالعناب واليابس العتيق منها بالحشف البالى ولايخفى
عليك انه ليس لاجتماعهما هيئة مخصوصة يعتدبها و يقصد تشبيهها وكذا فى قوله تعالى • ومايستوى الاعمى •

٢ يرد عليه ان الهيئة ليست بلفظ فكيف يكون
مشبهة ومشبها بها والجواب انها جزء صورى
وان الهيئة التركيبية اللفظية موضوعة بازاء
الهيئة التركيبية المعنوية كذا فى المطلع وفيه تأمل ط
عفه

ط فانها لو كانت لفظا لكانت مسموعة وهو
الظاهر البطلان الا ان يقال انها مسموعة مع الاجزاء
المادية بلا ترتب وهذا جيد لمن تخيل كون الهيئة
مسموعة مع الاجزاء المادية ونحن لانتخيل ذلك
فالاولى كون المشبه والمشبه به معروض الهيئة من
حيث كونه معروضا لا الهيئة نفسها وفى كلامهم
نوع اشارة اليه سعد

٣ امرء القيس بن حجر الكندى الشاعر الجاهلى
المشهور بالفصاحة وقد مر التفصيل فيه فى سورة
الفاتحة فى قوله • تطاول ليلك بالاثمد • والضمير فى
وكرها راجع الى العقاب وهى من سباع الطير
وتوصف بمحبة اكل اللحم دون قلوب الطير يصفها
بكثرة الاصطياد وترك قلوب الطيور عند وكرها على
الاعتياد سعد

١١ الطاء فى الطاء فيكون يخطف بفتح الخاء وكسر
الطاء الثانية و يجوز ان يحذف فتح الطاء الاولى وتدغم
فى الثانية فاجتمع ساكنان الخاء والطاء الاولى ثم حرك
الخاء بالكسر لان الكسر اصل فى تحريك الساكن
ثم اتبع الياء الخاء فى الكسر فصار يخطف وقال
ابن جنى اصله يختطف فادغم التاء فى الطاء لانهما
من مخرج واحد ولان التاء مهموسة والطاء مجهورة
والمجهورة اقوى صوتا من المهموسة ومتى كان
الادغام يقوى الحرف المدغم حسن ذلك وعليه
ان الحرف اذا ادغم خفى فضعف فاذا ادغم فى
حرف اقوى منه استحال لفظ المدغم فيه فقوى
بقوته وكان فى ذلك تدارك وتلاف لما جنى على
الحرف المدغم فاسكن التاء لادغامها والخاء قبلها
ساكنة فنقلت الفتحة اليها وقلبت التاء طاء وادغمت
فى الطاء فصار يخطف ومنهم من اذا اسكن التاء
ليدغمها كسر الخاء لالتقاء الساكنين فاستغنى
بكسرتها عن نقل الفتحة اليها فيقول يخطف
ومنهم من يكسر حرف المضارعة اتباعا لكسرة
فاء الفعل بعده فقول يخطف
قوله فى ثارنى خفوق البرق وخفية الخفوق من
خفقت الراية تخفق وتخفق خفقا وخفقانا وكذلك
القراب والسراب اذا اضطربا و يقال خفق البرق
خفقا وخفوقا اذا اضطرب لمعانه
قوله وخفية من قولهم خفى البرق يخفى من باب
علم يعلم وخفى يخفو من باب دخل يدخل و يقال
خفا البرق يخفو خفوا وخفى يخفى خفيا اذا لمع
لمعانا ضعيفا فى نواحى الغيم

ليس لاجتماع تلك الامور هيئة مخصوصة يعتدبها و يقصد تشبيهها فيحسن فيهما تشبيه المفرد بالمفرد
بخلاف مانحن فيه فانه يحسن اعتبار الهيئة من الامور المجتمعة ولهذا زيف كونه من قبيل التمثيلات المفردة
ورجح كونه تمثيلا لما فيه من المبالغة والبلاغة * **قوله** (بان يشبه فى الاول) متعلق بجعلهما والمراد بالاول
التمثيل الاول (ذوات المنافقين) المذكورين فى قوله • مثلهم كمثل الذى استوقد نارا • (بالمستوقدين) فيكون
من قبيل التشبيه المفروق ووجه الشبه انهما فى صدد تحصيل مطلب بفرط اتعاب مع الحرمان الى وصوله
(واظهارهم) اى وبان تشبه اظهار (الايمان باستيقاد النار) فى ان كلا منهما سبب الخلاص عن الظلمة
اوللوصول الى المأرب (وماانتفعوا به من حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد وغير ذلك) اى وان تشبه
ماانتفعوا به فى برهة من الزمان (باضاءة النار ماحول المستوقدين) فى مطلق الانتفاع واختارهنا كون اضاءت
فى قوله فلما اضاءت متعديا ومرجع الضمير فى اضاءت النار وقد ذكرهناك وجوها اخر (وزوال) اى وان تشبه
زوال (ذلك) اى حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد (عنهم على القرب باهلاكهم) متعلق بزوال ذلك
اى باهلاك بعضهم بالموت دون القتل اذ لم ينقل قتلهم وجهادهم (وبافشاء حالهم) ممن لم يموتوا
(وابقائهم) عطف على الزوال (فى الخسار الدائم) اى فى الدنيا حيث كانوا مطرودين عن مجالسهم الشريفة
ومحقرين عندهم بعد ماكانوا معظمين لديهم باظهار الايمان والاقرار باللسان والمراد بزوال ذلك زوال بعض
ذلك من حرمان الغنيمة والمنع عن الخروج الى الغزوة والصلوة عليهم حين موتهم والحضور الى قبورهم قال
تعالى • ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولاتقم على قبره • الآية واما كون دمائهم محقونة واموالهم
واولادهم سالمة فباق لازوال له (والعذاب السرمد) هو عذاب الآخرة المؤبد (باطفاء نارهم) متعلق
بان تشبه المقدر فى فوق وزال ذلك (و) المذكور فى النظم الجليل (الذهاب بنورهم) ولما كان اطفاء نارهم
لازماله اقتضاء ذكره ووجه الشبه بينهما حرمان انتفاع بعد حصوله فى الجملة وفى الكشاف شبه اظهار الايمان
بالاضاءة والمصنف عدل عنه وقال شبه ذلك بالاستيقاد اى الايقاد اذ المشبه بالاضاءة هو الانتفاع بالكلمة
المجراة على السنتهم كما ان الاضاءة يحصل به الانتفاع دون الاستيقاد وان كان سببا بعيدا للانتفاع ولعل
الزمخشرى نظر الى ذلك فشبه اظهار الايمان به وله وجه فى الجملة لكن ما اختاره المصنف ارجح ثم انه قال شبه
زوال النفع باطفاء النار سلوكا لصفة الاحتباك فانه يفيد كلامه ان زوال النفع يشبه باطفاء النار وازالة النفع
مشابه لاطفاء النار فلو قال الازالة بدل الزوال او الانطفاء بدل الاطفاء لخلا عن تلك الفائدة * **قوله**
(وفى الثانى) اى وفى التمثيل الثانى (انفسهم) اى بان تشبه انفسهم اى ذواتهم فانها من جملة معانى
الانفس كما مر فى قوله تعالى • ومايخدعون الا انفسهم ومايشعرون • وعبر بها تفننا وتنشيطا (باصحاب الصيب)
واصحاب الصيب اشارة الى ذوى مقدر ووجه الشبه مجرد التلبس كما ان اصحاب الصيب مبتلون بالمطر الذى
يحيى به ارض الموات وكذلك المنافقون مبتلون بالايمان المحيى للقلوب لكن بحسب الصورة لا الحقيقة واليه
اشار بقوله وان كان نافعا لكنه عاد ضرا والحاصل انهم مشابهون بهم من حيث ملابستهم بما هو يرى نافعا
وفى الحقيقة ضار (وايمانهم) اى اقرارهم اذهو (المخالط بالكفر) وعبر عنه بالايمان لدلالته عليه ظنا
لكونه امارة عليه فان امارة الامور الخفية كافية فى صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان
(والخداع بصيب) لكن لامطلقا بل بصيب (فيه ظلمات ورعد وبرق من حيث انه وان كان نافعا فى نفسه
لكنه لما وجد فى هذه الصورة عاد نفعه ضررا ونفاقهم حذرا) اى بان تشبه نفاقهم (من نكايات المؤمنين ومايطرقون
به من سواهم من الكفرة بجعل الاصابع فى الاذان من الصواعق حذر الموت من حيث انه لايرد من قدر الله تعالى شيئا
ولايخلص مما يريد بهم من المضار) والنفاق وان كان عين الايمان المخالط بالكفر لكنه مغايرله من وجه فان الاقرار
وهو المراد بالايمان هنا من حيث يدل على التصديق مشابه للصيب والمطر المذكور ومن حيث يخالط الكفر
المبطن مشابه بجعل الاصابع اواراد بالنفاق الكفر المبطن فقط حذرا مفعول له لنفاقهم لكونه مصدرا من نكايات
المؤمنين اى عن قتلهم وجرحهم يقال نكافى العدو نكاية اذا اقتل فيهم وجرح ومايطرقون به اى يصيبون به
من سواهم اى سوى المنافقين من الكفرة المجاهرين يعنى مصائب الاذلال والتحقير والمنع عن الغزوة وعدم اعطاء
الغنيمة وغير ذلك والاولى كون هذا عطف بيان لنكايات المؤمنين اذ القتل والجرح ليس منقولا فى حقهم كامر

قوله واضاء اما متعد فالخ جوز ان يحمل استعمال
كل من اضاء واظلم هنا على التعدية واللزوم لكن
معنى اللزوم فى اظلم هو الظاهر كما قال العلامة فى
الكشاف واظلم يحتمل ان يكون غير متعد وهو الظاهر
وان يكون متعديا منقولا من ظلم الليل وتشهد له
قراءة يزيد بن قطب اظلم على مالم يسم فاعله وجاء
فى شعر حبيب بن اوس
* هما اظلما حالى ثمة اجليا *
* ظلاميهما عن وجه امرد اشيب *
وهو وان كان محدثا لايستشهد بشعره فى اللغة فهو
من علماء العربية فاجعل مايقوله بمنزلة مايرو به
ثم كلامه
قوله ويشهد له قراءة اظلم قال الطيبى فيه نظر
لم لايجوز ان يكون الفعل مسندا الى الجار والمجرور
كقوله تعالى • غير المغضوب عليهم • ثم قال والجواب
ان الجار والمجرور ليس صلة للاظلام بل هو ظرف
مستقر فاذا الاصل واذا اظلم ممشى الليل عليهم
قاموا فبنى للمفعول فاستتر ضمير ممشى فيه فحينئذ
طابق قوله كلما نورلهم ممشى اخذوه قال الشيرازى
التحقيق ان على فى قوله عليهم يقابل قوله لهم
وهما ظرفان مستقر ان او من صلة الفعل المضمر وهو
ان يكون تقدير الكلام لمع لهم مضيئا واظلم مطبقا
عليهم وعلى الوجهين لايصلح عليهم للاقامة
مقام فاعل اظلم
قوله هما اظلما حالى وقبله
* احاولت ارشادى وعقلى مرشدى *
* ام استمت تاديبى فدهرى مؤدبى *
استمت من استام بمعنى طلب وتجشم هما اظلما اى
العقل والذهن وقيل اليوم والليلة وقيل ارشاد العاذلة
وتأديبها قيل وانما اسند الاظلام الى العقل لان العاقل
لايطيب له لانه لايساله واراد امرد فى السن اشيب
فى التجربة وقيل اشيب فى غير اوانه لمقاساة الاهوال
حالى اى الشيب والشباب او الخير والشر والغنى
والفقر وردان يراد بهما الشيب والشباب بانه لم يحصل به
الشيب بعد ثمة اجليا ثمة بضم الثاء المثلثة من فوق
بمعنى ثم الان ثمة بالتاء مخصوصة بعطف الجمل
بخلاف ثم فانه عام فى عطف المفرد والجمل واجليا
اى كشفا و يجى اجل بمعنى انكشف يقال للقوم
اذا كانوا مقبلين على شئ محدقين به ثم انكشفوا عنه
هم اجلوا عنه ومنه اجلوا عن القتيل اى انفرجوا
عنه وانكشفوا قال الشيرازى يجوز ان يراد بالاظلام
مايشق على النفس من تعنيف المؤدب والمرشد
و باجلاء الظلام ماظهر لهما من ثمرتى الارشاد
والتأديب اى كلفانى ما اظلم به حالى و ينغص به
عيشى حزنا وسرورا او مدخلا ومخرجا لان الغرض
التعميم

(وتحيرهم) اى بان تشبه تحيرهم (اشدة الامر وجهلهم بما يأتون ويذرون بانهم كلما صادفوا من البرق خفقة)
اى لمعانا (انتهزوها) اغتنموها (فرصة) حال من المفعول اومفعول ثان اذا اعتبر معنى الاتخاذ (مع خوف
ان يخطف ابصارهم فخطوا خطى يسيرة ثم اذا خفى وفتر لمعانه بقوا متقيدين لاحراك لهم) بالفتح اى لاحركة
لهم وفرصة كغرفة اصل معناها النوبة فى السفر ثم شاع فى كل مطلوب يبادر له خشية فواته واصل معنى
الانتهاز الدفع ثم قيل انتهز بمعنى نهض وبادر وهو المراد هنا * قوله (وقيل شبه الايمان
والقرءان وسائر ما اوتى الانسان من المعارف التى هى سبب الحيوة الابدية) قاله الراغب فى تفسيره وهو ايضا
بيان لقوله اوكصيب الخ على ان التشبيه مفرق كذا قيل وفيه ايضا تشبيه انفسهم باصحاب الصيب لم يذكره
لما ذكره اولا وعدم الفرق فيه فى هذا القول ونقل مايخالف لما سبق فان فى هذا القول شبه ايمانهم واقرارهم
بلا ملاحظة كون ايمانهم مخلوطا بالكفر بالصيب والمطر بدون اعتبار كونه مقرونا بظلمات ورعد بخلاف
التقرير الاول كما عرفته ولهذا ورد عليه انه يلزم منه ان المنافقين ذوى الايمان الذى يحيى القلوب ولا يخفى
فساده ومن هذا مرضه وزيفه بخلاف الاول فانه لايستلزم ذلك ولذا رضى به وحسنه وايضا الانتقال
الى المشبهات المعتبرة فى هذا الوجه خفى لاسيما القرءان وسائر ما اوتى الانسان فانهما خفيان جدا بخلاف الوجه
الاول كما لايخفى على الناظر فى التقريرين فان الصيب الذى فيه ظلمات الخ بازاء ايمان المنافقين المخالط بالكفر
فى الاول وفى هذا الوجه الثانى فالصيب بازاء الايمان المحقق والقرءان المجيد والمعارف فيرد عليه الامران
كما عرفته من ان هذا الايمان لاتحقق له فى المنافقين وربما اوهم ذلك التقرير تحققه لهم والامر الثانى ان الانتقال
الى المشبهات فى هذا الوجه غير واضح اذ الكلام فى بيان احوال المنافقين والانتقال الى المشبهات ماذكر
فى الوجه الاول وقس على ماذكرنا سائر المشبهات وفرق بين ماذكر فى الوجهين واحكم ماوجب اخراجه
من البين * قوله (بالصيب الذى به حيوة الارض ومارتبكت) بتقديم الباء على الكاف اى اختلطت اى
وان تشبه بما ارتبكت (بها) اى بالمعارف والايمان والقرءان (من الشبه) بيان لما فى ما ارتبكت (الطائفة المبطلة
واعترضت) اى دخلت (دونها) اى عندها دون هنا بمعنى عند واختلاط الشبه المبطلة بالمعارف والايمان
الحق يقتضى وجودها فى المنافقين وقد عرفت انها غير متحققة فيهم كما لايخفى (من الاعتراضات المشكلة
بالظلمات) متعلق بان تشبه المقدر فيما ارتبكت وجه الشبه بينهما كونهما سببين لعدم الاهتداء الى الطريق
السوى وعدم الامن من ان ينال مكروها * قوله (وشبه مافيها من الوعد والوعيد بالرعد ومافيها)
اى وان تشبه بمافيها اى المذكورات من الوعد والوعيد بالرعد امامشابهته الوعد به فلان الوعد
مورث للسرور كما ان الرعد فى اول حاله باعث للانبساط لكونه امارة للمطر الذى به حيوة كل شئ واما
مشابهة الوعيد به فلانه يورث الانقباض كما ان الرعد وقت شدته وكونه مقارنا بالصاعقة يوجب الانقباض
وبهذا البيان اضمحل الاشكال بان الشئ الواحد كيف يكون مشبها به للضدين (من الآيات الباهرة بالبرق
* قوله (وتصامهم) اى وان تشبه اظهار صممهم والحال انهم ليس لهم صمم (عما يسمعون من الوعيد
بحال من يهوله) بالتخفيف والتشديد اى يخوفه (الرعد فيخاف صواعقه فيسد اذنه عنها) قوله (مع انه
لاخلاص لهم منها) اشارة الى وجه الشبه (وهو) اى عدم خلاصهم (معنى قوله تعالى * والله محيط
بالكافرين * واهتزازهم) اى انبساطهم وسرورهم اصل الاهتزاز توالى الحركات فى محل واحد ويكنى به
عن السرور وهو المراد هنا اذ منشأ توالى الحركات فى الاغلب السرور ولايبعد ان يراد به الحركة الناشئة عن
السرور (لما يلمع لهم) اى لما يظهر لهم مستعار من لمعان البرق والجامع مطلق الظهور (من رشد) بضم
الراء ضد الغى واصابة الحق (يدركونه اورفد) بكسر الراء وسكون الفاء بعدها دال مهملة معناه العطاء
والشئ المعطى (يطمح اليه) اى ينظر اليه (ابصارهم بمشيهم) متعلق بان تشبه المقدر فى اهتزازهم
(فى مطرح ضوء البرق كلما اضاء لهم) * قوله (وتحيرهم) اى وان تشبه تحيرهم (وتوقفهم) عطف
على التحير وتوقفهم (فى الامر) ترددهم فيه وهو مجاز من الوقوف مشهور ملحق بالحقيقة حيث تعدى بفى
وان تعدى بعن يكون بمعنى امسك عنه واذا تعدى بعلى يكون بمعنى علقه عليه وان تعدى بالى كان معناه التأخير
فيختلف معناه باختلاف تعديته مثل قال والظاهر ان المراد بالشبهة الشبهة فى حقية الدين القويم ورسالة

قوله عن وجد امرد اشيب اى عن وجهى فهو من وضع المظهر موضع المضمر دلالة على انه امرد فى السن اشيب فى العقل

قوله فانه وان كان من المحدثين لكنه من علماء العربية وابوتمام هو حبيب بن اوس بن الحارث بن قيس الطائى شامى الاصل قدم بغداد وجالس بها الادباء وعاشر العلماء وقد روى عنه احمد بن طاهر اخبارا مسندة قالوا الشعراء طبقات الجاهليون كامرئ القيس وزهير والمخضرمون وهم الذين ادركوا الجاهلية والاسلام كلبيد وحسان والمتقدمون من الاسلاميين كالفرزدق وجرير ثم المحدثون كابى تمام والبحترى .

قوله فلا يبعد ان يجعل مايقوله بمنزلة مايرويه يعنى انه موثوق به من الاسلاميين فلو لم يسمع من العرب لم يقل به واعترض عليه الشيرازى بان عمل الراوى ليس بحجة فى مثله اتفاقا اذ لايدل على عدم العدالة واتقان الرواية لايستلزم اتقان الدراية لاسيما فى الشعر فانه محل الضرورات وقال الفاضل اكمل الدين وارى ان قوله فى مثله احتراز عن عمل الراوى فى الحديث فانه يدل على عدم العدالة ان لم يكن عن سند على ما قيل ثم اجاب الشيرازى عن اعتراضه المذكور بان القول رواية خاصة فهو كنقل الحديث بالمعنى مثلا واتقان الرواية اذا كان الموثوق بعلمه لايقدح فيه ماذكر يعنى قوله واتقان الرواية لايستلزم اتقان الدراية والضرورة خلاف الاصل وارتكابها خلاف الظاهر كيف ومثله اعنى جعل غير المتعدى متعديا ليس مما يجوز ضرورة اقول قرينة حمل اظلم على معنى التعدية كون المعطوف اعنى اجليا متعديا قصدا للتناسب بين المعطوف والمعطوف عليه لكن ذلك لايوجبه فجاز ان يكون اظلم هنا لازما وحالى ظرفا له لامفعولا به والمعنى هما اى العقل والدهر صارا مظلمين فى حالى غايته ان لايناسب المعطوف وهو غير لازم وقوله مع الاظلام اذا يعنى لم يقل وكلما اظلم ليطابق كلما اضاءت فلابد للعدول عن الظاهر من نكتة والنكتة ماذكره قال صاحب الكشاف انهم حراص على وجود ما همهم به معقود من امكان المشى وتأتيه فكلما صادفوا فرصة انتهزوها وليس كذلك التحبس وقال الطيبى فان قيل فالمقام يقتضى عدوا لامشيا لانتهازهم الفرصة قلنا يقتضى المشى لما سبق من قوله حذر الموت ويخطف ابصارهم فانهم لغاية تحيرهم ودهشتهم قد لايمكن لهم المشى ايضا عند الفرصة فكيف بالعدو واليه الاشارة بقوله من امكان المشى وقال الفاضل اكمل الدين وجوابه بقوله حراص على وجود ما همهم به معقود من امكان المشى وتأتيه اى تسهله فيه نظر لان كل مايقتضى ١١

النبى الكريم وعروض تلك الشبهة للمنافقين خفى لانهم جازمون فى امرهم كما ظهر مما نقل من اطوارهم (حين
تعرض لهم شبهة) فالاولى الاكتفاء بقوله (اوتعن لهم مصيبة) بكسر العين وتشديد النون اى تظهر لهم
(بتوقفهم اذا اظلم عليهم) اى اصحاب الصيب والباء متعلق بان تشبه وهو معنى قاموا فى النظم ومعناه
توقفهم عن المشى وامساكهم عنه ومعنى التوقف الاول التردد والثانى الامساك فعلم من مجموع ما ذكره من قوله
ويمكن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد انه اذا كان التشبيه مفرقا فالمشبهات متروكة وفى الكشاف انه
اذا كان التشبيه مفرقا فالمشبهات مطوية على سنن الاستعارة كقوله تعالى * ومايستوى البحران * الآية كما جاء
صريحا ٢ قيل لكن فرق بينهما بوجهين الاول ان المتروك فى التشبيه منوى مراد وفى الاستعارة منسى
بالكلية كما مر تحقيقه فى الاستعارة التمثيلية فى قوله تعالى * ختم الله * الآية من ان المعانى قد يقصد اليها بالفاظ
منوية غير مقدرة فى النظم الثانى لفظ المشبه به فى التشبيه مستعمل فى معناه الحقيقى وفى الاستعارة فى معنى المشبه
حتى لو اقيم مقامه صح اصل المعنى من غير فرق وان فاتت المبالغة انتهى وهذا كله ظاهر لكن اذا لم يذكر
المشبه وذكر المشبه به وحده فمن اين يعرف ان الكلام استعارة يراد بالمشبه به المشبه اوليس باستعارة فيراد
بالمشبه به معناه الحقيقى فلابد من ضابط لنا حتى نعرف ان الكلام استعارة اوليس باستعارة ثم نفرق بينهما
ويمكن التفصى عن ذلك الاشكال على مايستفاد من المطول بان الاستعارة يجب ان تكون مستعملة فى غير
ماوضع له وعلامته ان يصح وقوع المعنى الحقيقى موقعه ولايفوت الا المبالغة فى التشبيه فيصح فى نحو رأيت
اسدا ان يقال رأيت رجلا شجاعا وما نحن فيه ليس كذلك كما يظهر بالنظر الصادق والفكر الفائق على ان
المثل فى قوله تعالى * مثلهم كمثل الذى * الآية بمعنى الصفة والحال فهى شاملة لجميع احوال المنافقين المشبهة
اجمالا فح لايكون من قبيل التشبيه المطوى ذكر المشبه ولعل المص ترك ماذكره الزمخشرى لعدم رضائه ذلك فمسلك
المصنف ح مخالف لما اختاره الزمخشرى فى كل موضع ذكر فيه لفظ المثل فعنده المشبهات مذكورة اجمالا
ولايلزم فى التشبيه المفرق التصريح بالطرفين تفصيلا وعند الزمخشرى المشبهات مطوى ذكرها فالمص نظر
الى ان الاجمال فى قوة التفصيل كما اشير اليه فى اللف والنشر التقديرى والعلامة نظر الى ان الاجمال غير التفصيل
ولكل وجهة * قوله (ونبه بقوله تعالى * ولوشاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم *) الآية وان لم ينبهوا به
ظاهره مرتبط بكل احتمال سواء كان التمثيلان من جملة التمثيلات المؤلفة اومن قبيل التشبيه المفاد والقول
بارتباطه بالقول الاخير فى التشبيه المفرق كما يوهمه ذكره عقيبه ضعيف وتأخيره الى هنا لايقتضيه فان فى تأخيره
لارتباطه بمجموع الاحتمالات * قوله (على انه تعالى) متعلق بنبه لكن دلالة قوله تعالى * ولوشاء الله *
عليه بطريق الاقتضاء (جعل لهم السمع والابصار ليتوسلوا بها الى الهدى والفلاح ثم انهم صرفوها الى
الحظوظ العاجلة وسدوها عن الفوائد الآجلة) والمنبه عليه ما اشير بقوله (ولوشاء الله لجعلهم بالحالة
التى يجعلونها فانه على مايشاء قدير) ليتوسلوا بها بان ينظروا بالنظر الصحيح الى الآيات المنصوبة فى الانفس
والآفاق حتى يتبين لهم الحق ويذعنوا له وهو المراد بالهدى اى الدلالة الموصلة الى البغية والمنى وينالوا بذلك
سعادة الدارين والنجاة عن الخيبة والخسران فى الكونين وهو المراد بالفلاح وبان يسمعوا الحق باذن واعية
ويرغبوا اليه برغبة عالية حتى يفوزوا بعيشة راضية ثم انهم صرفوها ثم هنا للاستبعاد لاللتراخى فى الزمان الى
الحظوظ العاجلة بالانهماك فى الشهوات الفانية من المبصرات والمسموعات المهلكة ولوشاء الله لجعلهم
بالحالة التى يجعلونها اى يكسبونها فيتعدى الجعل الى مفعول واحد كما ان جعل فى قوله على انه تعالى جعل لهم
متعد الى مفعول واحد لكونه بمعنى خلق ولما تعذر هذا فى المخلوق حمل على الكسب والمعنى ولوشاء الله
جعلهم بذلك لجعلهم ملتبسين بالحالة التى يجعلونها اى سمعهم وابصارهم عليها من سدها وتعطيلها وجعلهم
صما وعميا حقيقة لكنه لم يشأ ذلك لحكمة دعت ومصلحة اقتضت فلم يكونوا صما ولاعميا حقيقة ولكنهم
تعاموا وتصاموا فلوهنا لانتفاء الثانى لانتفاء الاول ويمكن حملها على انها لانتفاء الاول لانتفاء الثانى كما اختاره
المص فى صدر الآية ٢٢ * قوله (لما عدد فرق المكلفين وذكر خواصهم ومصارف امورهم ٣) اشار بذلك
الى ارتباط هذه الآية بما قبلها والمراد بالفرق المؤمنون والكفار والمنافقون والمكلفون الانس والجن
لا الملائكة فانهم وان كانوا مكلفين كما صرح به المصنف فى قوله تعالى * ويفعلون مايؤمرون * من سورة

٢ تفصيله فان قلت هذا اشياء باشياء فاين ذكر المشبهات وهلا صرح به كما فى قوله تعالى * ومايستوى الاعمى والبصير والذين آمنوا وعملوا الصالحات ولا المسئ * وفى قول امرئ القيس * كان قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف البالى * قلت كما جاء صريحا فقد جاء مطويا ذكره على سنن الاستعارة انتهى مافى الكشاف ويحتمل اختيار ماذكر فى الكشاف ويحتمل رد ذلك فاشرنا الى كلا الاحتمالين الاول بقولنا فعلم من مجموع ماذكره من قوله ويمكن الخ والثانى بقولنا على ان المثل الخ منه

٣ ومصارف امورهم المصارف جمع مصرف من صرف المال اذا انفقه اومن صرف الدينار بالدرهم اذا ابدله استعير هنا لما هم عليه فى اعمالهم اولما يؤل اليه امورهم من الفوز بالسعادة اوالخسران وهوظاهر كذا قيل فهو كالتأكيد لما قبله منه

١١ التكرار فى الافعال والمشى كان متكررا والتوقف والتحبس كذلك وكانا سواء فى كونهما مدخولى كلما ولامدخل لحرصهم على وجود ما همهم به معقود اقول يمكن ان يجاب عن هذا النظر بان يقال ان مدخولى كلما وههنا اضاء واظلم لا المشى والتوقف فكلمة كلما افادت احاطة تكرار الاضاءة والاضاءة امر مطلوب فى نفسه سيما اذا اثمر مطلوبا آخر كالمشى فى ذلك الوقت والمرأ حريص بتكرر وجود مطلوبه وتكثره فذكر معها كلما بناء على حرصهم بذلك بخلاف الاظلام فان الاظلام امر مهروب عنه منافر للطبع خصوصا عند الحذر من الموت بالصواعق التى ذلك الظلام منشؤها ومبتدؤها لاسيما اذا ادى الى امر آخر مما يهرب عنه الطباع كالتحبس والتوقف عن المشى الذى هو مطلوبهم فهو غير مطلوب تكرره بل المطلوب عدم حصوله عن اصله فضل عن تكرره بعد الحصول فحقه ان لايستعمل معه مايدل على التكرار بناء على ان ذلك غير رايج عندهم وجوده فكيف عن تكرر وجوده فكانه رحمه الله اخذا من كلام الكشاف ان المقتضى لدخول كلما فعل قابل للتكرر ولعدم دخوله ماهو غير قابل له وغفل رحمه الله عن حديث الحرص وانه هو المقتضى له .

قوله اذا ركدت اى سكنت وكسدت يقال ركد الماء ركودا اذا سكن وكذا ركد الريح والسفينة

قوله بقصيف الرعد القصيف مصدر بمعنى قصفة الرعد اى صوته والوميض اللمعان

قوله اى لوشاء الله ان يذهب بسمعهم بقصيف الرعد وابصارهم بوميض البرق تقدير مفعول ذهب مع متعلقه وهو بقصيف وبوميض بيان لما بينه وبين مابعده من الارتباط المعنوى وان ذهب مقيد بقيد المفعول والمتعلق جميعا لامطلق عن كليهما ولاعن احدهما دون الآخر والا لكان قد كفى ان يقال اى لوشاء الله ان يذهب بسمعهم وابصارهم لذهب بهما

النحل لكنهم ليسوا بمرادين هنا كما لايخفى وذكر خواص كل فريق ومايختص بهم فى الدارين من الاهتداء
بالقرءان وانفاق الحلال والايمان بالغيب والفلاح فى المؤمنين المخلصين المشار اليه بقوله هدى للمتقين واصرار
الفريق الثانى على الكفر وعدم نفع الانذار وختم قلوبهم وسمعهم وابصارهم وبقائهم فى الشقاء المؤبد
والعقاب المخلد المبين بقوله * ان الذين كفروا * الآية واخفاء الكفر والمخادعة ورجوع وبالها عليهم وغير ذلك
المشروح مفصلا من قوله تعالى * ومن الناس من يقول آمنا بالله * الآية الى هنا فى الفريق الثالث والختم على
القلوب والسمع وتغشية الابصار وان كانا موجودين فى المنافقين غيرمختص بالكفار المجاهرين كما اشار اليه المص
فيما سبق حيث قال فانهم من حيث صمموا على النفاق دخلوا فى عداد الكفار المختوم على قلوبهم لكنهم
من حيث اختصاصهم بزيادة زادوها على الكفر كانوا مقابلين للكفار المجاهرين فبهذا الاعتبار تم الاختصاص
فان الختم مع زيادة زادوها على الكفر غير الختم بدونها مع انه ذكر صريحا فى المجاهرين دون المنافقين والمراد
بالخواص ماذكر صريحا فى فرق المكلفين حتى قيل لم يرد ذم من لم ينفق اصلا مع انهم مقابلوا من مدحوا بذلك
وكذا الصلوة وسائر القربات وكذا الشقاوة لايمدح من لم يتصف بها * قوله (اقبل عليهم) المراد
بالاقبال معنوى عبربه فانه مقتضى النداء اشار بقوله عليهم الى ان الكفار والمنافقين الاشرار مخاطبون بالفروع
وسيجئ التصريح بذلك بالخطاب فلان المنادى مخاطب بمنزلة ضمير الخطاب وان كان لفظه فى اصله للغيبة
والمصنف نظر الى المعنى فقال اقبل عليهم (بالخطاب على سبيل الالتفات) مع ان قوله * اعبدوا ربكم * صريح
فى الخطاب على سبيل الالتفات فان الفرق الثلثة ذكرت بالغيبة وشرحت قصصهم ثم عدل عن الغيبة الى
خطابهم قال العلامة كما انك اذا قلت لصاحبك حاكيا عن ثالث لكما ان فلانا من قصة كيت كيت فقصصت
عليه مافرط منه ثم عدلت بخطابك الى الثالث فقلت يافلان من حقك ان تلزم الطريقة الجيدة فى مجارى امورك
ثم قال واوجدته بالانتقال من الغيبة الى المواجهة هازا من طبعه لاتجده اذا استمررت على لفظ الغيبة انتهى
قوله مافرط منه الاولى فقصصت عليه مايمدح عليه ومافرط منه للاشارة الى نظير الفرق الثلثة وهذا الكلام
من المصنف بناء على عدم ارتضائه بما سيأتى عن علقمة وكيف لا فالسورة مدنية فلا اشكال بانه لم يكن فى مكة
منافق حتى يدخل فى هذا الخطاب ٢ ثم انها ان نزلت منفردة عماقبلها فكيف يتحقق فيها الالتفات ولاحاجة الى
ان يقال وعدم كون المنافق بمكة فى بدأ الاسلام لاينافى الاخبار عنهم فكم فى القرءان مثله من المغيبات والاخبار
عما سيأتى فانه لاكلام فيه وانما الكلام كون مثل هذا من باب الالتفات فالوجه المعول ماذكر فى الاول ٩
* قوله (هزا للسامع وتنشيطا له) الاولى هزا للمخاطب لكونه علة للالتفات من الغيبة الى الخطاب لكنه نبه به
على ان كونه مخاطبا ليس بشرط بل هذه النكتة غاية بالقياس الى كل من يسمع لهذا الخطاب وان لم يوجد
وقت الخطاب والمراد بالهز التحريك الى السرور كما ان التنشيط ايجاد النشاط عطف تفسير له واصل الهز
التحريك بحركات متوالية اولا كقوله تعالى * وهزى اليك بجذع النخلة * الآية وهذه نكتة عامة للالتفات
وحصولها بالنسبة الى المؤمنين ظاهر واما بالنسبة الى الكفار والمنافقين فبمعرفة انهم تحت حكم حاكم يتوب
عليهم باللطف والرحمة ولايخرجهم عن ساحة الهداية كذا قيل وهذا انما يتم اذا كانوا معترفين بالقرءان
وايضا فيما قرئ عليهم انهم خارجون عن ساحة الهداية بالختم والتغشية فالاولى ان يقال انهم لما استعدوا
لذلك استعدادا تاما جعلوا كانهم حصل لهم ذلك نظيره ماقرره المصنف فى تفسير قوله تعالى * وماخلقت الجن
والانس الا ليعبدون * وانما احتجنا الى هذا التكلف لان الهز والتنشيط لايوجدان بدون الحركة والنشاط من
الفرق الثلثة الا ان يرتكب المجاز فحملنا وجودهما فى الفريقين على طريق الاستعارة اما التشبيه المعد له بالغاية
المطلوبة او التشبيه المعد بالمغيا وهذه الاستعارة شايعة فى العرف فانهم اذا رأوا رجلا قويا جسيما يقولون هذا
مخلوق للمصارعة كذا حقق فى تلك الآية الكريمة وقيل من انه اشار باختيار الهز والتنشيط الى ان حصول
الاهتزاز والنشاط غير لازم فان اللازم فى طريق البلاغة افادة المتكلم مايقتضيه سواء حصل اولم يحصل
فضعيف لانه ان سلم صحة ذلك فى غير البارى تعالى فلا يصح فى شانه تعالى وكذا ظهر ضعف القول بانه
يكفى للنكتة الوجود فى البعض اذ لو تم ذلك لما احتجنا التوجيه فى تلك الآية الكريمة لوجود العبادة فى بعض
المخلوقين من المؤمنين * قوله (واهتماما بامر العبادة وتفخيما لشانها) وهذه نكتة خاصة بالمقام

٢ قوله ثم انها ان نزلت منفردة اشارة الى ان هذه
الآية لوكانت مكية لكان نزولها قبل ماقبلها فيلزم
المحذور المذكور

قوله فلوشئت ان ابكى دما لبكيته * تمامه * عليه
ولكن ساحة الصبر اوسع * لما كان المفعول امرا
غريبا وشيئا مما يستغرب لم يحذف مفعول شاء لعدم
ما يدل عليه من العرف فى البكاء لاحتمال ضد
المقصود نظرا الى العرف فانه لوقيل فلوشئت
لبكيت دما لاحتمل ان يكون المراد فلوشئت ان ابكى
دمعا لبكيت دما اذ ليس فيه قرينة تمنع ان يكون
المفعول المحذوف غير الدم ونصب دما فى البيت
لتضمين البكاء معنى الصب تقديره فلوشئت ان ابكى
صابا دما عن عينى لبكيت كذلك اولوشئت ان اصب
دما عن عينى باكيا لبكيته على اختلاف المذهبين
فى باب التضمين من جعل الفعل المضمن او المضمن
فيه حالا من الآخر

قوله بزيادة الباء لاغناء الهمزة عن التعدية
بواسطة الباء فتكون مزيدة تقوية وتأكيدا للتعدية
المستفادة من الهمزة

قوله ابداء المانع لذهاب سمعهم اذ قد بين ان المانع
لذلك عدم تعلق مشيئة الله به وانتفاؤه المستفاد
من كلمة لو

قوله والتنبيه على ان تأثيرات الاسباب مشروطة
بمشيئة الله تعالى وجه التنبيه ان الآية قد دلت على
ان ذهاب سمعهم وابصارهم كان على شرف
الحصول نظرا الى انعقاد سببه الذى هو الرعد
والبرق والصواعق الكائنة فى ظلمات لاكنه كنهها
اولا انتفاء شرطه الذى هو تعلق المشيئة به فعلم منه
ان مشيئة الله تعالى شرط فى تأثير كل سبب فى مسببه

قوله وان وجودها اى وجود المسببات مرتبط
باسبابها وجه التنبيه على هذا المعنى ان الآية
قد دلت على ان وجود هذا المسبب الذى هو ذهاب
سمعهم وابصارهم شانه ان يترتب على سببه ذلك
او لا اشتراط المشيئة فيه

قوله واقع بقدرته وهذا مستفاد من اسناد
ذهب الى الضمير الراجع الى الله تعالى لا الى اسباب
الذهاب المذكورة فى الاية المتقدمة لدلالته على
ان المؤثر فى وجود المسبب بعد انعقاد اسباب حصوله
هو الله تعالى لا الاسباب

قوله كالتصريح والتقرير له وانما قال كالتصريح
دون الصريح لانه عام المعنى شامل لجميع المقدورات
ويدخل فيه القدرة على اذهاب السمع والابصار
دخولا اوليا بل هو كاثبات الشئ بالبرهان وتنوير
الدعوى بالبينة لدلالته على ان القادر على الكل يلزمه
ان يكون قادرا على البعض

٩ حيث قال هناك لما خلقهم على صورة متوجهة الى العبادة مغلبة لها جعل خلقهم مغيا بها مبالغة فى ذلك انتهى قوله مغلبة لها كانه يشير الى انه وان ركب (قوله)
فيهم الشهوة والغضب الا ان العقل حاكم عليهما كذا فى الحاشية السعدية قوله جعل خلقهم مغيا بها يعنى على الاستعارة اما التشبيه المعدلة بالغاية المطلوبة او التشبيه المعد
بالمغيا ولايخفى امكان اعتبارها هنا كما قررناه فى اصل الحاشية واجتماع الحقيقة والمجاز مشترك الورود مع ان المصنف ممن جوزه

* قوله (وجبرا لكلفة العبادة بلذة المخاطبة) علة للاقبال عليهم بالخطاب لا الالتفات فان خطاباته تعالى كذلك
سواء كانت على سبيل الالتفات اولا فلا تكون هذه النكتة من النكت الخاصة بالمقام للالتفات بل هى نكتة للخطاب
المعتبر فى ضمن المجموع وحده والكلفة المشقة جمعها الكلف كغرفة وغرف والجبر التكميل والارداف بما يزيل
الامر الشاق ولاريب ان هذه الآية فيها امر وتكليف بالعبادة اجمالا بعد الامر بها تفصيلا فى موضع آخر
كالامر بالصلوة مثلا وفيها كلفة ومشقة بالنسبة الى نوع المكلف وان سهلت على بعضهم بكون نفوسهم
مرتاضة بامثالها متوقعة فى مقابلتها ما يستحقر لاجله مشاقها ويستلذ بسببه متاعبها الايرى الى حال
الواصلين يقيمون الليل كله بلا تعب بلذة الحضور مع انشراح الصدور وفاز الها الله تعالى وجبر تلك الكلفة بلذة المخاطبة
وهذا مراد المصنف ولايريد ان العبادة كلفة ومشقة بالقياس الى كل مكلف كيف لا وقد قال تعالى
* واستعينوا بالصبر والصلوة وانها لكبيرة الا على الخاشعين * وبما ذكرنا من ان هذه النكتة علة للخطاب
وحده دون الالتفات لتحقق تلك النكتة فى الخطاب بلا التفات ظهر ضعف ما قيل ٢ ولايخفى ان قوله
وجبرا لكلفة العبادة بلذة المخاطبة ايضا من النكت التى تعود الى السامع فيناسب ان يجمع مع الهز الى آخر
ما قاله * قوله (ويا حرف) فيه رد على من قال انه اسم فعل على مانقل بعضهم فحينئذ يظهر فائدة
الخبر بانها حرف (وضع لنداء البعيد) وهذا مختار الزمخشرى ورضى به المص والشيخ ابن الحاجب ذهب
الى كونه موضوعا لنداء مطلق المنادى والنزاع فى الوضع دون الاستعمال ولهذا قال (وقد ينادى به القريب)
فضلا عن المتوسط وهذا اولى مما قيل من ان المراد بالقريب ماعدا البعيد فيدخل فيه المتوسط اذ يمكن ان يقال
ان المراد بالبعيد ماعدا القريب فيه المتوسط والمعنى وقد ينادى به القريب مجازا اخراجا للكلام على مقتضى الحال
وان كان على خلاف مقتضى الظاهر كما اشار اليه بقوله (تنزيلا له منزلة البعيد) * قوله (اما لعظمته)
اى اما لعلو رتبة المنادى بفتح الدال وهو يلايم قوله (كقول الداعى يارب ويا الله وهو اقرب اليه من حبل
الوريد) اولعلو شان المنادى بكسر الدال مثل قوله تعالى * ياايها الناس * وقوله تعالى * ياايها الذين آمنوا *
كقول الداعى يارب فينزل البعد الرتبى منزلة البعد المكانى فيناديه بلفظ البعيد على انه استعارة تبعية فى لفظة يا
كما هو الظاهر او مكنية وتخييلية وهو اقرب من حبل الوريد والمنادى يعتقد ذلك الوريدان عرقان مكتنفان
لصفحتى العنق فى مقدمها متصلان بالوتين (اولغفلته وسوء فهمه) نحو ياايها الغافل اسمع ماينفعك وغفلة
المنادى بفتح الدال وسوء فهمه بمنزلة بعده فينزل سوء فهمه منزلة البعد المكانى فيستعمل فيه لفظة يا استعارة
كما مر * قوله (اوللاعتناء بالمدعو له) يعنى انه بلغ من علو الشان الى حيث ان المخاطب لايفى بما هو حقه من
السعى فيه وان بذل وسعه فكانه غافل عنه غير مقبل عليه فينزل غفلته الادعائى او الحقيقى منزلة البعد المكانى
كما عرفته قوله (وزيادة الحث عليه) حيث زاد الزيادة نوع قرينة على ماذكرنا وقوله تعالى * ياايها الناس *
ونحوه من هذا الباب ايضا ولاتزاحم فى النكات وسيأتى الاشارة اليه من المص وهذا اذا اقتضى الحال استعمال يا
على هذا المنوال والا فلا منع من استعمال النداء على الحقيقة كقول الداعى ياقريب غير بعيد ويامن هو اقرب
من حبل الوريد فان هذا وامثاله اخراج الكلام على مقتضى الظاهر وماسبق فاخراج الكلام على مقتضى الحال
فان القرب فى كلام المنادى باعتبار الحقيقة ونفس الامر والبعد باعتبار التشبيه والتنزيل لكن استعمال يا ايضا
مجاز فان تعبير المنادى بالقرب لاينافى اعتبار البعد التنزيلى كانه قيل يامن هو اقرب من كل شئ انا بعيد من
جنابك العظيم لحقارتى وكمال تدنسى اللئيم واذا حمل الكلام على مسلك ابن الحاجب من انها لمطلق النداء
او مشتركة بين القريب والبعيد والمتوسط فحينئذ النكتة فى اختيارها ان الخطاب مشتمل على من هم فى غاية القرب
باستكمال النفوس ومن هم من المتوسطين ومن هم من المتبعدين ولك ان تقول ان الكل قريب او بعيد بالاعتبارين
وعلى كل تقدير يكون استعماله فى ندائه تعالى مجازا ٣ سواء كان تعالى مناديا او منادى او يظهر الفرق بين
المسلكين فى صورة كون المنادى والمنادى عبدا نداء القريب بيا مجاز على مااختاره العلامة وحقيقة على مسلك
ابن الحاجب فتأمل واعط حق كل موضع حظه وان مسلك ابن الحاجب اسلم من التكلف واوفق للاستعمال
لاسيما اذا كان مراده الاشتراك المعنوى بين الاحوال الثلثة دون الاشتراك اللفظى فانه ربما يناقش بان الاشتراك
اللفظى خلاف الاصل دون المعنوى * قوله (وهو مع المنادى جملة مفيدة) فيه مسامحة لان ياحرف

٣ الا ان يقال القرب هنا عام للقرب المكانى
والقرب العلمى فحينئذ يظهر الفرق فى ندائه تعالى
ايضا لكن المتعارف القرب المكانى والبعد المكانى
فيكون استعمال كلمة النداء فى ندائه تعالى مجازا
كالاستفهام والترجى وغيرهما

قوله وحينئذ يتناول البارى تعالى لكنه مستثنى
فى الآية مما يتناوله لفظ الشئ بدلالة العقل فالمعنى
كل شئ سواه قدير كما يقال فلان امين على الناس
معناه امين على من سواه من الناس ولايدخل فيه نفسه
وان كان من جملتهم ٢ عصام

قوله وبمعنى مشئ اخرى اى تارة اخرى

قوله وما شاء الله وجوده فهو موجود فى الجملة
اما لكونه موجودا حالا او لكونه مقدر الوجود مآلا
مرادا وجوده فى وقته المقدر له او لوجود صورته
فى علم الله تعالى وفيه رائحة من اصل الاعتزال
لكونه قولا بان المعدوم شئ ولعل قصده رحمه الله
من ذلك التكلف ان الشئ عند الاشاعرة مختص
بالموجود وهو قد صرح به فلا يدخل فيه المستحيل
وعند المعتزلة يدخل فيه المعدوم الممكن اما المعدوم
الممتنع المستحيل وجوده فلا يدخل فيه فان قيل
اذا كان المعدوم لايسمى شيئا واذا وجد صار شيئا
لاتتعلق القدرة به اذ القدرة انما تتعلق بالشئ اول
وجوده فكيف يكون قادرا على كل شئ اجيب
بانه من باب من قتل قتيلا اى من تسمية الشئ باسم
مايؤل اليه كانه قال قادر على كل مايصير شيئا قال
صاحب الانتصاف فيه نظر فان القدرة تتعلق به
فى اول زمن وجوده وهو فى اول زمن وجوده
شئ بلا خلاف بين المسلمين اذ لو لم يكن شيئا فى اول
وجوده لم يكن شيئا فى ثانى الاحوال اقول الشئ
فى اول تعلق القدرة به ان كان موجودا يلزم تحصيل
الحاصل وايجاد الموجود وان كان معدوما لايكون
شيئا فلا بد فى التفصى عنه الى ما اجيب به اولا من
تسمية المشارف الى الشئ باسم ذلك الشئ

قوله وعليه قوله تعالى اى وعلى كون الشئ مطلقا
على المشئ قوله تعالى * ان الله على كل شئ قدير
اى على مايشاءه قدير والله خالق كل مايشاء
فيهما اى الشيئان الواقعان فى هاتين الآيتين على
عمومهما بلا مثنوية اى بلا استثناء بعض الاشياء
من حكم القدرة والخلق ومقصوده من بيان عموم
القدرة فى هاتين الآيتين من غير استثناء الرد على
المعتزلة فيما ذهبوا اليه من ان بعض الاشياء
كافعال العباد خارج عن هذا الحكم فانها عندهم
ليست بخلق الله تعالى بل بخلق العبد

قوله وهو يعم الواجب والممكن اقول فيه اطلاق
الجائز على الواجب فان معنى صحة الوجود جوازه
والصحة والجواز انما هما صفتان لوجود الممكن
لا الواجب

لايكون جزء جملة والمنادى مفعول لايكون ايضا جزئها وللاشارة الى ذلك **قال** (لانه نائب) اى لان حرف النداء وحدها نائب (مناب فعل) وهو ادعو انشائى لا اخبارى كما صرح به الرضى حيث **قال** تقديره بلفظ الماضى كدعوت وناديت اولى لانه الاغلب فى الانشاء اراد به الانشاء المنقول من الاخبار وانما كان اغلب لان الماضى يدل على التحقق والثبوت فيكون ادل على قضاء الوطر اذ الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه فى الوجود ومن هذا استعمل الشرع اللفظ الموضوع للاخبار عن الماضى لغة فى الانشاء لما ذكرنا من انه يدل على التحقق والثبوت الخ وانما قيد الجملة بكونها مفيدة لان المقصود بالنداء دعوة المنادى وهو انما يحصل بذكر المنادى ولما كان المنادى اصلا فى افادة هذه الفائدة ادخل لفظة مع على المنادى فان مجرد ادعو لايفيد هذا المقصود فلا اشكال بان الفعل مع فاعله جملة مفيدة والمفعول فضلة لما عرفت ان المراد افادة فائدة مخصوصة لامطلق الافادة وانما قال مناب فعل ولم يذكر الفاعل لان الفعل كثيرا ما يطلق على مجموع الفعل والفاعل الضمير اذا كان لشدة امتزاجه كانهما امر واحد لاسيما اذا كان الضمير مستترا فيه ولايقال انه اختار مذهب المبرد وهو ان يا نائب مناب فعل والفاعل مقدر لانه مذهب ضعيف وكونها سادا مسد الفعل والفاعل قول سيبويه ومختار المحققين ولما كان قائما مقام الجملة كنعم وبلى فلا وجه للاشكال بان الجملة والكلام لايتأتى من اسم وحرف بل يتأتى من اسمين او اسم وفعل * **قوله** (واى جعل وصلة الى نداء المعرف باللام) اى لفظة اى وآية الواقعان فى النداء اصلهما اسم نكرة موضوعة لبعض من كل او لفرد من كلى ثم تعرفت بالنداء وتوصل بهما لنداء ما فيه حرف التعريف لان يا لاتدخل عليها فى غير يا الله الا شذوذا كما اشار اليه بقوله (فان ادخال يا عليه متعذر) اى ممتنع امتناعا عرفيا لاعقليا (لتعذر الجمع بين حرفى التعريف) * **قوله** (فانهما كمثلين) انما **قال** كمثلين لان يا ليس بموضوع للتعريف حقيقة ولذا لم يتعرف المنادى اذا لم يقصد به التعيين كقول الاعمى يا رجلا خذ بيدى فح يرد عليه انه لم لايجوز ان يكون يا لمجرد النداء ولايقصد به التعيين فلا يلزم الجمع بين حرفى التعريف فى نداء المعرف وانما يلزم ذلك ان كان يا للتعريف دائما وليس كذلك فلا يلزم اجتماع المثلين وقد عرفت ان كونه للتعريف بناء على القصد فيمكن ان لا يقصد به التعريف لكون المنادى معرفا باللام فيتمحض للنداء وبعد اعترافهم بان يا قد يقصد به مجرد النداء كما فى يا رجلا خذ بيدى فليس التعريف لازما غير منفك عنه كيف يقولون وهذا لايقدح فى كون يا آلة التعريف واستكراه الجمع بين آلتيه لانه آلة التعريف قطعا وهذا يجب جزما ونظيره ان ضمير الفصل قد يفيد قصر المسند على المسند اليه نحو زيد افضل من عمرو وقد يكون لمجرد التأكيد اذا كان التخصيص حاصلا بدونه بان يكون فى الكلام ما يفيد القصر كما فى المطول فليكن الامر هنا كذلك فالاولى ان يقال فان ادخال يا عليه متعذر لئلا يلزم اجتماع حرفى التعريف فى الصورة وهو مستكره ايضا ولعل هذا مراد النحاة بقولهم انهم استكرهوا اجتماع آلتى التعريف فحاولوا ان يفصلوا بينهما باسم مبهم يحتاج الى ما يزيل ابهامه وحينئذ يندفع ما اورده الرضى بقوله وفيه نظر لان اجتماع حرفين فى احدهما من الفائدة ما فى الآخر وزيادة لايستنكر كما فى لقد والا ان على ما يجئ فى موضعيهما ولايحتاج الى الجواب بان يا انما تفيد تعيين الشخص وتعريفه واللام انما تفيد مجرد تعريفه ايضا لاتعريفه وزيادة كما فى لقد والا ان فيكون قياسا مع الفارق وقيل انما لم يكونا مثلين لانهما عبارتان عن الموجودين المتحدين فى الحقيقة كما تقرر فى موضعه لكنهما شبيهان لهما فى ان احدهما يسد مسد الآخر ويغنى عنه انتهى قوله يسد مسد الآخر ضعيف فانه يقال يا زيد ولايقال الزيد بلا تأويل وايضا يقال يا رجلا ولايقال الرجلا بل الرجل وما ذكره ايضا لايكون وجه الشبه بينهما لعدم الاختصاص اذ سد احد الامرين مسد الآخر لايكون له مزيد اختصاص للمثلين فالوجه ماقدمناه اذا لتماثل يجرى فى الامور الموجودة فى نفس الامر وان لم تكن موجودة فى الخارج واستوضح بالحرفين المتماثلين قيل ان تعريفه بالقصد والاقبال عليه كما ذهب اليه ابن مالك وذهب ابن الحاجب الى انه بال مقدرة فاصل يا رجل يا ايها الرجل قوله (واعطى حكم المنادى) اى اعطى اى فالضمير المستتر فيه راجع الى اى على انه نائب الفاعل والمراد بالحكم هنا الاثر المرتب عليه اى البناء على الضم وايلاؤه حرف البناء * **قوله** (واجرى عليه المقصود بالنداء وصفا موضحا له) والصفة التى ترفع الاحتمال تسمى موضحة لان ايا اسم مبهم احتيج بعده الى تعريف وتوضيح فاتى الاسم المعرف لتوضيحه ليطابق

(الموصوف)

قوله لزمهم التخصيص بالممكن فى الموضعين بدليل العقل **قال** الفاضل اكمل الدين وهذا انما يصح اذا جاز ان يكون العقل مخصصا واكثر اهل الاصول على منعه ثم **قال** واقول الاصوليون يستنبطون الاحكام الشرعية من النصوص وهى الاصل فى الاصول والعقل تابع فان القياس مع النص متروك فلهم ان لا يجوزوا تخصيص فى النص به واما فى الاعتقادات فالامر ليس كذلك فان النص اذا لم يوافق العقل فيها صرنا الى تأويل النص فجاز ان يكون العقل مخصصا فيكون تأويلا اقول لاحاجة فى التعريف الاول الى التخصيص من جهة العقل لوجود المخصص من جهة اللفظ على ما قلنا آنفا نعم يحتاج التعريف الثانى فى التخصيص الى دلالة العقل **قال** صاحب الكشاف فان قلت كيف قيل على كل شئ قدير وفى الاشياء مالا تعلق به للقادر كالمستحيل وفعل قادر آخر قلت مشروط فى حد القادر ان لا يكون الفعل مستحيلا فالمستحيل مستثنى فى نفسه عند ذكر القادر على الاشياء كلها فكانه قيل على كل شئ مستقيم قدير واما الفعل بين قادرين فمختلف فيه **قال** الفاضل اكمل الدين قوله والشئ ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ما اما ان تكون موصولة او موصوفة او مصدرية والاول والثانى يستلزم اخذ الشئ فى تعريف نفسه لان معناه الشئ هو الشئ الذى صح ان يكون كذا والشئ شئ يكون كذا والثالث لايتناول المعلومات ومع ذلك يصح ان يعلم كاف. والعلم ان كان بالمعنى الاخص يخرج منه المتخيلات والمتوهمات والمظنونات وان كان بالمعنى الاعم كان فى التعريف مجاز غير مشهور سلمناه ولكن قوله ما يصح ان يعلم اخفى من الشئ لامحالة سلمناه ولكن يخرج عنه المعلومات من حيث كونها معلومة لتعلق العلم بها بالفعل لا لصحة ان يعلم ولا يصلح ان يكون تعريفا لفظيا لانه انما يكون بلفظ اجلى ولاخفاء فى خفاء ذلك وقوله ويخبر عنه ان اراد به ما هو المقصود فى مثله وهو ان يكون محكوما عليه لم يتناول غير الاسماء وان اراد غيره كان ملتبسا وفى الكشاف والشئ اعم العام يجرى على الجسم والعرض والقديم وعلى المعدوم والمحال قال الرازى قيل هذا لايستقيم اجماعا اما عندنا فلان مذهبنا ان المعدوم ليس بشئ واما عندهم فلانهم وان ذهبوا الى ان المعدوم شئ لكنه المعدوم الممكن لا المحال قالوا وهذا فاسد لانه فسر الشئ بما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيتناول المحال بلاخلاف واما الخلاف ففى معنى آخر وهو المتقرر فى الخارج ومعناه ان الشئ اذا كان الثابت فى الاعيان المتميز فيها هل ينطلق على الممكن منه واما صاحب الكشاف فانه عرف الشئ بما يصح ان يعلم ويخبر عنه ٢٢

الموصوف لانها وان كانت اسما نكرة كانت معرفة بالنداء لان يقصد به التعيين وانما كانت مبهمة مع انها معرفة كالموصول واسم الاشارة لانه يراد بها فرد من المتعدد وهو مبهم ازيل ابهامه بالوصف كاسم الاشارة بقى الكلام فى كونها موصوفة بالجمع واسمه فى مثل قوله تعالى • ياايها الناس • الآيه مع ان المراد بها فرد من المتعدد كما مر وهنا اريد المتعدد جميعا وهذا يخالف قولهم ان ايا يراد بها واحد لاعلى التعيين * **قوله** (والتزم رفعه) قال صاحب الامتحان ان الرفع فى العلما قل فى مثل يا زيد العالم قل ليس باعراب ولابناء كالجر الجوارى انتهى وبهذا البيان اندفع ٢ الاشكال بان الرفع فى صفة المنادى ليس له موجب لان اعراب موصوفه النصب محلا حتى نقل عن الدمامينى ان هذا الاشكال لاجواب له والحاصل ان الرفع هنا حركة اتباع ومناسبة لضمة المنادى ككسرة غلامى فتسميته رفعا مجاز فحينئذ اعراب هذا الوصف تقديرى كما صرح به الدمامينى فى قراءة الحمدلله بكسر الدال حيث قال فيكون اعرابه تقديريا انتهى فيكون اعراب هذا الوصف تقديريا فى المنادى المعرف وغيره مثل يا زيد العالم قل وفيه رد على المازنى حيث اجاز نصبه فان الزجاج قال ولم يتقدمه ولاتابعه عليه احد لمخالفته لما سمع من العرب * **قوله** (اشعارا بانه المقصود) وجه الاشعار ان للرفع مشابهة قوية للضم فجعل لفظه موافقا للفظ المنادى فكانه دخل عليه حرف النداء بخلاف سائر التوابع للمنادى المفرد المعرفة فانه يجوز فيه الرفع والنصب فهذا بمنزلة المستثنى من سائر التوابع * **قوله** (واقحمت بينهما هاء التنبيه تأكيدا وتعويضا) فان النداء ايضا تنبيه الاقحام ادخال شئ فى شئ بشدة وعنف فاستعماله له فى مثل هنا لايظهر وجهه وجه التعويض ان ايا لما كانت لازمة الاضافة عوض عنها هاء التنبيه ولايضره عدم استعمالها مضافة هنا قوله (عما يستحقه من المضاف اليه) اشارة اليه وايضا لما تعذر اضافة اى الى المفرد المعرفة ادخل هاء التنبيه ٣ بينهما حذرا عن صورة الاضافة فكما يجب الاحتراز عن الاضافة يجب ايضا عن صورة الاضافة وادخلت فى غير المفرد المعرفة اطرادا للباب * **قوله** (وانما كثر النداء على هذه الطريقة فى القرءان لاستقلاله باوجه من التأكيد) احتراز عن نداء العلم مثل يانوح ويا ابراهيم وغير ذلك المراد بالطريقة المنادى الموصوف بذى اللام والمراد باوجه من التأكيد تكرار الذكر اذ المراد باى هو ما يراد بالصفة والايضاح اى بالصفة بعد الابهام باى لانها تدل على مبهم والتعيين اما بالاضافة او بالصفة واختيار صيغة البعد وجه كونه تأكيدا ما اشار اليه بقوله وكل ما نادى الله تعالى الخ وايراد حرف التنبيه فانه يؤكد معنى النداء كما سلف * **قوله** (وكل ما نادى الله له عباده) ولم يقل اكثر ما نادى الله لصحة عمومه هنا دون النداء * **قوله** (من حيث انها امور عظام من حقها ان يتفطنوا لها) لكون اكثرها بل كلها واوما الا التكاليف الآية عن تحملها السموات والارض والجبال (ويقبلوا بقلوبهم عليها) حتى يتهيؤا لادائها واومع التعب اولا والشوق والذوق ثانيا * **قوله** (واكثرهم عنها غافلون) اى من شانهم ان يغفلوا عنها لا الغفلة بالفعل اذ وقت النداء وقت التكليف فيما فيه تكليف فلا معنى للغفلة عنها بالفعل وقيد الاكثر احتراز عن المستعدين لقبولها والاتيان بموجبها الذوقهم لذة المناجات واشرب فى قلوبهم حب الطاعات عدل عن قول الزمخشرى وهم عنها غافلون لما ذكرنا ولعل مراده وهم اى العباد برمتهم غافلون عنها لعدم نزولها من قبل هذا النداء فمعنى الغفلة حينئذ عدم المعرفة وهذا حاصل لجميعهم وان اريد بها عدم الاجابة باسرع الاجابة فلابد من قيد الاكثر ولكل وجهة (حقيق بان ينادى له بالآكد الابلغ) * **قوله** (والجموع واسماء الجموع المحلات باللام) وغرضه بيان عموم الناس وهو اسم جمع اذ لم يثبت فعال فى ابنية الجمع كما سلف وتعرض للجمع تطفلا او اشار الى مذهب الاخفش من ان جميع اسماء الجموع التى لها آحاد من تركيبها كركب جمع بخلاف نحو ابل وغنم فانه ليس بجمع بالاتفاق اذ لا واحد له من لفظه والفرق بين الجمع واسم الجمع مع ان المراد بهما مافوق الاثنين ان اسم الجمع اشترط فيه ان يكون على صيغة تغلب فى المفردات سواء كان له واحد اولا كما هو المختار عند سيبويه بخلاف الجمع والمحلات بضم الميم وتشديد اللام بمعنى الداخلة عليها اللام ولافادته التعريف واتصاله باول الكلمة جعلت حلية وزينة بطريق الاستعارة واعتبر مدخولها محلاة ومزينة (للعموم) اى لافادة العموم بالوضع النوعى كما تقرر فى الاصول قوله (من حيث لا عهد)

٢ هذا الاشكال انما يرد على غير الاخفش القائل بانها موصولة حذف صدر صلتها فليس نعتا عنده بل خبر مبتدأ مقدر كذا قيل فحينئذ لا يجوز نصبه عنده تقديرا ومحلا منه

٣ وفى بعض شروح الكافيه ثم من حق اى ان يكون مضافا على اللزوم فكان من حقه ان يقال يا اى الرجل بالاضافة لكن اضافته الى المفرد المعرفة ممتنعة لو طالعت المفصل عثرت على ذلك فعدل عن الاضافة الى الوصف لان كلا منهما للبيان والتوضيح ثم ادخل الهاء جبرا لما ذهب عنه من صورة الاضافة وينكشف منه وجه آخر لادخال هاء التنبيه منه

٢٢ وذلك يتناول المستحيل ايضا فينبغى ان لا ينازع فى ذلك اصدقه عليه ولا محذور فيه من جهة الشرع ولا من جهة العقل وقوله واما الفعل بين قادرين فمختلف فيه هو جواب قوله وفعل قادر آخر وبيان الاختلاف ان الاشاعرة ذهبت الى ان الفعل الصادر عن العبد باختياره ليس له فيه تأثير اصلا وانما هو كحركة المرتعش وهو الجبر الصرف والمعتزلة الى ان العبد خالقه وليس الى الله منه غير التمكين والاقدار وذهب علماؤنا وهو المختار الى ان لفعل العبد الاختيارى جهتين الاختراع والاكتساب والاول لله تعالى والثانى من العبد ومبنى المسئلة ان المقدور الواحد لايمكن ان يدخل تحت قدرة القادرين فقالت الاشاعرة لاقدرة للعبد على الاختراع لان القدرة عليه تقتضى العلم بكيفيته قبل وقوعه وليس للعبد ذلك فيثبت عليه قدرة البارئ تعالى ضرورة وقالت المعتزلة قدرة العبد على افعاله ثابتة ضرورة الامر بها والنهى عنها فان ذلك للعاجز محال فانتفت عنها قدرة البارى تعالى ضرورة ولنا ان القول بخلق العباد افعالهم شرك وهو منتف ودخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين احدهما قدرة الاختراع والاخرى قدرة الاكتساب جائز وتمام ذلك فى علم الكلام

قوله لان القادر يوقع الفعل على مقدار قوته يعنى باخذ اشتقاق القدرة هو القدر بمعنى المقدار قال الراغب القدرة اذا وصف بها الانسان فاسم لهيئة بها يتمكن من فعل شئ ما واذا وصف الله تعالى بها فنفى للعجز عنه ومحال ان يوصف غير الله بالقدرة المطلقة يعنى ان اطلق عليه بل حقه ان يقال قادر على كذا ومتى قيل هو قادر فعلى سبيل التقييد ولهذا لا احد غير الله سبحانه وتعالى يوصف بالقدرة من كل وجه والقدير هو الفاعل لما يشاء على قدر ما تقتضيه الحكمة لا زائدا عليه ولا ناقصا عنه ولهذا لا يوصف به الا الله تعالى قال الله تعالى • ان الله على كل شئ قدير • والمقتدر يقارب به نحو ٢٢

اشارة الى ان الاصل فى الجمع المحلى العهد الخارجى لايعدل عنه لانه حقيقة التعيين واكمل التميز لكن اذا لم توجد القرينة على العهد فالراجح الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بلا اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا اذ الاحكام الشرعية انما هى على الافراد والعهد الذهنى موقوف على وجود قرينة البعضية المبهمة فالاستغراق هو المفهوم عند الاطلاق وعدم القرينة على العهد دون الجنس وتعيين الحقيقة ومعنى من حيث لاعهد من حيث انه لاقرينة على العهد الخارجى اوالذهنى على ان لفظ حيث تعليل اوتقييد هذا على اصطلاح الاصوليين واختاره المصنف هنا فان المراد ههنا الحكم والحكم على الافراد لاعلى الماهية واما عند ارباب البلاغة فالاصل الراجح عند الاطلاق الجنس كما اختاره الزمخشرى فى الحمدلله ورجحه المصنف هناك * قوله (ويدل عليه) دلالة انية (صحة الاستثناء) من الجموع واسماؤها المحلات باللام فان الاستثناء لايكون الا من العام فيتوقف صحة الاستثناء (منها) على العموم بحسب نفس الامر وصحة الاستثناء تفيد العلم بانها عامة فلادور واما الاشكال بان الاستثناء قد يكون من الخاص نحو على عشرة الاثلثة وكضربت زيدا الارأسه وغير ذلك فد فوع بانه عام تأويلا بتقدير جمع معرف بالاضافة كاجزاء عشرة واعضاء زيد ونحوه (والتأكيد بمايفيد العموم كقوله تعالى • فسجد الملائكة كلهم اجمعون •) وجه دلالة التوكيد على العموم هوانه لولم يكن تأكيدا لكان ذلك العام تأسيسا واجماع النحاة على تأكيديته (واستدلال الصحابة بعمومها شايعا وذايعا) هذا اثبات المدعى بالاجماع وفى التوضيح ولتمسكهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش لماوقع الاختلاف بعد رسول الله عليه السلام فى الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضى الله تعالى عنه بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد انتهى فكان اجماعا على ذلك * قوله (فالناس) تفريع لماقرره من اسم الجمع المعرف باللام للعموم حيث لاعهد والمعنى فالناس فى قوله تعالى • ياايها الناس • لكونه اسم جمع محلى باللام ولاقرينة على العهد مطلقا (يعم الموجودين وقت النزول لفظا) تميز عن النسبة فى قوله يعمه اى يعم لفظه جميع الموجودين وجميعهم يكونون مأمورين بالعبادة ولاكلام فى العموم وانما الكلام فى عموم الغائبين عن مهبط الوحى فالظاهر انه تغليب فى الخطاب * قوله (ومن سيوجد) اى يعم الناس من سيوجد ايضا لكن لا لفظا بل (لماتواتر من دينه عليه الصلوة والسلام ان مقتضى خطابه واحكامه شامل للقبيلين ثابت الى قيام الساعة) اى عموم الناس للمعدومين الذين سيوجدون ليس لفظا بل لدليل وهو ماتواتر الخ ولم يرد المصنف ان شمول الخطاب للمعدومين بعبارة النص وهو ظاهر حيث جعله مقابلا لقوله لفظا ولابطريق دلالة النص لقوله لماتواتر الخ فلاوجه الاعتراض بانه مخالف لماتقرر فى اصولنا واصول الشافعية من ان ماوضع لخطاب المشافهة نحو ياايها الناس ليس خطابا لمن بعدهم وانمايثبت حكمه بدليل آخر من اجماع اونص اوقياس واما بمجرد الصيغة فلا فالقول بعموم الخطاب للمعدومين عبارة اودلالة ليس مذهبنا ومذهب الشافعى وان ماتواتر من دينه عليه السلام من شمول مقتضى خطابه واحكامه لهم لايدل على ذلك اعلم ان الايجاب قديم وهو حكمه تعالى فى الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذا كذا فى التوضيح فخطاب المعدوم واقع وتكليفه مقرر عند الاشاعرة لابمعنى ان التكليف والطلب وقت الايجاب بل بمعنى انه طلب وقت وجود المأمور فلاريب فى كونه ممكنا الايرى ان خطاب التكوين بالكلام الازلى القائم بذاته تعالى تعلقه بالمعدوم قداختاره بعض ائمة الاصول منهم الامام فخر الاسلام فالمانع من جوازه فى الخطاب التكليفى ثم الاوامر اللفظية الدالة على وجوب الاداء فالظاهر انها تعم الموجودين والمعدومين اماحقيقة كماذهب اليه البعض حيث قال والظاهر انه حقيقة والايكون جميع مافى القرءان من الخطاب مجازا ولايخفى بعده عن ساحة التنزيل انتهى اومجاز كماهوالحق اذ لفظ الخطاب موضوع لمعين فضلا لموجود كماصرحوا به فى عامة كتبهم فاستعماله فى الغير المعين مجاز فاظنك فى استعماله فى المعدوم الصرف ولابعد فى اعتباره فى ساحة التنزيل لمحافظة قواعد العربية التى نزل القرءان عليها الايرى ان الاستفهام وغيره ممايستحيل فى شانه تعالى محمول على المجاز فى عامة المواضع اذ لم يحك عن غيره تعالى للمحافظة المذكورة والقول بانه ليس خطابا لمن بعدهم وانمايثبت حكمه بدليل آخر من اجماع اونص اوقياس لايخلو عن كدر امااولا فلانه يلزم منه ان لايكفر جاحد الوجوب مثلا على المعدومين لعدم القاطع امافى القياس فظاهر وامافى الاجماع فشرطية كونه قطعيا فى كل موضع

(اثباته)

٢؛ •عند مليك مقتدر• لكن قديوصف به البشر فاذا استعمل فى الله سبحانه فمعناه معنى القدير وفى البشر بمعنى المتكلف والمكتسب للقدرة

قوله وفيه دليل على ان الحادث الخ وجه كونه دليلا على هذا المعنى ان الشئ عندنا هو الموجود فمعنى الآية على كل موجود قدير والموجود الذى تعلق به قدرة الله تعالى هو الموجود الممكن والحادث ولولم يحتج الموجود حال وجوده الى القدرة اى الى تأثير قدرة الله فيه فى البقاء لكان مستغنيا حال البقاء عن المؤثر القادر وليس كذلك لان الآية دلت على عدم استغنائه عن المؤثر القادر لان معنى كل شئ قدير مؤثر فى امتداد وجود كل موجود آنا بعد آن وساعة بعد ساعة فى جميع زمان وجوده وهذا معنى قولهم الممكن محتاج الى المؤثر حال البقاء

قوله والظاهر ان التمثيلين وهما كمثل الذى استوقد نارا اوكصيب من السماء • وانما قال والظاهر لامكان ان يكونا من قبيل تشبيهات اشياء فرادى باخرى مثلها وجه ظهور كونهما من التشبيهات المركبة انه هو الانسب لبلاغة القرءان على ماقال صاحب الكشاف والصحيح الذى عليه علماء البيان لايتخطونه ان التمثيلين جميعا من جملة التمثيلات المركبة دون المفرقة لايتكلف لواحد واحد شئ يقدر شبهه به وهو القول الفحل والمذهب الجزل بيانه ان العرب تأخذ اشياء فرادى معزولا بعضها من بعض لم يأخذ هذا بحجزة بعض كما فى قول امرئ القيس

* كأن قلوب الطير رطبا ويابسا *

* لدى وكرها العناب والحشف البالى *

وجاء فى القرءآن كما فى قوله تعالى • ومايستوى الاعمى والبصير والذين آمنوا وعملوا الصالحات ولا المسئ • وتشبيه كيفية حاصلة من مجموع اشياء قدتضامت وتلاصقت حتى عادت شيئا واحدا باخرى مثلها كقوله تعالى • مثل الذين حملوا التورية • الآية لغرض تشبيه حال اليهود فى جهلهم بمامعهم من التورية وآياتها الباهرة بحال الحمار فى جهله بمايحمل من اسفار الحكمة وتساوى الحالتين عنده من حمل اسفار الحكمة وحمل ماسواها من الاوقار لايشعر ذلك الا بمايزيد فيه من الكد والتعب وكذلك لماوصف وقوع المنافقين فى ضلالتهم وماخبطوا فيه من الحيرة والدهشة شبهت حيرتهم وشدة الامر عليهم بمايكابد من طفئت ناره بعد ايقادها فى ظلمة الليل وكذلك من اخذته السماء فى الظلمة المظلمة مع رعد وبرق وخوف من الصواعق تم كلامه قال واما جزالة هذا الوجه فانك تتصور فى المركب الهيئة الحاصلة من تفاوت تلك الصور وكيفياتها المتضامة فيحصل فى النفس ما لا يحصل من المفردات كما اذ تصور من مجموع الآية مكابدة من ادركه ١١

اثباته مشكل وكذا المراد بالنص ولامحيص عن هذا الريب الابالقول بالعموم اماعبارة اوبدلالة النص واما ثانيا فلانه يوهم ان الرسول عليه السلام لم يكن مرسلا اليهم وان امكن دفعه بان التبليغ لايتعين ان يكون مشافهة فيكفى ان يحصل للبعض شفاها ولمن بعدهم بادلة تدل على ان حكمهم حكمهم لكنه تكلف ويؤيد ماذكرنا قول المحقق التفتازانى القول بعموم الشفاهى وان نسب الى الحنابلة ليس ببعيد ونقل عن الشارح العلامة الشيرازى انه المشهور حتى قالوا ان الحق ان العموم علم بالضرورة من الدين المحمدى وهو الاقرب وقول العضد ان انكار عدم قول ياايها الناس للمعدومين مكابرة حق لوكان الخطاب للمعدومين خاصة اما اذا كان للموجودين والمعدومين على طريق التغليب فلا ومثله فصيح شايع وكل مااستدل به على خلافه ضعيف انتهى ويرد على العضدية انه لوتم ماذكره لكان انكار عدم قول ياايها الناس للغائبين من الموجودين مكابرة ولم يقل به احد بل اتفقوا على عموم ياايها الناس للغائبين تغليبا اذ المانع من عمومه للمعدومين على التغليب واوقيل انهم لم يصلحوا ان يطلبوا بطلب اشياء منهم لعدم فهم الخطاب اجبنا بمامر توضيحه من ان الطلب وقت وجوده لاوقت التكليف وقدصرح فى المواقف كون المعدوم مأمورا بالكلام الازلى فبين كلاميه منافاة ظاهرة والحق مافى المواقف وان ناقش فيه قدس سره فى شرح المواقف وقد اجبنا عنها بعونه تعالى فى بعض تعليقاتنا فعلم مماذكرنا ان الخطاب للمعدوم الصرف جائز بل واقع بلاتغليب فضلا بالتغليب قوله ولماتواتر بكسر اللام وتخفيف الميم الموصولة اوالموصوفة قوله ان مقتضى خطابه بيان لما بتقدير الجار قوله من دينه متعلقا بتواتر والظاهر انه بمعنى فى * **قوله** (الاماخصه الدليل) كالصبى والمجنون فانهما لم يصلحا لمثل هذا الخطاب الآمر بالعبادة واما صلاحية المعدوم للخطاب لاعتبار البلوغ والعقل كما اشار اليه صاحب التوضيح فاقول بان الصبى والمجنون لمالم يصلحا لمثل هذا الخطاب فالمعدوم اولى ضعيف * **قوله** (ومارووى عن علقمة والحسن) مبتدأ خبره جملة ان صح رفعه والواو استيناف اشارة الى سؤال يرد على قوله فالناس يعم الخ اوالى سؤال يرد على الاستثناء كما قيل (ان كل شئ) اى ان كل حكم وخطاب بقرينة ان الكلام فى الاحكام فيخصص الشئ العام بالخطاب والاحكام (نزل فيه ياايها الناس فمكى وياايها الذين آمنوا فمدنى ٢) قوله (ان صح رفعه) اى لانم رفعه الى النبى عليه السلام فلايقوم قول التابعى حجة علينا ولوسلم رفعه الى النبى عليه السلام غايته انهما لم يسندا اليه عليه السلام اما حسن الظن بهما اولان ذلك المروى ممايعلم بالوحى ولايتعلق بالرأى فلظهور الرفع اليه عليه السلام لم يتعرضا له (فلايوجب تخصيصه بالكفار) بل يعمهم والمؤمنين فان اهل مكة ليسوا كلهم كافرين حينئذ فلا ينافى هذه الرواية قولنا فالناس يعم الخ اوالاستثناء (ولاامرهم) عطف على تخصيصه اى ولايوجب ايضا امر الكفار (بالعبادة) حال كفرهم اذعنوان الكفار يدل على ذلك حتى يقال انه باطل بالاتفاق لانه لاقضاء عليهم بعد الايمان وانما يؤاخذون بترك اعتقاد فرضيته ووجوبه وانما الخلاف فى انهم هل يعذبون بترك الفروع كما يعذبون بترك الاصول ام لافذهب مشايخنا العراقيون ٣ والائمة الشافعية الى ان اداء العبادات واجب عليهم بشرط تقديم الايمان ويعاقبون بتركها وعند اكثر مشايخنا لايجب عليهم اداء الفروع والتفصيل فى علم الاصول وفى قوله فلايوجب تخصيصه الخ رد على الكشاف حيث قال مفرعا على مانقله عن علقمة والحسن فقوله ياايها الناس اعبدوا خطاب لمشركى مكة انتهى فاستدل بهذا المروى على اختصاص هذه الآية بالكفار فدفعه المصنف بماذكره قيل والمراد بالرفع فى قوله ان صح رفعه اتصال سنده بمن ذكره لان الناقل لايلزمه غير تصحيح نقله فالرفع بمعناه اللغوى اوتجوز انتهى والمعنى الاصطلاحى هو المراد هنا لمابينا من ان ذلك المروى ممايعلم بالوحى الخ نقل عن القرطبى ماحاصله ان المكى ماوقع خطابه لاهل مكة وان كان نفسه نازلا بالمدينة والمدنى بالعكس وهذا احسن ماقيل هنا وقيل هذا الكلام اكثرى لاكلى وهو تكلف فيندفع الاشكال بان هذه السورة مدنية وفيها ياايها الناس وسورة الحج مكية وفيها ياايها الذين ومن السور مافيه ياايها الناس وياايها الذين آمنوا وادعاء تكرير النزول تعسف ولعل لهذا الاضطراب من ذوى الالباب لم يرض المصنف بهذه الرواية اولا ثم اشار الى انه ان صح ذلك فمحمول على تأويل مثل ماقرره القرطبى لا ان المراد بالمكى ماهو المشهور فى اصطلاحهم وكذا المدنى فلاتغفل ٤ * **قوله** (فان المأمور به هو المشترك بين بدأ العبادة والزيادة فيها) على العبادة

٢ قيل اخرج الحاكم فى مستدركه والبيهقى فى دلائله والبزار فى مسنده من طريق الاعمش عن ابراهيم عن علقمة عن عبدالله قال ماكان ياايها الذين امنوا انزل بالمدينة وماكان ياايها الناس انزل بمكة اخرجه ابوعبيد فى الفضائل عن علقمة مرسلا كذا فى الاتقان منه

٣ ومن هذا البيان يعلم مافى بيان مولانا خسرو من القصور منه

٤ احدها ان مانزل قبل الهجرة فمكية مانزل بعدها فمدنية وثانيها ان مانزل بمكة فمكية ومانزل بمدينة فمدنية وحينئذ يثبت الواسطة بينهما وثالثها ماهو خطاب لاهل مكة فمكية وما هو خطاب لاهل مدينة فمدنى كذا قيل وعدم تمشى الاولين ظاهر الثالث فلان الحكم ايضا ليس بمختص الا انه يحمل على انه جل المقصود به اهل مكة فى الاول واهل المدينة فى الثانى ط منه

ط قيل ان للمكى والمدنى ثلثة معان ولا يتمشى واحد منها هنا انتهى وجوابه ماذكر فى اصل الحاشية وقال هشام بن عروة عن ابيه كل سورة فيها قصص الانبياء عليهم السلام والامم الخالية والعذاب فهى مكية وكل سورة فيها فريضة اوحد مدنية انتهى والظاهر انه مأول والافعدم اطراده ظاهر منه

١١ الوبل الهطل مع تكاثف ظلمة الليل وهيئة انتساج السحاب انتتابع القطر وصوت الرعد الهائل والبرق الخاطف والصاعقة المحرقة ولهم من خوف هذه الشدايد حركات من يحذر الموت حصل لك منه امر عجيب وخطب هائل بخلاف ما اذا تكلفت لواحد واحد مشبها به واقول ماذكره الطيبى رحمه الله هو وجه ظهور كونه من التمثيلات المركبة من حيث المعنى واما وجه ظهوره من حيث اللفظ هو ان كونه من التمثيلات المركبة يلائمه لفظ المثل المستعار هنا للحال العجيبة الشان وقد عرفت مافى التشبيه المركب من احضار فى النفس امرا عجيبا وخطبا هائلا وكذا ارتباط الامور المشبه بها بعضها ببعض بالروابط اللفظية المعطية للامور الكثيرة صورة واحدة فى النفس وهيئة واحدة مستغربة فى العقل كلفظ الفاء فى فلما اضاءت وكلمة لما المستعملة للشرط المفيدة للزوم اذهاب الله النور للاضاءة وتعلق لفظ اضاءت بمفعوله الذى هو ماحوله

قوله والفرق منهما اى على تقدير حملهما على التشبيه المركب وتمثيل الحال بالحال فوجه التشبيه بين الطرفين فى كل واحد من التمثيلين حينئذ هو الوقوع فى الحيرة والدهشة فانه وصف مشترك بين الحالين فى كل واحد من التمثيلين

عبادة ايضا فا وجه المقابلة ولعل وجهه ان مفهوم الزيادة داخل فى المعنى المستعمل فيه مثلا صلوة اليوم عبادة مع ملاحظة كونها زائدة على صلوة الامس والافهى صلاة على حالها وكذا الصوم اللاحق والزكوة اللاحقة فانهما مفهوم الزيادة داخل فيهما فح يكون استعمال العبادة فيها مجازا فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو جائز عند المص وان لم يعتبر مفهوم الزيادة داخلا فيها فهى حقيقة لما بينا من انها عبادة على حيالها وهذا الاعتبار هو المناسب للائمة الحنفية ٢ ولعل اعتبار المص الزيادة ليحسن التقابل بينه وبين قوله بدأ العبادة اى لانشاء العبادة غير مسبوقة بعبادة اخرى كما فى الكفار واما فى المؤمنين فالمطلوب الثبات والزيادة على عبادة تعبدبها قبل هذه العبادة مع انها عبادة اخرى حسب تكرر اسبابها وقدتقدم فى سورة الفاتحة فى قوله • اهدنا • مزيد تفصيل لهذا المرام بعون الله الملك العلام فاذا تقرر ذلك ظهر ان السؤال بان توجيه الخطاب الى المؤمنين العابدين غير صحيح لما فيه من تحصيل الحاصل سخيف جدا واغرب منه ماقيل فى جوابه من انه المطلوب من المؤمنين ليس ايقاع اصل العبادة فى المستقبل بل ازديادها وثباتها اذقدعرفت ان العبادات تتكرر بتكرر اسبابها فالمطلوب ايقاع العبادات فى كل حين تكرر الاسباب غايتها انها زائدة على العبادات المتقدمة وقيل وليس شئ من مفهوم الابتداء والزيادة والمواظبة داخلا فى مفهوم اعبدوا بل خارج يفهم من القرائن فلاجمع بين الحقيقة والمجاز بل اللفظ مستعمل فى القدر المشترك انتهى ويرده تعرض المصنف للزيادة فيها والمتبادر كون مفهوم الزيادة داخلا فيكون مجازا نعم لماذكره وجه فى الجملة كما اوضحناه قوله فى القدر المشترك اشارة الى ان العبادة وهى غاية الخشوع والتذلل مشترك بينهما اشتراكا معنويا لالفظيا وهو كذلك لكن اذا اعتبر فى مفهومها الزيادة داخلا كان مجازا * **قوله** (والمواظبة) اى الثبات (عليها) والثبات على الشئ زيادة عليه فى كل ساعة من جهة الاعداد كما صرح به الفاضل الخيالى فى تحقيق زيادة الايمان فيكون عطف تفسير لكن الزيادة لاتستلزم الثبات ٣ ولو عكس فى العطف لكان اشمل * **قوله** (فالمطلوب من الكفار هو الشروع فيها) تفريع على كون المأمور به مشتركا بينهما هو الشروع فيها اى فى العبادات وهو الذى اراد بقوله بدأ العبادة قوله (بعد الاتيان بما يجب تقديمه) تنبيه على ان المراد بالعبادة المأمور بها اعمال الجوارح بنية التقرب والداعى لهذا التخصيص هو ان الايمان ثبت وجوبه بالاوامر الواردة فى حق الايمان خاصة فالاولى حمل مثل اعبدوا على الامر باعمال الجوارح وفى كلامه بما يجب تقديمه من المعرفة اشارة اليه فانه يومى الى ان الامر بالايمان مقدم على الامر بالعبادات لانه فى نفسه يجب تقديمه عليها قوله فان من لوازم وجوب الشئ وجوب الخ لم يرد به ان وجوب الايمان ثبت فى ضمن وجوب الفرع بل اراد ما ذكرناه من ان وجوب الايمان ثابت بالاوامر الواردة فيه فلا يرد ان الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفرع وفى التلويح اشارة الى بعض ماذكرناه وقول الشريف قدس سره فى جواب اعتراض بان الايمان اصل العبادات كلها فلو وجب بوجوبها لانقلب الاصل تبعا ان الاصالة بحسب الصحة لاتنافى التبعية فى الوجوب على انه قداوجب ايضا استقلالا بدلائل اخر والجمع بينهما آكد فى ايجابه ليس بشئ اذ التبعية فى الوجوب يقتضى ان لايجب استقلالا والافامعنى التبعية فى وجوب مايجب اصالة واستقلالا والتأكيد حاصل بدلائل مستقلة فلاوجه للجمع بينهما للتأكيد وايضا يوهم كلامه ان الفروع تجب اولا ثم الايمان ثانيا كما هو مقتضى التبعية ولم يقل به احد بل اول ما يجب المعرفة اوالنظر كما هو مقرر فى محله فالصواب ماذكر فى حيز العبادة مع اسقاط قوله والجمع بينهما آكد ولم يتعرض لذكر المنافقين صريحا لان الكفار اذا ذكرت بدون مقابلة المنافقين تعم المنافقين فى استعمال الشرع * **قوله** (من المعرفة والاقرار بالصانع) اى التصديق اليقينى المعبر عنه بكرويدن فلايفيد مطلق المعرفة بدون اذعان ولايفيد ايضا اذا قارنت امارة الانكار والاقرار بالصانع والمختار عند المص كون الاقرار باللسان ركنا من الايمان كما افاده فى قوله تعالى • الذين يؤمنون بالغيب • الآية وعن هذا تعرضه قوله بالصانع متعلق بالمعرفة والاقرار تنازعا والتخصيص لانه اصل المؤمن به فيدخل فيه سائر المؤمن به جميعا فان تلك المعرفة وذلك الاقرار انما يعتد بهما حين تحقق التصديق بسائره لان من آمن ببعض وكفر ببعض فهو كافر حقا فلا وجه لاعتراضه قدس سره بان مجرد معرفة الله تعالى والاقرار به ليس كافيا فى صحة العبادة (فان من لوازم وجوب الشئ وجوب ما لايتم الآية)* **قوله** (وكان الحدث) ولو اكبر غير

٢ فيه تعريض لمولانا ابى السعود حيث تعرض للزيادة مع انه من الائمة الحنفية المنكرين جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز عهد

٣ مثلا الحج زيادة على العبادة للاغنيا ولايلزم الثبات عهد

قوله بمايكابدمن طفئت ناره اى بمايقاسى من كابدت الامر اى قاسيت شدته

قوله كان قلوب الطير البيت الحشف ارداء التمر والبالى من بلى الشئ بلاء بفتح الباء وبلى بكسرها يصف بازيا بصيد الطيور رطبا ويابسا حالان والعامل معنى التشبيه فى كان كقولك كانك مقاتلا الاسد اى اشبهك بالاسد فى حال القتال

قوله بان يشبه الخ الباء متعلقة بالجعل فى قوله ويمكن جعلهما اى ويمكن ان يجعلا من باب التشبيه المفرد بان يشبه فى التمثيل الاول ذوات المنافقين الخ والحاصل ان للمستوقدين ذواتا وثلاث حالات الحالة الاولى الاستيقاد والثانية اضاءة نارهم ماحولهم والثالثة انطفاء نارهم وكذا للمنافقين ذوات وثلاث حالات والاولى اظهار الايمان بازاء الاستيقاد والثانية حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد وغيرها مماينتفعون بسبب اظهار الايمان بازاء الاضاءة لماحوله والثالثة زوال ذلك عنهم عن قريب بازاء انطفاء النار فشبهت تلك الاربعة بهذه الاربعة وجه الشبه بين طرفى كل واحد من هذه التشبيهات ظاهر فانه فى التشبيه الاول الوقوع فى الحيرة والدهشة وفى الثانى التسبب الى حصول المرام وفى الثالث كونه خيرا وصلاحا لمباشر الفعل ولما عنده وفى الرابع الانمحاء والافناء بسرعة بعد حصوله زمانا قليلا هذا جعل المصنف اظهار الايمان مشبها بالاستيقاد وصاحب الكشاف بالاضاءة قيل فى الثانى نظر والاولى ان يقال واظهارهم الايمان بالاستيقاد وانتفاعهم بالاضاءة لان المنافقين اذا شبهوا بالمستوقدين ففعلهم وهو اظهارهم الايمان يكون كالاستيقاد لامحالة ومايحصل لهم باظهارهم الايمان يكون كالاضاءة الحاصلة من الاستيقاد هذا هو التحقيق والمصنف رحمه الله اختار ماهو الاولى والاصوب ولعل هذا هو السر فى تربيعه القسمة فى بيان تفريق التشبيه فى التمثيل الاول مع ان صاحب الكشاف ثلثها واقول جعل رحمه الله المشبه فى الرابع زوال النفع والمشبه به اطفاء النار وفيه مسامحة لعدم التناسب بين طرفى التشبيه فالاولى ان يجعل المشبه الازالة او يجعل المشبه به الانطفاء

قوله باهلاكهم او بافشاء حالهم ناظر الى الوجه الثانى من وجهى تفسير التمثيل الاول وهو قوله اى مثل لايمانهم من حيث انه يعود عليهم بحقن الدماء وكذا ماقبله من قوله ومانتفعوابه من حقن الدماء الخ

الحيض والنفاس (لايمنع وجوب الصلوة) بل يمنع صحة ادائها (فالكفر) مطلقا ولو منافقا (لايمنع وجوب العبادة) بل يمنع نفس العبادة واراد المص بهذا نقضا على من ذهب الى ان الكفار ليسوا مخاطبين بالفروع من بعض الحنفية بانه لا فرق بين المحدث والكافر فكما ان الحدث الذى يمنع صحة الاداء لايمنع وجوب ادائه لانه مشروط بازالته فكذا الكفر يجب ان لايمنع وجوب ادائها بشرط ازالته وجوابهم فى الفرق بينهما بان الايمان اصل واساس فكيف يثبت شرطا وتبعا لغيره ليس بشئ لانك قدعرفت ان الايمان ثبت وجوبه بدليل آخر استقلالا وثمرة هذا النزاع فى حق المؤاخذة فى الآخرة فالشافعية يقولون انهم مؤاخذون بترك العبادات كما يؤاخذون بترك اعتقاد وجوبها ونحن نقول انهم يعاقبون على ترك اعتقاد وجوبها دون ترك ادائها واما فى الدنيا فيظهر فى الزكوة فانها تجب على غنى اسلم وقد حال عليه الحول بعد مضى الحول وكذا الحج على من استطاع اليه سبيلا ثم اسلم عاجزا عند الفريق الاول دون الثانى كذا قاله البعض من محشى الاصول (بل يجب رفعه) * **قوله** (والاشتغال بها عقيبه) اى بالعبادات المطلقة لاالعبادات الواجبة حال الكفر لما مر مرارا من انه لايجب عليهم قضاء العبادات بعد الايمان بالاتفاق فلوكان المراد العبادات الواجبة حال الكفر لكان القضاء واجبا عليهم ولم يقل به احد وبعد ظهور المراد المناقشة فى العبارة ليس من شأن العلماء المنصفين * **قوله** (ومن المؤمنين) اى المطلوب من المؤمنين عطف على الكفار (ازديادهم وثباتهم عليها) فيه تأييد لما ذكرنا من ان مفهوم الزيادة معتبر فى العبادات الواجبة على المؤمنين كما اوضحناه آنفا فان قيل المؤمن غير متلبس بجميع العبادات فيصح منه طلب العبادة فى الجملة قلنا ان المص اشار الى ان العبادة المأمور بها العبادة التى امر المكلف بها بخصوصها كالصلوة والصوم والزكوة فانها وجبت بامر مستقل على التعيين مثل قوله تعالى • واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة • الآية وقوله تعالى • فمن شهد منكم الشهر فليصمه • الآية فامر الله تعالى فى هذه الآية على الاجمال باداء العبادات المعينة المفروضة قبل نزول هذه الآية تقريرا وتأكيدا لها فالمطلوب من المؤمنين اداء ما وجب عليهم وهم متلبسون به فيكون ذلك الاداء زيادة على ماتعبدوا به قبله وان كان عبادة على حالها كما عرفت واما مالم يتلبس المؤمن به بعد فلايشمل هذا النظم الجليل فان العبادة بخصوصها ليست بواجبة بهذا النظم الشريف لعدم التصريح به ولو قيل انها واجبة به لكان تكليفا بالمحال فالعبادة انما تجب بامر متعلق بها بخصوصها فالتى لم تجب بعد لا يتناوله هذا النظم الكريم فلا يصح طلبه منهم بهذا النظم الجليل وبهذا البيان اتضح ان هذه الآية لاتدل على فرع وحكم مخصوص بعينه ولاعلى وجوبه فضلا عن وجوب الايمان تبعا له وبهذا التحقيق لم يتعرض ارباب الحواشى برمتهم لما عرفت وانما اخر المؤمنين وقدم الكافرين لان الاهم بدؤ العبادة والكفار غافلون عنها والمؤمنون عارفون بها وهم بالامر والتأديب احق من المؤمنين * **قوله** (وانما قال ربكم تنبيها على ان الموجب للعبادة) الموجب لها ايجاب الله تعالى حقيقة والنعم المتوافرة (هى الربية) وهى المراد بالتربية من الاسباب الظاهرة لوجوبها فالمعنى ان الموجب بحسب الظاهر للعبادة هى الربوبية وجه التنبيه هو ان ترتب الحكم على المشتق يشعر علية مأخذ الاشتقاق اذ الربوبية بضم الراء مصدر كالخصوصية وفى بعض المواضع رتبت العبادة على الخلق قال تعالى • ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه • الآية وهو متقارب للربوبية فانه عبارة عن تبليغ الشئ الى كماله شيئا فشيئا وهو الخلق غايته ان الخلق اعم مفهوما وفى بعض المواضع اعبدوا الله تنبيها على استحقاقه تعالى له بحسب ذاته كاستحقاقه بحسب اوصافه كما اشير الى ذلك جميعا فى قوله تعالى • الحمد لله رب العالمين • وكذا فى قوله تعالى • اعبدوا الله ربى وربكم • الآية فقوله هى الربوبية بضمير الفصل المفيد للقصر اوالمؤكد للقصر المستفاد من اللام اما محمول على الظاهر اذ الحصر بالنسبة الى السبب الظاهرى اى الموجب للعبادة بحسب الظاهر مقصور على صفة الربوبية الشاملة للخالقية اذ المسند اليه اذا كان معرفا بلام الجنس يفيد قصره على المسند سواء كان الخبر معرفا باللام اولا وسواء كان معرفة اونكرة فح ضمير الفصل يكون لمجرد تأكيد ذلك الحصر واما كونه لقصر المسند اليه على المسند بنفسه فقد ابطل فى المطول فانه يجئ لقصر المسند على المسند اليه اذا لم يكن فى الكلام مايفيد القصر وان وجد ذلك فى الكلام فضمير الفصل يؤكد ذلك سواء كان قصر المسند اليه على المسند اوالعكس ومن هذا البيان ظهر مافى بعض الحواشى ٢ من

قوله وفى الثانى انفسهم عطف على فى الاول المقدر بعد قوله بان يشبه اى بان يشبه فى الاول ذوات المنافقين بالمستوقدين الى آخر ماذكره ويشبه فى الثانى اى فى التمثيل الثانى انفسهم باصحاب الصيب

قوله من حيث انه كان نافعا فى نفسه لكنه لما وجد فى هذه الصورة اى فى صورة خير فيه شرعا ونفعهم ضررا هووجه تشبيه ايمانهم بالصيب لكونه وصفا مشتركا بين هذين

قوله ونفاقهم اى ويشبه نفاقهم حذرا عن مكانات المؤمنين اى عن شدايدهم بالقتل والاسر وغيرهما ان لم يأتوا بظاهر الايمان ومايطرقون به اى وحذرا عما يأتى به المؤمنون من سوى المنافقين من الكفرة الخلص فى النكايات والشدايد بجعل الاصابع فى الاذآن

قوله من حيث انه الخ بيان لوجه هذا التشبيه لكون المعنى المذكور مشتركا بين طرفيه وجه كونه مشتركا بينهما انه كما لم يدفع جعل الاصابع فى الاذان الموت المقدر وبالصاعقة كذلك لم يدفع نفاقهم نكايات المؤمنين فانهما مشتركان فى الكون حيلة لاتنجع فى رد مايراد من المحذور والباءان فى قوله بشدة الامر وبما يأتون متعلقتان بتحيرهم وجهلهم والباء فى بانهم كما صادفوا متعلق بيشبه المقدر فى قوله وفى الثانى انفسهم او بالمذكور فى قوله بان يشبه ذوات المنافقين والضمير المجرور المضاف اليه فى تحيرهم وجهلهم والواوان فى يأتون ويذرون عبارة عن المنافقين والضمير المنصوب اعنى اسم ان فى بانهم والواو فى صادفوا مراد بهما اصحاب كصيب الاحتراز حركة النشاط والرفد العطاء والطموح النظر قوله اوتمن اى تظهر والضماير فى طرف المشبهات للمنافقين وفى طرف المشبه لذوى الصيب

قوله ونبه بقوله الخ معنى التنبيه مستفاد من كلمة الموضوعة من كلمة او الموضوعة للانتفاء الثانى لانتفاء الاول المفيدة انه كان مقتضى ظاهر حالهم اذهاب سمعهم وابصارهم لما انهم لم يصرفوهما الى خلقن لاجله فوجودهما وعدمهما بالنسبة اليهم حينئذ سيان لكن الله تعالى لم يذهب بهما لعدم تعلق مشيئته باذهابهما الحكمة اقتضت ذلك وهى حكمة التوسل الى مابه نجاحهم ونجاتهم والمفهوم من هذا المعنى المنبه عليه ان يكون قوله تعالى • ولوشاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم فى شان المنافقين الممثل بهم لكن الظاهر انه تتميم لقصة اصحاب الصيب الممثل بهم

٢ كازرونى عهد

قوله بالحالة التى يجعلونها على البنا للمفعول وضمير المفعول للحالة والالزم الاقتصار على احد مفعولى الجعل الذى هو من افعال القلوب ١١

الخلل اوالقصر ليس بمراد بل الغرض لمجرد التقوية اذافادة لام الجنس اكثرى لا كلى كما فى قول الخنساء * اذا قبح البكاء على قتيل * رأيت بكاءك الحسن الجميلا * كذا فى المطول ٢٢ * **قوله** (صفة جرت عليه تعالى للتعظيم والتعليل) اى فائدة هذه الصفة التعظيم والمدح لا للتقييد على الظاهر فان الخطاب كما عرفت شامل للمؤمنين والكافرين مطلقا والمراد رب الجميع وهو معلوم عند الكل فالصفة مادحة ومفيدة للتعظيم لا للتقييد اذ لا وجه له واما كونها للتعليل فبناء على ان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولهذا لم يعد ائمة البلاغة كون الوصف للتعليل من فوائد الوصف وقد عرفت ان الربوبية شاملة للخالقية وافراد الخلق وذكره بعده للتأكيد وللاشعار بانه اصل الاصول لكونه اول نعمة موجبة يجب الشكر عليه اولا والظاهر انه عام من الربوبية كما عرفت حيث لم يعتبر فى مفهومه تبليغ الشئ الى كماله كما فى الرب فذكره بعده مع ان المشهور عكسه للتنبيه على تقدمه على التربية فى الوجود كما افاد مثل ذلك فى قوله تعالى • وكان رسولا نبيا • من سورة مريم * **قوله** (ويحتمل) احتمالا مرجوحا (التقييد والتوضيح) والاحتراز عن الآلهة التى يسمونها اربابا زيف هذا الاحتمال اذ الاحتمال الاول راجح اذ كون الخطاب عاما للمؤمنين والكافرين هو الصواب عنده وهو فى نفس الامر كذلك حيث بين عمومه و شيد اركانه حتى ذهب الى ان ماروى عن علقمة لانم صحة رفعه الى النبى عليه السلام ولو سلم صحته لايوجب التخصيص وهذا الاحتمال بناء على التخصيص كما قال (ان اختص الخطاب بالمشركين) بناء على ظاهر ماروى عن علقمة ومابنى على المرجوح مرجوح فلا وجه لما قيل ان الاوضح هذا الاحتمال والتقييد معناه التخصيص اى تقليل الاشتراك الناشى من اطلاق الرب على الآلهة التى يسمونها الخ ايضا بخلاف الخالقية فانها مخصوصة عندهم به تعالى • قال ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله • الآية والصفة التى تقلل الاشتراك تسمى مخصصة ولو فى المعرفة والتى ترفع الاحتمال تسمى موضحة ولو فى النكرة فى اصطلاح المعانى وتخصيص التخصيص بالنكرة والتوضيح بالمعرفة اصطلاح النحاة ومن هذا البيان ظهر ما فى بعض الحواشى من القصور * **قوله** (واريد بالرب اعم من الرب الحقيقى والآلهة التى يسمونها اربابا) لما تعورف بينهم من اطلاق الرب على غيره تعالى كما فى قوله تعالى حكاية • ءارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار • فحينئذ يكون الذى خلقكم احترازا عن تلك الارباب ففى قوله من الرب الحقيقى اشارة الى ان اطلاق الرب على الهتهم مجاز وليس هذا بمعنى اطلاق الرب عليه تعالى عندهم فحينئذ اطلاق الرب واريد بهما متناولهما ايضا لايخلوعن اختلال اما اولا فلانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز واما ثانيا فلانه واقع فى كلامه تعالى بلا حكاية فتعميم الرب فى كلامه تعالى الى آلهتهم فى غاية الضعف ومحتاج الى القول بان هذا الاطلاق بناء على زعم المخاطب مع كون الاطلاق عليه تعالى بحسب نفس الامر فالجمع بينهما وبينه تعالى فى اطلاق واحد مشكل على ان اطلاق الرب مفردا على آلهتهم غير متعارف عندهم وانما المتعارف الاطلاق جمعا كقوله تعالى حكاية ءارباب متفرقون الآية قال قدس سره فى حواشى سورة الفاتحة واما الجمع فلما لم يطلق عليه تعالى صح اطلاقه على غيره اما بالاضافة نحو رب الارباب او بدون الاضافة نحو قوله تعالى • ءارباب متفرقون • الآية انتهى و بالجملة لو لم يتعرض لهذا الاحتمال لكان اصوب وقد اوضحنا هذا البحث فى حاشية سورة الفاتحة * **قوله** (والخلق) فى العرف العام بقرينة قوله واصله (ايجاد الشئ) اى اعطاء الوجود للشئ بالمعنى اللغوى الشامل للمعدوم فلا يتناول خلق العدم مع ان المصنف صرح فى اوائل سورة الانعام بانه العدم المضاف الى الملكة كالعمى ليس صرف العدم حتى لايتعلق به الجعل اى الخلق الا ان يقال اكتفى بالايجاد عن الاعدام اواختارهنا عدم تعلق الخلق بالعدم كما اختاره الجمهور (على تقدير) وهو تعيين المقدار (واستواء) عطف تفسير له اذ هو افتعال من المساواة وهى المعادلة المعتبرة بالذراع والوزن والكيل وهو عين تعيين المقدار لكن هذا لايتناول مالامقدار له كالجزء الذى لايتجزى الا ان يقال هذا بيان افراده المشهورة على ان ايجاد الجزء الذى لايتجزى منفردا مما يمكن ان يناقش فيه والمعنى ايجاد الشئ على تقدير مشتملا على تعيين قدر فيما من شانه التعيين كان ذلك التعيين قبل ٢ الايجاد كما هو مقتضى اصل معناه وقيل يحتمل ان يراد بالاستواء ما ابرز فى الوجود على طبق ماقرر فى العلم فحينئذ يكون تأسيسا لكن الاول هو المناسب لمعناه اللغوى وايضا هذا المعنى مخالف لما نقل عن الراغب وهى المعادلة المعتبرة بالذراع الخ كما سلف * **قوله**

(واصله)

٢ قبلية زمانية اوذاتية سيجئ التفصيل ❊

١١ والمعنى بالحالة التى يجعلون لانفسهم تلك الحالة او يجعلون انفسهم بتلك الحالة على ان يكون تعلق الجعل بالمفعول الاول القائم مقام الفاعل او بالثانى المراد به من باب الحذف والايصال وفيه تكلف اوعلى البناء للفاعل وهو الظاهر والمعنى بالحالة التى يفعلونها فحينئذ لايكون الجعل من افعال القلوب ولايلزم المحذور المذكور

قوله لما عدد فرق المكلفين اى من لدن قوله الذين يؤمنون بالغيب الى هنا قال صاحب الكشاف لما عدد الله تعالى فرق المكلفين من المؤمنين والكفار والمنافقين وذكر صفاتهم واحوالهم ومصارف امورهم وما اختصت به كل فرقة مما يسعدها و يشقيها و يحظيها عند الله و يرديها اقبل عليهم بالخطاب قال الفاضل الطيبى و اللطيفة التى يتضمنها هذا المقام انه تعالى لما عدد الفرق الثلاث بسمع منهم مخاطبا غيرهم ووصف كل فرقة بما اختصت به مما يسعدها و يشقيها و يحظيها و يرديها اقبل عليهم بقوله • يا ايها الناس • يعنى ايها المؤمنون كما شرفتكم ورفعت منزلتكم ومنحتكم الكتاب الكامل ففزتم بالهدى عاجلا و بالفلاح آجلا دوموا على ما انتم عليه ولا تتوانوا وزيدوا فى الشكر والتقوى لازيدنكم فى النعمة و الافضال و يا ايها الكافرون اقلعوا عما انتم فيه وارجعوا عن عبادة غير الله الذى لانفع فيه ولا ضر وتوجهوا الى عبادة من خلقكم واباءكم وجعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ورزقكم وكيت وكيت و يا ايها المنافقون اعلموا انى عالم بضمائركم واسراركم واعلم ما تأتون وما تذرون فاخلصوا العبادة لخالقكم الذى انعم عليكم وعلى اسلافكم لعلكم تتقون فتحذرون عن النفاق روى عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال الناس على ثلاثة اصناف المؤمن المخلص فى ايمانه والكافر الجاحد فى كفره والمنافق المداهن فى نفاقه والله تعالى فرض على المؤمن العمل وعلى الكافر الايمان وعلى المنافق الاخلاص هذا واقول فعلى هذا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ اعبدوا فانه حقيقة فى معنى العبادة ومجاز فى معنى الدوام عليها ويمكن ان يجاب عنه بان المعنى فى اعبدوا عبادة دائمة فيكون امرا بحقيقة العبادة الموصوفة بالدوام ومعنى الدوام والاحداث والاخلاص خارج عن مفهوم اللفظ واجيب ايضا بان هذا عمل بعموم المجاز بجعل العبادة مجازا عن اجتناب الفواحش ولاشك فى ان كل واحد من الامور المذكورة اجتناب عن الفاحشة قال الرازى فى كلام الكشاف نظر لانه لم يذكر للمؤمنين مشقيات ومرديات وللكافرين مسعدات ومخطئات ثم قال ولعل المراد به انه لما ذكر ١١

١١ للمؤمنين مسعدات ومخطئات علم منه ان مقابلات تلك الصفات مشقيات ومرديات وكذلك للكافرين و المنافقين فكانه ذكر الكل من الفرق المسعدات والمخطئات والمرديات **قوله** هز للسامع وتنشيط له بيان للنكتة العامة للالتفات **وقوله** واهتماما لامر العبادة وجبرا لكلفة العبادة بيان لنكتتها الخاصة فى هذا المقام

(واصله) اى معناه اللغوى (التقدير) اى التعيين (يقال خلق النعل اذاقدرها وسواها بالقياس) ثم نقل فى العرف العام لاسيما فى اصطلاح الشرع الى الايجاد المذكور لاشتماله ذلك التقدير و بهذا المعنى استعمل فى قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام • انى اخلق لكم من الطين كهيئة الطير • الآية وقد جوز هذا المعنى المصنف فى قوله تعالى • الذى خلق الموت والحيوة • الآية ومن هذا تبين ضعف ماقيل و بهذا المعنى لا يستعمل فى الله تعالى اعلم ان الخلق عندنا صفة قديمة فتعلقه قديم ايضا على ما اختاره الفاضل الخيالى وحادث على استخراج المحقق التفتازانى به فح يكون المعنى والخلق مبدأ ايجاد المعدوم وعند الشافعى وهو مذهب المصنف هو عبارة عن تعلق القدرة فذلك التعلق قديم عند بعضهم وحادث عند بعض آخر منهم كما حقق بعض الافاضل ٢ فى بحث القدرة فمعنى كون التعيين قبل الايجاد كونه قبله قبلية زمانية على تقدير الحدوث وقبلية ذاتية على تقدير القدم ٢٢ * **قوله** (٣ متناول كل ما يتقدم على الانسان بالذات) فان الاين من صيغ العموم والذى يتقدم على الانسان بالذات الروح مع الانسان على القول بخلقه حين يكمل خلق البدن لاقبله كما اختاره مولانا خسرو فحينئذ يقتضى ان يكون الخطاب الى ابدان المخاطبين بدون ارواحهم قيل ولايخفى فساده ولم يبين وجه الفساد لعل وجهه ان الخطاب الى ابدان المخاطبين لكونه جمادا لايصح لكن لايلزم ذلك اذ الخطاب هنا مثل الخطاب فى قوله تعالى • هو الذى خلقكم من طين • الآية وقوله تعالى • كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم • الآية فما هو جوابكم هناك فهو جوابنا هنا وسره ان الخطاب الى الانسان وهو عبارة عن الروح والبدن واعلام انكم مخلوقون من جماد ومخارق ارواحكم قبل خلق ابدانكم قبلية ذاتية وهذا مراد مولانا خسرو فانه فسر المتقدم بالذات على غيره ما يرتفع الغير بارتفاعه بلاعكس كالحيوة مع العلم وفيما نحن فيه كالروح مع الانسان على القول بخلقه حين يكمل خلق البدن لاقبله فاراد بالانسان فى قوله مع الانسان البدن فارادبالتقدم بالذات التقدم بالطبع وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج ولا يكون علة كتقدم الواحد على الاثنين و بعد التى والتيا تجريد الكلام عن التقدم بالذات احسن واولى اذ لو اريد به ما اختاره ملا خسرو فلايخلو عن بعد وان صح ولو اريد به مايتوقف عليه وجوده ٤ كما ذهب اليه البعض فهو متقدم عليه بالزمان وان اريد ما اصطلح عليه الحكماء كما تعرض له بعض مع جرحه وشرحه بلاطائل فلا وجه له اصلا مع انه يرد عليه الاعتراض بان كلام المصنف يخالف مذهب الاشاعرة فانهم لايثبتون التقدم الذاتى لغير الله تعالى وينفون ان يكون شئ علة لشئ ويقولون باستناد الممكنات الى الله تعالى بلا واسطة وقد اعترف به المصنف ٥ فى قوله تعالى • ختم الله على قلوبهم • الآية واعتراض آخر من ان جعل القبلية شاملة للتقدم الذاتى والزمانى جيد لو ساعده اللغة وان امكن الجواب بان قبل ظرف زمان حقيقة واستعماله فى الذاتى مجاز بجامع التقدم غايته انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو جائز عند المصنف والكل تكلف يجب صون النظم الجليل عن مثله ولقد اصاب صاحب الارشاد حيث لم يتعرض للتقدم الذاتى بل اكتفى بالزمانى حيث قال ومن ابتدائية متعلقة بمحذوف اى كانوا من زمان قبل زمانكم وقيل خلقكم من قبل خلقكم واقيم الضمير مقامه الخ والمراد بهم من تقدمهم من الامم السالفة انتهى وكذا لم يتعرض له بعض المتأخرين * **قوله** (او بالزمان) كتقدم السموات والارض والعناصر وما يتولد منها فالاولى ماسلف من الامم السالفة لان الذين من صيغ العقلاء والتعميم الى غير العقلاء يحتاج الى التمحل واما التخصيص بغيرهم فلايعرف له ٦ وجه وفيه تذكير لعظم انعامه بان انعم عليهم قبل خلقهم بمدة طويلة بخلق ماله مدخل فى الجملة فى وجودهم فان خلق الاصول انعام على الفروع وتقديم خلق المخاطبين لانهم المواجهون بالعبادة فلاجرم انه يقتضى التقديم اوخلقهم انعام لهم بالذات وخلق ابائهم وموادهم انعام لهم بالواسطة * **قوله** (منصوب معطوف على الضمير المنصوب فى خلقكم) احتراز عن توهم عطفه على الضمير المجرور من غير اعادة الجار فى فصيح الكلام ولمافيه من الفصل بنعت المضاف اليه لكن لا اختلال فى المعنى ان اعتبر ذلك العطف وقد قرأ حمزة بجر الارحام فى قوله تعالى • تساءلون به والارحام • عطفا على الضمير المجرور و ان قال المصنف وهو ضعيف وقد وقع هذا العطف فى فصيح الكلام لان قراءة حمزة من المتواترات * **قوله** (والجملة) اى جملة • الذى خلقكم • (اخرجت مخرج المقرر عندهم) اى عند المخاطبين يعنى بطريق الوصف فانه يقتضى علم المخاطب ولذا قالوا ان الاخبار

٣ التناول معناه الحقيقى الاخذ يقال ناوله كذا اذا اعطاه فتناول اى اخذه ثم تجوز به عن الشمول وشاع حتى صار حقيقة فيه فى كلام الناس وفى اصطلاح المصنفين ولم يرد فى كلام العرب بهذا المعنى كما قيل ❊ ٢ مولانا الخيالى

٣ مع ان صحة على عدل من تحدث الارواح مع البدن دون قول من تحدث قبله بالفى عام كما ورد فى الحديث الشريف ❊ د سيالكوتى

٤ اى والاكثر فيها الظرفية الزمانية وقد يكون للمكانية كبعد وهى فى غير هذا مجاز مثل استعماله فى التقدم فى الشرف وفى الرتبة وكذا بعد ولفظ مع ❊

مولانا ابو السعود ❊ ابن كمال پاشا ❊

٦ فيه اشارة الى ما فى الحاشية الخسروية من الاختلال ❊ غنى زاده

قوله واعطى اى حكم المنادى اى واعطى الى حكم المنادى فى الحركة والاعراب فانه مبنى على الضم فى النداء اذا لم يضف الى شئ كالمنادى المفرد المعرفة نحو يا زيد واجرى عليه المقصود بالنداء وهو اسم جنس كالناس ههنا وكالرجل فى يا ايها الرجل

قوله والتزم رفعه يعنى كان القياس فى صفة المنادى المضموم جواز الوجهين الرفع حملا على لفظ المنادى والنصب حملا على محله لكن التزم رفعه ولم يجز النصب اشعارا بانه المقصود بالنداء واى جئ لمجرد الوصلة الى ذكره فكان بمنزلة زيد فى يا زيد

قوله وانما كثر النداء على هذه الطريقة وهى طريقة ان يجعل حرف النداء لفظ يا الموضوعة لنداء البعيد وان يجعل المنادى بها موصوفا جنس كشفا و بيانا له وان يقحم هاء التنبيه زيادة ايقاظ للمنادى لاستقلال النداء على هذه الطريقة باوجه ثلاثة من التأكيد الاول ما افاده كلمة يا حيث استعملت فى القريب تنزيلا للقريب الغافل منزلة البعيد لغفلته فاذا كان المراد بالناس معنى عاما متناولا للمؤمن والكافر والمذبذب يكون استعمال كلمة يا فى ندائهم على طريقة المجاز فى المرتبة الثانية فان الناس من حيث كونهم عقلاء متفطنون بما يرد بعد النداء من وجوب العبادة لمنعهم لكونهم نودوا بيا وان كانوا متفطنين للخطاب ابرازا لهم فى معرض الغافلين حيث ان العبادة امر معتنى بها مهمة لهم وكان الواجب ان يقيموا على وظائفها بلا امر وتهديد فحيث لم يأتوا جعلوا كالغافلين فنودوا بيا تنبيها على ذلك و استعمال يا فى القريب الغافل مجاز فى الدرجة الاولى وفى القريب العاقل المتفطن فى الدرجة الثانية والثانى ما افادة الهاء المتصلة بها للتنبيه وزيادة الايقاظ للمنادى والثالث التفصيل بعد الاجمال المستفاد من وصف المبهم على سبيل الكشف والايضاح قال الطيبى يا موضوعة لنداء البعيد حقيقة واذا استعملت فى القريب على المجاز فلا يخلوا ان يراد بالبعد البعد بحسب المنزلة والمرتبة اما من جهة المتكلم كقوله تعالى يا ارض ابلعى ماءك ويا سماء اقلعى اظهارا لعظمته وكبريائه وابداء لشان عزته وتهاونا بالمنادى وتبعيده واما من جهة المخاطب كما تقول يارب و يا الله ١١

١١ هضما للنفس واستبعادا لها من مظان الزلفى اوالبعد بسبب الغفله والبلادة كما يقال ياهذا ان البغاث بارضنا يستنسر او بحسب التفطن فان الخطاب بمكان بعيد
عن الفكر لمافيه من المعانى الدقيقة اوانه معتنى بها جدا كانحن بصدده فينزل لذلك المخاطب منزلة الغافل تهييجا والهابا ليتلقاه بشراشره ومجامع قلبه وانما احتاجوا ١١
٢ وصورة عموم الخطاب يمكن حمل الكلام على

بعد العلم بها اوصاف والاوصاف قبل العلم بها اخبار ورد عليه ان صاحب الكشاف اشار فى قوله تعالى • هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب • الى ان المتقين ان حمل على المعنى الشرعى فان جعل خطابا لمن عرف تفصيله كانت الصفة مادحة والا كانت كاشفة فيفهم منه ان الاوصاف قبل العلم بها قد تكون اوصافا والاعتذار بانه اللهم الا ان يخص الاوصاف فى عرفهم بغير الكاشفة ليس بتام فان كلامهم مطلق ولا قرينة للتقييد ولو قيل مراده ان الصلات لابد من كونها معلومة الانتساب الى الموصول عند المخاطب ولذا يعرف الموصول بما فيها من العهد واشترط فيها الخبرية والمخاطبون هنا المشركون اما خاصة اولكونهم داخلين ٢ تحت الخطاب لكان اسلم من تلك المناقشة فاجاب اولا بقوله (اما لاعترافهم به كما قال) وهو الظاهر الراجح لدلالته عليه قوله تعالى (• ولئن سئلتهم من خلقهم ليقولن الله •) وهذا يدل على اعترافهم بخلقهم وقوله تعالى (• ولئن سألتهم من خلق السموات والارض) الى هنا (ليقولن الله) وهذا دليل على اعترافهم بانه تعالى خالق من قبلهم وفيه نوع رمز الى ان المراد بمن قبلهم السموات والارض كما اختاره مولانا خسرو وقد عرفت ان الظاهر ان الامم السالفة والاصول الماضية كما يؤيده التعبير بالذين * **قوله** (اولتمكنهم من العلم به) فيكون اخراجا للكلام على مقتضى خلاف الظاهر موافقا لمقتضى الحال فان غير العالم قد ينزل منزلة العالم لوضوح الدليل القائم اشار اليه بقوله (بادنى نظر) اى بنظر سهل غير عميق فيلقى اليه الكلام الذى يليق ان يلقى الى العالم بالفعل وانت خبير بانه لما دل الآيتان المذكورتان على علمهم بذلك فما الباعث الى التنزيل المذكور الان يقال ان هذا بالنسبة الى من لايعلم من الدهرى كما قيل ٣ فى قوله تعالى • قال ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى • فان الكلام مع فرعون وهو دهرى غير عارف فنزل تمكنه من العلم به منزلته فكذا هنا لكن وجود الدهرى فى المخاطبين المشركين محل تأمل فالاكتفاء بالاول احسن واولى والقول بانهم غير معترفين بغاية الخلق وان اعترفوا بنفسه كما ينطق به قوله تعالى • ولئن سألتهم • الآية قليل الجدوى فانه لامعنى لغاية الخلق ونفسه وان اراد كيفية الخلق فكل الناس سواء فيه فاذا اعترفوا بانه تعالى خالق الكل كما نطق به الآيتان اولتمكنهم من العلم به حسن اخراج الجملة يخرج المفرد عندهم واما التوحيد فلا تعرض له فى هذه الجملة صريحا وان لزم فلامعنى للاشكال بان تمكنهم بادنى نظر انما هو العلم بوجود الصانع واما كونه واحدا اوخالق الكل فيحتاج حصول العلم به الى مزيد تأمل على ان الفرق تحكم لان المراد بالتمكن لقوة برهانه وترك التعقيب والتمسك بالانصاف والنظر الصحيح فى ترتيب مقدماته فلاريب ان لافرق بينهما * **قوله** (وقرئ من قبلكم) بفتح الميم القراءة المشهورة بمن المكسورة الجارة والتقدير والذين خلقهم قبل خلقكم فحذف الفعل الذى صلته واقيم متعلقه مقامه كما قاله ابو البقاء يعنى ان من قبلكم ظرف مستقر وقدمر ان الفعل الخاص يليق بالتقدير فى الظرف المستقر اذا قامت قرينة عليه وهنا كذلك فلا وجه لاشكال البعض بان من قبلكم ليس فى الاخبار به عن الاعيان فائدة ٤ * **قوله** (على اقحام الموصول الثانى بين الاول وصلته) دفع اشكال بان فيهما موصولين والصلة واحدة او بان الموصول الثانى مع صلته مفرد فلايصلح ان يكون صلة للاول والاظهر هو الاول فدفعه بان الموصول الثانى مقحم اى زائد واصل معنى الاقحام ادخال شئ فى آخر بعنف ثم استعمل فى الزيادة لانها من قبيل الادخال المذكور بدون ملاحظة عنف * **قوله** (تأكيدا) اى تأكيدا لفظيا ٥ بمرادفه كتأكيد الضمير ٦ المرفوع المتصل بالضمير المنصوب واما قوله قدس سره انه تأكيد لفظى الا انه عدل عن اللفظ الاول الى ماهو بمعناه احترازا عن بشاعة التكرار فيؤدى الى السخافة لانه يستلزم ان لايقع التأكيد بتكرير اللفظ الاول فى كلام الفصحاء لاسيما فى كلام الله الاعلى قال المصنف فى سورة المرسلات مع ان التكرير للتوكيد حسن شايع فى كلام العرب نعم يرد عليه ان الموصول بدون صلته لايفيد شيئا فكيف يؤكد ولو بمرادفه او بالتأكيد المعنوى ومن ههنا اختار بعضهم ان من موصولة اوموصوفة وهى خبر مبتدأ مقدر فما بعده صلة اوصفة وهو مع المقدر صلة الموصول الاول اى الذين هم اشخاص كائنون قبلكم وجوابه على مانقل عن صاحب الكشاف ان الموصول يفيد الاشارة وان كان المشار اليه مبهما ولهذا يرجع الضمير اليه والضمير انما يرجع الى المفيد فانك تقول الذى فعلته والحروف يجرى فيها التأكيد مع انها غير مفيدة بدون متعلقه ولوكان عدم الافادة مانعا من التأكيد لم يجز ذلك فيها فالموصول لكونه اسما اولى بذلك والى هذا

التغليب

٣ الا ان يقال ان الخطاب عام للمشركين قاطبة غير مختص باهل مكة ولا شك فى وجود الدهرى حين النزول فى اقطار الارض منه

٤ قيل وقد اشكل بان الجار والمجرور لايصح ان يكون صلة اذا جاز ان يخبر به عن المبتدأ ومن قبلكم ناقص ليس فى الاخبار به عن الاعيان فائدة فلا يصح ان يقع الابتدأ وبل فكذلك حكمه فى الصلة وتأويله ان ظرف الزمان اذا وصف لفظا او تقديرا مع القرينة الواضحة صح الاخبار به والوصل فنقول نحن فى يوم طيب وماهنا بتقدير فى زمان قبل زمانكم وجوابه ماذكر فى اصل الحاشية منه

٥ وجوز كون المراد مجرد التقرير لان الزيادة تفيد تقوية الكلام فى كلامهم لكن الحمل على التأكيد الاصطلاحى حسبما امكن احسن وقد عرفت الامكان منه

٦ ومثل هنيئا مريئا كما نقل عن الشيخ الرضى منه

١١ فى نداء المعرف باللام الى الوصلة بالمبهم لانهم استكرهوا اجتماع التى التعريف فحاولوا ان يفصلوا بينهما باسم مبهم يحتاج الى مايزيل ابهامه فيصير المنادى فى الظاهر ذلك المبهم وفى الحقيقة ذلك المخصص الذى يزيل الابهام ويعين الماهية فيصير المنادى متميز الماهية معلوم الذات فوجدوا ذلك الاسم المبهم ايا اذا قطع عن الاضافة واسم الاشارة حيث وضعا مبهمين مشروطا ازالة ابهامهما الا ان اسم الاشارة قد يزال ابهامه بالاشارة الحسية فلايحتاج الى الوصف الكاشف بخلاف اى فانه ادخل فى الابهام فلذا جاز ياهذا ولم يجز يا اى بل لزم ان يردف بما يزيل ابهامه وذلك اسم الجنس لانه الدال على تعيين الماهية قال ابن الحاجب فى وصف اى باسم جنس لانه مبهم الذات فكان وصفه بما يدل على ذاتياته اولى وهو الوجه لان الوصف بالمعانى الخارجة فرع على معرفة الذات ولذلك كان المبهم مستبدا بصحة الوصفية باسماء الاجناس دون غيره لمافيه من الابهام

قوله وكل مانادى الله مبتدأ خبره حقيق والجملة بيان لاقتضاء المقام مزيد تأكيد بهذه الاوجه

قوله والجموع اسماؤها المحلاة باللام للعموم حيث لاعهد واما اذا اريد بها المعهود كما اذا اريد بالناس مشركوا مكة لايفيد العموم والناس من اسماء الجمع

قوله ان صح رفعه اى رفعه الى النبى صلى الله عليه وسلم فلايوجب تخصيصه اى تخصيص الناس بالكفار لان كونه مكيا لايوجب كون (التفصيل)
الخطاب موجها الى من فى مكة من الناس دون غيرهم وان سلم فلايوجب التخصيص ايضا لان منهم من هو مؤمن خالص ولا يوجب ايضا امر الكفار بالعبادة لان المأمور به اى الذى امر به ليس احداث العبادة فقط بل هو امر عام لزيادتها اوادامتها فان اعبدوا على مامر امر للكفار باحداث العبادة ابتداء وللمؤمن امر بالمحافظة والدوام عليها اوازديادها وللمنافق بالاخلاص فى الايمان فمعنى خطاب الكفار باعبدوا آمنوا واعبدوا فان الامر بالشئ يتضمن الامر بما يتوقف هو عليه ايضا ١١

١١ كما اذا امر المحدث بالصلاة كان فى ضمنه امر بالتوضى ايضا ولعل كلامه هذا جواب عما يرد على ظاهر الآية من انه يلزم منه ان يكون الكفار مكلفين بالفروع وهو خلاف المذهب الاصح وهذه مسئلة اصولية وهى ان وجوب الشئ مطلقا يوجب وجوب مالايتم الابه وكان مقدورا قيل فيه خلاف فمن قال المعارف ضرورية ١١
٢ سواء كان تأكيدا اصطلاحيا اوغير اصطلاحى

التفصيل اشار صاحب الكشف اجمالا فقول البعض ان النحاة قد نصوا على امتناع تأكيد الموصول قبل تمامه بصلته ٢ غير مسلم عند الشيخين * **قوله** (كما اقحم جرير فى قوله • ياتيم تيم عدى لاابالكم • تيما الثانى بين الاول وما اضيف اليه) تأييد لصحة كون الموصول قبل صلته مؤكدا لانه مستبعد لما عرفت بقول الشاعر حاصله ان المضاف اليه بمنزلة جزء المضاف ومع ذلك يؤكد فكذا هنا وتيم بفتح التاء الفوقية وسكون الياء التحتية اصله العبد ومنه تيم الله ثم سمى به عدة قبائل ومنها تيم عدى منها عمر المذكور وهو عمر بن لجاء اى ياتيم تيم عدى لاابالكم لايلقينكم فى سوءة عمر ولاابالكم كلمة مدح والمعنى لايوقعنكم عمر فى مكروه لاجل تعرضه لمهاجاتى فامنعوه عن مهاجاتى حتى تأمنوا عن شرى فخاطب جرير قبيلته لمابلغه عنه انه هجاه وقال لهم لاتتركوا عمران يهجونى فيصيبكم شرى بان اهجوكم بسببه فراده بالشر والمكروه الهجو ويجوز فى تيم الاول الضم والفتح والثانى مفتوح فقط وتفصيله مذكور فى النحو قوله الثانى مفعول اقحم اى تيم الاول مضاف الى عدى والثانى مقحم بينهما للتأكيد ٢٢ * **قوله** (حال من الضمير فى اعبدوا) فحينئذ يجعل قوله تعالى • الذى جعل لكم الارض فراشا • مبتدأ خبره فلاتجعلوا بتأويل كما سيأتى فلايرد اعتراض المحقق التفتازانى بانه على هذا التقدير يلزم توسيط بين وصفى مفعول العامل فى الحال فان • الذى جعل لكم الارض فراشا • موصول بربكم صفة اومدحا منصوبا اومرفوعا رجح هذا الاحتمال لان كونه حالا من مفعول خلقكم يحتاج الى التأويل كما ستعرفه فلهذا السر اختار الابعد اولانم الاشارة الى الاقرب فلايقال انه قطع من الاقرب الى الابعد بلاجهة * **قوله** (كأنه قال اعبدوا ربكم راجين) حمل لعل على الترجى وهو الطمع فى حصول امر محبوب ممكن الوقوع ولما كان هذا محالا عليه تعالى شانه حمل على الرجاء للمخاطب فانه كما يجئ لرجاء المتكلم يجئ لرجاء المخاطب ولرجاء غيرهما والظاهر انه حقيقة فى الكل كما صرح به بعض المحشين ٣ والاظهر انه حقيقة فى رجاء المتكلم ويؤيده قولهم انه لانشاء الترجى والانشاء لايكون الا من المتكلم وقال الرضى ان لعل اذا وقعت فى كلام علام الغيوب تكون لرجاء المخاطبين عند سيبويه وهو الحق لان الاصل فى الكلمة ان لاتخرج عن معناها بالكلية انتهى فهو ايضا مؤيد لما قلنا لكن الانشاء لما لم يقع حالا اوله براجين كما قيل اولما لم يكن لعل هنا لانشاء الترجى لانه ليس من المتكلم ولامعنى لانشاء المتكلم رجاء المخاطب تمحض لمعنى الرجاء وتأويله براجين لكون الجملة فى معنى المفرد ولذا اكتفى بالضمير عن الواو مع ان الجملة اسمية والضمير المستتر فى راجين ضمير الخطاب ولايلزم وجوب القيد من وجوب المقيد فلا اشكال بان الحال قيد لعاملها وهو الامر هنا والاصل فيه الوجوب فيقتضى وجوب الرجاء المقيد به العبادة المأمور بها مع ان ذلك الرجاء ليس بواجب على ان الامر هنا اعم من الوجوب كما هو الظاهر وفيه كلام فى الاصول كذا قيل ولمتانة الاشكال رجح الاحتمال الاخير وان كان فيه اشكال آخر كما ستعرفه وبعضهم حمل الامر على الاستحباب لكن لايلايم قول المصنف فان من لوازم وجوب الشئ وجوب مالايتم الابه فانه يقتضى حمله على الوجوب وان لم يحمل عليه فلااقل من حمله على اعم من الوجوب فالتعويل على ماذكرناه من انه لايلزم من وجوب المقيد وجوب القيد بل الفائدة من التقييد الارشاد الى ماهو اكمل العبادات وافضل الطاعات فانه افضل المناجات * **قوله** (ان تنخرطوا فى سلك المتقين) الانخراط بمعنى النظم ولهذا اقترنه بالسلك وهو الخيط الذى ينتظم فيه الدرر وفيه استعارة بديعة فكن على بصيرة ومثل هذا لايلزم ان يسمع بخصوصه من العرب بل لابد من ان يسمع نوعه وفى قوله (الفائزين بالهدى) اشارة الى ان المراد بالتقوى هنا هى المرتبة الثالثة فلا وجه للاشكال بانه لامعنى لتقييد العبادة برجاء التقوى لان الرجاء ينافى الحصول وهذا عجب اذ ارباب التقوى بالمرتبة الاولى والثانية مأمورون بالعبادة راجين بوصول هذه المرتبة الثالثة واما اصحاب المرتبة الثالثة وان كان الامر المذكور يتناولهم لكنه ليس بمخصوص بهم بل يتناول اهل المرتبتين كما سلف فاسند ماهو لاغلب الافراد من الرجاء الى الكل وهو شايع فى كلامهم او بالنسبة اليهم رجاء ثباتهم اذ قد عرفت فى توضيح قوله تعالى • اهدنا الصراط المستقيم • ان السير فى معرفة الله تعالى غير متناه بل السير الى معرفة الله تعالى ايضا غير متناه ومن هذا ينكشف ان حمل التقوى على المرتبة الثانية بل الاولى صحيح هنا بالحمل على رجاء دوامها وثباتها فكان ارباب الحواشى ذهلوا عن التحقيق فى قوله تعالى • اهدنا الصراط المستقيم • واطنبوا الكلام ههنا بلا طائل الفائزين بالهدى فى الدنيا آية

٣ وهو السيالكوتى حيث قال يعنى ان لعل على حقيقتها وهى الترجى سواء من المتكلم اوالمخاطب اوغيرهما انتهى والعهدة عليه منه

١١ قال الامر بالعبادة للكافر جايز ومن قال انها غير ضرورية قال الامر للكافر بالعبادة امر بماهو متممها فيستلزم الامر بالمعرفة فاسترجح المص رحمه الله القول الثانى واشار اليه بقوله فان من لوازم وجوب الشئ وجوب مالايتم الابه

قوله ومن المؤمنين عطف على من الكفار اى والمطلوب من المؤمنين ازديادها وثباتهم عليها قال صاحب الكشاف المراد بعبادة المؤمنين ازديادهم منها واقبالهم عليها واما عبادة الكفار فشروط فيها مالابد لها منه وهو الاقرار كما يشترط على المأمور بالصلاة شرائطها من الوضوء والنية وغيرهما ومالابد منه وهو الاقرار كما يشترط على المامور بالصلاة الخ للفعل منه فهو مندرج تحت الامر وان لم يذكر حيث لم ينفعل الابه وكان من لوازمه على ان مشركى مكة كانوا يعرفون الله ويعترفون به ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله ثم قال فان قلت فقد جعلت قوله اعبدوا متناولا لشيئين معا الامر بالعبادة والامر بازديادها قلت الازدياد من العبادة عبادة وليس شيئا آخر قال الطيبى وههنا بحث وهو ان اللفظ اذا اطلق وهو محتمل المعنيين فلايخلوا اما ان يطلق على حقيقتين مختلفتين كاللفظ المشترك اوعلى افراد حقيقة واحدة كالجنس اوعلى حقيقة ومجاز اما فى القسم الاول والثالث فلايجوز ارادتهما معا فبقى الثانى وهو المراد بقوله الازدياد من العبادة عبادة وليس شيئا آخر لان تلك الزيادة ايضا عبادة

قوله وانما قال ربكم تنبيها على ان الموجب للانعام هى الربوبية فان التربية عين الانعام وهى اثر الربوبية ومعنى التنبيه مستفاد من ترتيب الحكم على الوصف المناسب فان العبادة شكر الانعام والانعام اثر الربوبية ومقتضاه فكانه قيل اشكروا منعمكم الذى منحكم نعمة الوجود بعد ان لم تكونوا شيئا

قوله صفة جرت عليه للتعظيم والتعليل هذا اذا كان الخطاب عاما لجميع الناس وقوله ويحتمل التقييد والتوضيح على ان يكون خاصا بالمشركين

ومعنى التعليل مستفاد من ترتيب الحكم على الوصف المناسب وفى الكشاف فان قلت ربكم ما المراد به قلت كان المشركون معتقدين ربوبيتين ربوبية الله وربوبية آلهتهم فان خصوا بالخطاب فالمراد به اسم يشترك فيه رب السموات والارض والالهة التى كانوا يسمونها اربابا وكان قوله الذى خلقكم صفة موضحة مميزة وان كان الخطاب للفرق جميعا فالمراد به ربكم على الحقيقة والذى خلقكم صفة جرت عليه على طريق المدح والتعظيم ولايمتنع هذا الوجه فى خطاب الكفرة خاصة الا ان الاول اوضح واصح وحاصل كلامهما ان الخطاب ان كان عاما يكون المراد بالرب معنى خاصا والصفة مادحة وان كان خاصا يكون معنى الرب عاما والصفة موضحة ١١

١١ والفرق ان الرب فى تخصيص الخطاب بالمشركين متعدد المعنى والمربوب واحد اى طائفة واحدة فلذلك يجى اللبس و يحتاج فى ازالته الى الايضاح والكشف وفى تعميم الخطاب بالناس جميعا يكون الامر بالعكس اى الرب واحد والمربوب متعدد اى طوائف مختلفة فلالبس حينئذ فى الرب حتى يحتاج الى التوضيح بصفة ١١

مرتبة من الهداية قال المصنف فى تفسير قوله تعالى • اهدنا • الآية فاذا قاله العارف الواصل عنى به ارشدنا طريق السير فيك انتهى واذا نظر الى ان العارف الواصل داخل تحت الامر هنا فالمعنى بالنسبة اليهم اعبدوا ربكم راجين طريق السير فى العرفان فى كل حين وزمان واما بالنسبة الى غير العارفين فالمعنى اعبدوا ربكم راجين الوصول الى مرتبة العارفين فان الوصول اليها مطلوب المقربين (والفلاح) فى العقبى وانما ذكره لدفع ماقيل ٢ ان اللايق بالبلاغة القرءانية ان يعتبر من اول الامر غاية عبادة ربهم ماهو لذة لهم وهو الثواب الجزيل وان كان التقوى مفضيا اليه وجه الدفع هو ان التعرض الى السبب تعرض الى المسبب وهو الثواب المسبب عن التقوى و بهذا علم غاية متاعبهم التى لاجلها يستحقر مشاقها مع الاشارة الخفية العلية الى ان العابد ينبغى ان يرجو بعبادته الوصول الى المرتبة العليا من التقوى وهى ان يتنزه عما يشغل سره عن الحق و يتبتل اليه بشراشره وهذا لذة الروحانية التى ينسى فى جنبها جميع لذة الجسمانية وغفل عن هذه النكتة الانيقة كثير من المهرة وظنوا ان اللايق بالبلاغة القرءانية ان يعتبر من اول الامر ماهو لذة لهم الخ * قوله (المستوجبين) بصيغة التثنية صفة للهدى والفلاح موضحة او مادحة اى المقتضيين (لجوار الله تعالى) بمقتضى وعده تعالى وجوز كونه بصيغة الجمع صفة للمتقين والميل الى القرب اقرب والمراد بالجوار التقرب المعنوى منه تشبيها للمعقول بالمحسوس استعارة مصرحة و يحتمل التمثيل * قوله (نبه على ان التقوى منتهى درجات السالكين) واول منازل الواصلين العارفين لما عرفت فى سورة الفاتحة من ان العارف لانهاية فى سيره كما القى عصاه بداله سفر والمراد بالتقوى المرتبة الثالثة ومن هذا قال (وهو التبرأ من كل شئ سوى الله الى الله) حتى من نفسه واذا اراد ان يرى شيئا رأى الله قبله اومعه وجه التنبيه هو انه تعالى لما امر بالعبادة وهى نفس المرتبة الثانية من التقوى وهى التجنب عن كل مايؤثم من فعل اوترك علم ان المراد بالتقوى المرجو حصولها هو التقوى الحقيق وهى المرتبة الاولى وكونه منتهى درجات السالكين فانه لو كان مرتبة فوق تلك المرتبة لقيد الامر بالعبادة بتلك المرتبة والتعبير بالتنبيه للاشعار بان ذلك مما يمكن بالالتفات اليه ان يعلم فيكون بمنزلة البديهى وما سبق فى بيانه كالتنبيه عليه قيل و بقوله نبه الخ اندفع ماقاله قدس سره فى شرح المفتاح من انه لافائدة فى جعله حالا من فاعل اعبدوا * قوله (وان العابد) اى نبه به على ان العابد كله على ان اللام للاستغراق ولاستغراق المفرد اشمل كما قيل اختاره (ينبغى) اى يجب (ان لايغتر بعبادته) حيث انه تعالى امره بالعبادة راجيا دخوله فى سلسلة المتقين الفائزين غير جازم اياه اذ الاعتبار بالخواتم وهى غير معلومة والى هذا اشار بقوله (ويكون ذا خوف ورجاء) وايد ذلك حيث قال (كما قال تعالى يدعون ربهم خوفا وطمعا يرجون رحمته ويخافون عذابه) داعين اياه خوفا من سخطه وان كان محسنا فى عبادته فان كثيرا من الاولياء فضلا عن سائر الاتقياء ادركهم الشقاء المؤبد نعوذ بالله الذى غمر عباده باللطف المخلد فكيف ينبغى لهم ان يغتر بعبادتهم و بعد ظهور الفائدة الرشيقة اندفع ما قاله المحقق التفتازانى وتبعه غيره من ان تقييد العبادة بترجى التقوى (ومايترتب عليها من المثوبة الحسنى ليس له كثير فائدة ومعنى انما المناسب تقييدها بالتقوى واقترانها برجاء ثواب التقوى والاندفاع ظاهر ومراده تزييف كون لعلكم تتقون حالا من ضمير اعبدوا وكذا مراده قدس سره ثم المراد بالخوف الخوف من سخطه وعقابه وجه انفهامه من النظم الجليل هو انه لما كان حصول تلك المرتبة من التقوى ومايترتب عليها من المثوبة الحسنى مرجوا غير مقطوع به كان حصول الخوف من العقاب منفهما من ذلك اذ لو لم يكن ذلك منفهما لكان الثواب المترتب على التقوى مقطوعا به والملازمة وانتفاء اللازم واضحان والقول بان ذلك غير منفهم وان المنفهم خوف عدم حصول المرجو وكونه مرادا لايلايم قوله كقوله تعالى • يرجون رحمته • الآية من سوء الفهم * قوله (اومن مفعول خلقكم) عطف على قوله من الضمير فى اعبدوا قوله (والمعطوف عليه) وهو الذين من قبلكم عطف على مفعول خلقكم وهذا مختار الزمخشرى اخره المصنف لان فيه اخراج لعل عن حقيقتها بالكلية ولايصار اليه الا عند التعذر وما اورد على المصنف فى الوجه الذى اختاره قد عرفت دفعه * قوله (على معنى انه خلقكم ومن قبلكم فى صورة من يرجى منه التقوى) اشار به الى انه على هذا الوجه لايمكن حمل لعل على الترجى امابالنسبة الى المتكلم لاستحالة الترجى على علام الغيوب واما بالنسبة الى المخاطبين لانهم فى ابتداء الخلق لم يكونوا من اهل الرجاء واما حين العبادة فهم من اهل

٢ غايته يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ان قيل ان الدوام فى الشئ يكون اطلاق الشئ عليه مجازا وهو جائز عند المصنف ذلك ان تقول لعموم المجاز

١١ فلذا يحمل الوصف حينئذ على المدح والتعظيم وانما تعين وتخصص معنى الرب بالرب الحقيق فى جعل الخطاب عاما لانه اذا خوطب به جميع الناس لايتبادر ذهن احد الى غير الله تعالى فكأنه قيل ياايها الناس اعبدوا ربكم الذى اتفقتم على ربوبيته بخلاف توجيه الخطاب الى المشركين خاصة فان الحاصل فى ذهنهم عند سماعهم لفظ الرب معنى عام متناول للرب الحقيق ولآلهتهم اقول فى حمل معنى الصفة عند جعل معنى الرب عاما على التوضيح نظر لان الصفة الموضحة عند علماء المعانى هى الصفة الكاشفة وهى بمنزلة المعرف بالنسبة الى المعرف فيقتضى حملها على الموضحة مساواتها للموصوف ومعنى الصفة هنا على ذلك التقدير اخص من معنى الموصوف فلعل الشيخين ارادا بالتوضيح المعنى اللغوى الحاصل فى التقييد والتخصيص يدل عليه عطف التوضيح على التقييد على سبيل التفسير فى كلام القاضى حيث قال ويحتمل التقييد و التوضيح

قوله ولايمتنع هذا الوجه اى ان تكون الصفة جارية على المدح فى خطاب الكفرة لانهم يقولون الرب الحقيق هو الله تعالى و الهتنا شفعاؤنا عنده فاذا سمعوه من جانب الرب تعالى لم يشتبه عليهم انه هو الرب الحقيق الا ان الوجه الاول وهو جعل الصفة مادحة والخطاب عام اوضح واصح من جعلها مادحة و الخطاب خاص لانه اظهر والنظم له ادعى لماسبق من قوله لما عدد الله تعالى فرق المكلفين الى قوله اقبل عليهم بالخطاب ولماسيأتى من ان و بشر الذين آمنوا عطف على وان كنتم فى ريب وكلاهما تفصيل لقوله تعالى • ياايها الناس قال الرازى فى بيان معنى قوله الا ان الاول اوضح واصح اما انه اوضح فلان حال الكفرة يوجب ان يكون ربكم اعم واما انه اصح فلان الاغلب فى الصفة معنى التخصيص والتوضيح وحمل الكلام على الاغلب اصح وقد اقتفى بعض المحشين فى حل هذا التركيب اثر الرازى اقول اخذ الرازى من لفظ الاول فى قوله الا ان الاول اوضح واصح ماذكره اولا من ان الخطاب للمشركين و معنى الرب عام والصفة مخصصة ونحن اخذنا منه انه الوجه الاول من وجهى كون الصفة مادحة فان مراده من قوله هذا الوجه فى قوله ولا يمتنع هذا الوجه هو وجه كونه الصفة مادحة والخطاب خاص بالمشركين وقد ذكر قبل هذا الوجه وجه كونها مادحة والخطاب عام فينبغى ان يكون المراد من قوله هذا الوجه ثانى ذلك الوجه وذلك الوجه هو الاول لا ماذكره الرازى و يشهد به الاستثناء من لايمتنع هذا الوجه فليتدبر قوله متناول كل ماتقدم بالذات او بالزمان فيه فوجه من مذهب الفلاسفة فانه ان اريد بالانسان النوع بكماله وكان الخطاب للنوع يكون المراد بالذين من قبلكم العلل العالية التى هى العقول ونوع الانسان عندهم قديم والعقول متقدمة على نوع الانسان تقدما ١١

(الرجاء)

١١ ذاتيا عندهم لازمانيا وان اريد به اشخاص الانسان والخطاب للموجودين وقت نزول الآية ومن سيوجد يكون المراد من قبلكم من تقدم على الموجودين من الاشخاص البشرية الذين مضوا وتقدموا عليهم تقدما زمانيا قوله معطوف على الضمير المنصوب فى خلقكم فالمعنى خلقكم وخلق الذين من قبلكم

الرجاء فلذا حمل عليه فى ذلك الوجه واما جعلها حالا مقدرة فلامساغ له لان المقدر فى ابتداء الخلق التقوى لارجاؤها كذا قيل لكن قوله لان المقدر فى ابتداء الخلق التقوى لارجاؤها ضعيف لانه قد عرفت انهم لم يكونوا من اهل الرجاء فيصح ان يقال انهم حين الخلق مقدر رجاؤهم لعدم تحقق الرجاء منهم بالفعل وهو شرط الحال المقدرة غاية الامر انهم مقدر تقويهم كما قال تعالى • وماخلقت الجن والانس الاليعبدون • وهذا لاينافى تقدير رجاء التقوى ايضا لكن الشيخين لم يلتفتا اليه لقلة الجدوى بل جنحا الى الاستعارة التمثيلية ولهذا قال المصنف فى صورة من يرجى منه التقوى وهذا اللفظ صريح فى الاستعارة التمثيلية قيل فلا وجه لمن جعله حقيقة شبه صورة منتزعة من حال خالقهم بالقياس اليهم بعد ان مكنهم من التقوى وتركها مع رجحانها منهم بحال الراجى والمرجو منهم ورجاؤه الا انه ذكر من المشبه به ماهو العمدة فيه وهو كلمة لعل كما مر نظيره فى قوله تعالى • ختم الله على قلوبهم • الآية وجه التشبيه ايضا صورة منتزعة وهى كون متعلقهما غير معلوم ان يقع وان لايقع مع رجحان ٢ جانب الفعل وجوز ارباب الحواشى ان يكون استعارة تبعية بان يقال استعمل كلمة لعل الموضوعة للترجى فى طلب التقوى منهم بعد اجتماع اسبابه ودواعيه والجامع ماذكره المصنف بقوله لترجح امره الخ اى كون متعلق كل واحد منهما غير بين ان يفعل وان لايفعل مع رجحان جانب الفعل وانت خبير بان قوله فى صورة من يرجى منه التقوى صريح فى الاستعارة ٣ التمثيلية كما سلف نعم انه حسن فى حد ذاته لكن شرح كلام المصنف بهذا ليس بحسن قيل قال صاحب الكشاف لعل فى الآية واقعة موقع المجاز لا الحقيقة لان الله تعالى •خلق عباده لتعبدهم بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات وازال العلة فى اقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين ووضع فى ايديهم زمام الاختيار واراد منهم الخير والشر والتقوى فهم فى صورة المرجو منهم ان يتقوا لترجح امرهم وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجى بين ان يفعل وان لايفعل ولما كان هذا مبنيا على قاعدة الاعتزال لانا لانسلم انه وضع زمام الاختيار فى ايديهم واراد منهم الخير والتقوى بل طلب والارادة غير الطلب عدل عنه المصنف فقال على معنى انه خلقكم الخ انتهى فان الارادة لايتخلف عنها المراد عند مشايخنا اهل السنة فلا يصح ان يقال واراد منهم الخير والتقوى فان كثيرا من الناس لم يفعلوا الخير والتقوى فيلزم التخلف المذكور وهو محال فى حقه تعالى لاستلزامه النقص والعجز واما الطلب فيجوز تخلف المطلوب عنه اذ لانقص فيه واما المعتزلة فقد جوزوا تخلف المراد عن الارادة فوقعوا فى هذه الورطة العظيمة * قوله (لترجح امره) ٤ اى التقوى بتأويل الاتقاء اوماذكر اى كان شان المرجو حقيقة الترجح بالنظر الى المرجو منه فالجامع بينهما ما اشرنا اليه وقال ابن عطية ان الرجاء على حقيقته والمراد رجاء غير المتكلم والمخاطب فانه لماولد كل مولود على الفطرة كان بحيث ان تأمله متأمل توقع ورجا ان يكون متقيا فلايلزم منه تشبيهه تعالى بالمرتجى كما لزم من كلام الكشاف قوله ان تأمله متأمل الخ تحقيق ماقاله من ان لعل على حقيقة الرجاء لكن رجاء غير المتكلم والمخاطب ولعل مراده من ان الرجاء على حقيقته انه اقرب الى الحقيقة لكونها باقية فى معنى الرجاء وان كان من غيرهما اذ قد عرفت ان لعل لانشاء الترجى ولامعنى لانشاء المتكلم رجاء غيره واما الاشكال بان ذلك ينافى قوله تعالى • ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس • وان قوله ومن قبلكم عام للصبيان والمجانين فلاوجه لان يقال ان الله تعالى • خلقهم مريدا منهم التقوى اى طالبا لها فمدفوع بان الارادة بمعنى الطلب فيصح تخلف مطلوب الله تعالى عن طلبه ولايبعد ٥ ان يقال العبادة غاية مطلوبة لخلقهم حيث خلقوا مستعدين لها بحيث يتأتى منهم العبادة و هدوا اليها بان ركب فيهم عقولا وجعل لهم حواس وتعوق بعضهم عن الوصول اليها باسباب لايمنع كونها غاية مطلوبة و بهذا ظهر التوفيق بين قوله تعالى • ولقد ذرأنا لجهنم • الآية و بين قوله تعالى • وماخلقت الجن والانس الاليعبدون • ومن هذا انكشف الجواب عن الاشكال الثانى ايضا فان الصبيان والمجانين الذين ماتوا ولم يصلوا الى درجة التكليف تعوقهم عن الوصول الى العبادة مماتهم حال صباوتهم وجنونهم وقد عرفت ان مثل ذلك لايمنع كون العبادة مطلوبة من خلقهم فلاحاجة الى ان يقال ان الله تعالى خلق جنس من قبلهم مريدا طالبا منهم التقوى فتخلف بعض الافراد لايقدح فيه وهذا الاشكال مع جوابه جار فى قوله تعالى • الذى خلقكم • اذ الخطاب عام للصبيان والمجانين المذكورين فلا يعرف وجه التخصيص بمن قبلكم وايضا يحل الاشكال بذلك فى قوله

٢ مع رجحان الفعل سواء كان بحسب الوقوع فى نفس الامر او بنظر الراجى

٣ ومنه ظهر ضعف ماقيل واذا تحققت جواز الوجهين اى الاستعارة التبعية والتمثيلية عرفت ان من قصر على الاول فقد قصر وكذا من قصر على الثانى ايضا

٤ ومنهم من ارجع الضمير الى من وامره عبارة عن فعل الموجو وقد غفل عن قوله باجتماع اسبابه الخ

٦ والى هذا التوجيه اشار اجمالا مولانا سعدى فى قوله تعالى وماخلقت الجن والانس الاليعبدون

قوله والجملة اخرجت مخرج المقرر عندهم اى وجملة خلقكم الواقعة صلة الذى اخرجت مخرج ماهو ثابت مقرر معلوم عندهم وجه اخراجها مخرج المقرر هو ايقاعها صلة الذى فان الصلات لابد ان تكون معلومة الانتساب عند المخاطب الى الموصول وكذلك الصفات

قوله اولتمكنهم من العلم به بجعل القدرة على العلم بان الله خالقهم علما به فلما كان ذلك معلوما عندهم حقيقة اوكان كالمعلوم اخرج مخرج التأنيث المقرر عندهم حيث جعل صلة الذى

قوله على اقحام الموصول الثانى والاصل والذين قبلكم فاقحم الموصول الثانى وهو من بين الذين وصلته التى هى قبلكم فصار بعد الاقحام مثل ماقيل والذين الذين قبلكم فان الذين الثانى فيه مثل تيم الثانى المقحم بين المضاف اعنى تيم الاول والمضاف وهو عدى فى قول جرير وتمام البيت لايلقينكم فى سوءة عمر اى فى مكروه وعمر هو رجل تيمى وذلك انه اراد ان يهجو جريرا فقال جرير لقبيلة عمر لاتتركوا عمر يهجونى فيصيبكم شرى قال صاحب الكشاف وهى قراءة زيد بن على والذين من قبلكم وهى قراءة مشكلة ووجهها على اشكالها ان يقال اقحم الموصول الثانى بين الاول وصلته تأكيدا كما اقحم جرير فى قوله يا تيم تيم عدى لاابالكم تيم الثانى بين الاول وما اضيف اليه نقل الطيبى عن صاحب الكشاف انه قال فان قيل يا تيم كلام مفيد بنفسه فجاز وقوع تيم الثانى تأكيدا له بخلاف والذين فى الآية فانه غير مفيد فكيف يجوز تأكيده اقول ولعل هذا هو جهة اشكال هذه القراءة عنده ثم قال والجواب ان الذين مفيد ايضا فائدة الاشارة وان كان المشار اليه مبهما ولهذا يرجع الضمير اليه والضمير انما يرجع الى المفيد فانك تقول الذى فعلته وقال الشيرازى وانا لااستحسن هذا الكلام سوالا وجوابا فان ذلك بمنزلة التأكيد اللفظى فانه قد يكون باعادة عين اللفظ الاول وقد يكون بذكر مرادفه وذلك جار فى الحروف فضلا عن الموصولات ثم الجواب ان تيم وهو الذى يقول فى المفصل والموصول مالابد له فى تمامه اسما من جملة تردفه من الجمل التى تقع صفات ولعمرى ان فى الاعتراف باشكاله تسامحا لان التأكيد اللفظى بمرادف كثير وباعادة عينه اكثر وقد ذهب الاخفش فى نحو ما ان زيد قائم الى ان ان للتأكيد قوله راجين ان ينخرطوا هذا على حمل معنى الترجى فى لعل على الحقيقة بخلاف جعله حالا من مفعول خلقكم فانه على المجاز المستعار ولايجوز حمله على الحقيقة بان يكون المعنى خلقكم راجين للتقوى ١١

١١ لانهم فى وقت خلقهم لم يكن لهم شعور بالرجاء ولا بالتقوى واعترض عليه بانه لم لايجوز ان يكون حالا مقدرة لايقال لانهم فى حال الخلق ليسوا بمقدرين الرجاء كما انهم ليسوا براجين لانا نقول هب انه لايجوز ان يكونوا مقدرين للرجاء بكسر الدال فيكونوا مقدرين للرجاء بالفتح كما فى قوله تعالى وبشرناه باسحق نبيا فان معناه ١١

* وماخلقت الجن والانس الاليعبدون * بلاحاجة الى تأويل ارادة الجنس * **قوله** (باجتماع اسبابه) اى الاتقاء وهى العقل والحواس السليمة والاقتدار على النظر الصائب والفكر الثاقب (وكثرة الدواعى اليه) اى الى الاتقاء وهى الآيات الزاجرة عن المعاصى والمرغبات على القربات وهلاك الامم الماضية باقتراف المردبات ولاضير فى عدم وصول بعضهم الى التقوى لتعوق عائق باسباب شتى * **قوله** (وغلب المخاطبين ٢ على الغائبين فى اللفظ والمعنى على ارادتهم) اشارة الى جواب سؤال بانه كما خلق المخاطبين للتقوى فكذا خلق الذين من قبلهم فلم قصره على المخاطبين فدفعه بانه لاقصر عليهم فى المعنى والقصر فى اللفظ لايضر اذ المعنى على ارادتهم جميعا حيث اطلق اللفظ الموضوع للمخاطبين عليهم وعلى الغائبين اى المعدومين وقد عرفت البحث فى تعميم الخطاب الى المعدوم فتذكر واوقيل انه لاقصر على المخاطبين لان النظم دل بعبارته على خلق المخاطبين للتقوى وبدلالته دل على خلق الغائبين لسلم عن الاشكال وهذا التوجيه جار فى من سيوجد الى قيام الساعة واعتبار التغليب بالنسبة اليهم ايضا فى غاية البعد مع انه لم يرض بالعموم لمن سيوجد فى قوله تعالى * ياايها الناس اعبدوا * الآية على مااختاره بعض المحشيين ولولم يصرح بعض المحشيين بان المراد بالغائبين هم الذين من قبلهم وعمم الى الغائبين الماضيين والآتين لكان اظهر * **قوله** (وقيل تعليل للخلق اى خلقكم لكى تتقوا كما قال * وما خلقت الجن والانس الاليعبدون *) اى مستعملة بمعنى الغاية والمصلحة على طريق الاستعارة اما فى لعل فتكون تبعية اوفى مدخولها كما حققوه فى قوله تعالى * فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا * الآية لابمعنى الغرض لان قائله الانبارى وجماعة من النحويين وقال صاحب المغنى لعل لها معان احدها التوقع والثانى التعليل أثبته جماعة منهم الاخفش والكسائى وحملوا عليه قوله تعالى * فقولاله قولا لينا لعله يتذكر او يخشى * وهم ممن لايقولون بان افعال الله تعالى معللة بالاغراض نقل عن المحقق التفتازانى ان الزمخشرى رد هذا حيث قال زعم الانبارى وجماعة من ائمة العربية ان لعل قد تكون بمعنى كى حتى حملوا عليه كل صورة امتنع فيها الترجى سواء كان اطماعا نحو * لعلكم تفلحون * اولانحو * لعلكم تشكرون ولعلكم تتقون * وذهب صاحب الكشف الى ان مراد الزمخشرى توجيه كلام الانبارى ومتابعيه دون الرد عليهم انتهى وهذا هو الظاهر من كلام الزمخشرى حيث قال لعل جاءت للاطماع فى القرءان من كريم رحيم اذا اطمع بفعل مايطمع فيه لامحالة لجرى اطماعه مجرى وعده المحتوم وفاؤه وهو معنى ماقيل ان لعل بمعنى كى ولكن الحقيقة ماالقيته اليك انتهى ٣ قوله وهو معنى ماقيل مثل هذا الكلام شايع فى التوجيه لافى الرد وان اوهمه قوله ولكن الحقيقة الخ لكن يمكن ان يكون معناه وهو معنى ماقيل ان لعل بمعنى كى لكن مراده المعنى المجازى فان الحقيقة ماالقيته اليك ولقد اصاب من قال ان من فسرها بكى لايدعى انها حقيقة فى معنى كى بحيث يكونان مترادفين يجب صحة استعمال كل منهما مكان الآخر بل يدعى كون لعل مجازا عن معنى كى وهو لايقتضى صحة وقوع لعل فى جميع موارد كى ليلزم صحة لعلى اعوده ولعلى اشربه كما لايلزم صحة وقوع الاستفهام الانكارى الذى بمعنى النفى فى كل موضع يصح وقوع النفى فيه كما صرح به فى المطول وجمهور المفسرين حتى المصنف وصاحب الكشاف قد فسروها فى الموارد بكى كما سيأتى ان شاء الله تعالى فعلم وقوع الاتفاق على صلوح لعل المجرد معنى العلية فلامعنى لانكار ذلك ولاوجه للقول بان من قال بان لعل قد يجئ بمعنى كى وظاهره المجئ بحسب الحقيقة فان الاشتراك خلاف الاصل واللفظ اذا دار بين كونه مشتركا بين معنيين وبين كونه حقيقة فى احدهما مجازا فى الاخر فالحمل على الاخير اولى كما صرحوا به واما القول بانه لاعلاقة معتبرة بين الارادة والترجى مطلقا بل التجوز انما يتصور فى لعل الاطماعية واولئك المجوزون حملوا على ذلك المعنى فى غير الاطماعية فجوابه ان تحقق العلاقة فى نوع من المعانى كاف فى صحة المجاز كما يصح اطلاق الغيث على النبات الذى نبت بغير الغيث كما صرح به بعضهم قوله تعالى * وما خلقت الجن * الآية فكما كانت العبادة غاية للخلق هناك فكذا هنا كانت غاية لها وقدم توضيح هذه الآية فلاتغفل * **قوله** (وهو ضعيف اذ لم يثبت مثله فى اللغة) فان الثابت فيها اما الترجى اوالاشفاق وارباب اللغة لم يعدوا كونها بمعنى كى من معانيها وقيل اذ الثابت فى اللغة اما المعنى الحقيقى اوماله علاقة مصححة معه وكلا الامرين منتف هنا انتهى فعلى هذا يلزم ان لايستعمل لعل بمعنى كى اصلا وقد فسرها المصنف بها فى مواضع عديدة وللتفصى عن هذا الاشكال قالوا ان مراده لم يثبت فى اللغة

٢ ولولم يغلب قيل لعلكم واياهم وهذا التغليب بناء على ان المراد بالذين من قبلكم الامم السالفة لاالتعميم الى غير العقلاء واوسلم لايلزم كون ماسوى الانسان من الجماد مطلوبا منه التقوى امالانه من قبيل اسناد ماهو للبعض الى الكل اولانه عام خص منه البعض بقرينة العقل فلايرد ما اورده مولانا خسرو سعد

٣ تمامه لانها لاتكون بمعنى كى حقيقة ومن ويدن الملوك وعادتهم ان يقتصروا فى مواعيدهم المجزة على عسى ولعل ونحوهما او يخيلوا حالة رمزة وابتسام فاذا عثر على شئ من ذلك لم يبق شك فى النجاح والفوز بالمطلوب وعلى هذا ورد كلام مالك الملك ذى الكبرياء اذاجاء على طريق الاطماع لئلا يتكل العباد سعد

١١ على مافى الكشاف وبشرناه بوجود اسحق نبيا اى بان يوجد مقدرا نبوته

قوله نبه به على ان التقوى منتهى درجات السالكين هذا المعنى مستفاد من جعل رجاء التقوى علة غائية للعبادة بجعل جملة لعلكم تتقون حالا من فاعل اعبدوا فان الحال قد تجئ فى مقام التعليل كما فى قولك ضربت زيدا مؤدبا فان معناه منسحب الى معنى ضربته للتأديب

قوله وان العابد ينبغى ان لايغتر بعبادته هذا المعنى مفاد من كلمة لعل الموضوعة للترجى الدال على عدم القطع بحصول المرجو

قوله اوعن مفعول خلقكم والمعطوف عليه اى اوحال عنه وعن الذى عطف هو عليه وهو الموصول الثانى اعنى والذين من قبلكم

قوله على معنى انه خلقكم ومن قبلكم فى صورة من يرجى منه التقوى بيان لوجه استعارة لعل على وجه التمثيل كما قال صاحب المفتاح فشبه حال المكلف الممكن من فعل الطاعة والمعصية بحال المرتجى المتخير بين ان يفعل وان لايفعل ثم استعير لجانب الشبه لعل وقرينة الاستعارة علم الذى لايخفى عليه خافية

قوله لترجح امره اى لتردد امر من يرتجى منه التقوى بين ان يكون وبين ان لايكون وهذا المعنى هو الجامع بين المستعار له والمستعار منه المصحح لاستعارة لعل للمشبه او المعنى لرجحان امره فى حصول المرجو نظرا الى تعاقد اسبابه ودواعيه والظاهر ان مراده من لفظ الترجح هذا المعنى الاخير لذكره الاسباب والدواعى دون الصوارف والاول هو الانسب لان يكون جامعا اذ غالب امر الراجى التردد بين حصول مرجوه وبين لاحصوله لاغلبة ظنه فى الحصول دل عليه كلام صاحب (على) الكشاف حيث قال ان قوله خلقكم لعلكم تتقون لايجوز ان يحمل على رجاء الله تقواهم لان الرجاء لايجوز على عالم الغيب والشهادة وحمله على ان يخلقهم راجين للتقوى لبس بسديد ولكن لعل فى الآية واقعة موقع المجاز لاالحقيقة لان الله عزوجل خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف ركب فيهم العقول والشهوات وازاح العلة فى اقدامهم وتمكنهم وهداهم النجدين ووضع فى ايديهم زمام الاختيار واراد منهم الخير والتقوى فهم فى صورة المرجو منهم ان يتقوا لترجح امرهم وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجى بين ان يفعل وان لايفعل ومصداقه قوله عز وجل ليبلوكم ايكم احسن عملا وانما يبلو ويختبر من تخفى عليه العواقب ولكن ١١

١١ شبه بالاختيار بناء امرهم على الاختيار قال صاحب الانتصاف كلام الزمخشرى حسن الاقوله واراد منهم التقوى فانه على مذهبه والله سبحانه وتعالى مريد عند اهل السنة من كل واحد ماوقع منه اى خيرا كان اوشرا طاعة كان اومعصية وقال ايضا كلامه واقدرهم والقى بايديهم زمام الاختيار خطاء

على انه معنى حقيقى له وهذا خلاف الظاهر اذ القائل لم يصرح بانه حقيقة حتى نزيفه وايضا عدم كونه حقيقة لايقتضى التضعيف اذباب المجاز مفتوح فالمعنى انه لم يثبت فى اللغة لاحقيقة ولامجازا فانه لاعلاقة مصححة فاستعماله فى مواضع امابيان للمعنى الحاصل فانه اذا اراد فهم منه الاتقاء كان هذا هو الباعث على خلقهم كما اختاره قدس سره او بناء على انه تبع فيه غيره وان لم يكن مرضيا عنده وهذا كثير فى كلامه وقد عرفت بعض التفصيل فيه فتذكر ٢ وقيل فقد ظهر من كلامه قدس سره ان جعل لعل بمعنى كى حقيقة اومجازا غير صحيح وان بعد استعارتها للارادة والطلب بؤل المعنى الى التعليل وفرق بين ان يستعمل اللفظ فى شئ وبين ان يعود حاصله اليه بعد استعماله فى معناه انتهى يرد عليه انه لابد من بيان قاعدة نفرق بها بين ان يستعمل اللفظ فى معنى وبين ان يعود حاصله اليه بعد استعماله فى معناه فان ذلك جار فى اكثر المجاز بل فى اكثر الفاظ المشترك فالتمييز بين كون المعنى معنى مجازياله وبين كونه حاصل المعنى بعد استعماله فى معناه مشكل فالاولى انه تبع فيه غيره فاستعمل لعل فى معنى كى اوانه نفى كونها حقيقة فيه لاكونها مجازا كما قيل قوله (والآية تدل على ان الطريق) والمراد بمعرفة الله تعالى التصديق بوجوده والعلم بوحدانيته وكذا علمه وقدرته وغيرهما مما لايتوقف على الشرع بحسب ذاته وان توقف عليه من جهة اعتداده والتخصيص بالوحدانية لانها خلاصة المعتقدات والتعبير بالمعرفة اولا وبالعلم ثانيا لنكتة دعت اليه وجه دلالتها انه تعالى لما امر بعبادته اجمالا ٣ ووصفه بقوله الذى خلقكم والوصف سبب لتميز الموصوف عماعداه فى غالب الاستعمال وان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية كما هو المشهور يستفاد من الآية ان طريق معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته واستحقاقه العبادة بالنظر فى صنعه اى فى مصنوعاته والصنع اجادة الفعل فهو اخص من الفعل ولما كان المراد بالعبادة التعبد بالفروع فقط على مااختاره المصنف غير شاملة للمعرفة ونحوها يتبادر الى الوهم ان دلالة الآية الكريمة ان استحقاقه للعبادة بالنظر فى صنعه واما على ان الطريق الى معرفته بذلك فلاظهورلها وقد عرفت ان المصنف قد دفع هذا الاشكال فيماسلف حيث قال فان من لوازم وجوب الشئ وجوب مالايتم الابه فالعبادة الواجبة موقوفة على المعرفة فالآية كما دلت على ان استحقاقه العبادة بالنظر فى صنعه تدل ايضا على ان الطريق الى معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته بالنظر فى صنعه فدلالة الاية الكريمة على ان الاستحقاق المذكور طريق الاشارة ودلالتها على ان الطريق المزبور بذلك باقتضاء النص * **قوله** (على ان الطريق) تعريفه باللام للاشارة الى ان الطريق الذى يستحق ان يسمى طريقا هو هذا الطريق بناء على ان اللام للجنس فيفيد حصر المسند اليه على المسند اذ طريق معرفة الله تعالى لايكون الشرع لتوقف الشرع عليه وكذا الاستحقاق المذكور اذ نفس العبادة ووجوبها مستفادة من الشرع واما استحقاقه تعالى اياها فيعرف بالنظر والاستدلال فلاحاجة الى جعل الحصر ادعائيا الا ان يعمم الطريق الى تلك المعرفة الى الطريق الى نفس تلك المعرفة والى اعتدادها (الى معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته واستحقاقه للعبادة) * **قوله** (بالنظر فى صنعه والاستدلال بافعاله) اى مصنوعاته من الآيات فى الافاق وفى الانفس بانها محدثات مخترعة فى الاسلوب البديع وغاية الاتقان فلابد له من موجد واجب لئلا يلزم الدور اوالتسلسل وقد عرفت ان علة الاحتياج الحدوث اوالامكان مع الحدوث اوالامكان بشرط الحدوث والمصنوعات هى مفتقرة الى الموجد بالنظر الى حدوثها وامكانها كما مر التفصيل فى تفسير قوله تعالى * ان الله على كل شئ قدير * ومنها ماهو الآيات الانفسية المشار اليها بقوله * الذى خلقكم * وهى المتضمنة للجواهر والاعراض قدمها لان اقرب الاشياء الى المكلف نفسه وعلمه باحوال نفسه اظهر من علمه باحوال غيره ولما كان المقصود من الاستدلال افادة العلم كان كلما هو اظهر دلالة اقوى افادة ثم ذكر بخلق اصولهم لانهم اقرب اليهم ثم ذكر الارض لانها اقرب الى الحس اظهر عنده من السماء وعكس فى مثل قوله تعالى * ان فى خلق السموات والارض * لعلوها وشرفها واشتمالها على عظم آيات يتحير منه الواقفون ويستغرق فيها الناظرون ولكل وجهة ثم ذكر نزول الماء وخروج الثمار بسببه لان ذلك كالاثر المتولد من السماء والارض وانما اكتفى هنا بالامور الحسية لان المقام مقام تعداد النعم وهى ادل عليها والاستدلال بهذه الامور الممكنة على وجود الاله ووحدته سيأتى متصلا من المص فى قوله تعالى * ان فى خلق السموات والارض * الآية من هذه السورة الكريمة واما الاستحقاق فمن تعليق الحكم بالوصف

٢ والحاصل ان المجوزين انما ادعوا استعمالها فى كى مجازا وتحقق العلاقة فى نوع المعانى كاف كما اوضحناه آنفا سعد

٣ فيده بالاجمال لان الامر بعبادة مخصوصة بالاوامر الدالة على خصوص العبادة مثل الصلوة والصوم ونحوهما سعد

قوله وغلب المخاطبين على الغائبين اراد بالغايبين الذين من غير الحاضرين وقت الخطاب من الناس الموجودين فانهم غيب لكنهم المرادون فى خطاب لعلكم على طريق التغليب كقولك انت وزيد فعلتما وانتم وبنو فلان فعلتم قوله وقيل تعليل للخلق عطف على قوله حال عن الضمير اى وقيل ولعل بمعنى كى مفيدة لتعليل الخلق والمعنى خلقكم لكى تتقوا اى لاجل التقوى وهذا القول ضعيف اذ لم يثبت فى اللغة ان لعل قد تجئ بمعنى كى قال القطب الرازى وليت شعرى لم لايجوز مجئ لعل بمعنى كى وقد نقل ذلك بعضهم عن سيبويه كقوله تعالى * واتقوا الله لعلكم تفلحون * اى تفلحوا ولعلكم تشكرون اى تشكروا وفى الكشاف ولعل للترجى اوالاشفاق تقول لعل زيدا يكرمنى ولعله يهيننى وقال الله تعالى لعله يتذكرا ويخشى لعل الساعة قريب الاترى الى قوله والذين آمنوا مشفقون منها وقد جاءت على سبيل الاطماع فى مواضع من القرءآن ولكن لانه اطماع من كريم رحيم اذا اطمع بفعل مايطمع فيه لامحالة لجرى اطماعه مجرى وعده المحتوم وفاؤه به قال من قال ان لعل بمعنى كى ولعل لاتكون بمعنى كى ولكن الحقيقة ماالقيت اليك وايضا فمن ديدن الملوك وماعليه اوضاع امرهم ورسومهم ان يقتصروا فى مواعيدهم التى يوطنون انفسهم على انجازها على ان يقولوا عسى ولعل ونحوهما من الكلمات او يخيلوا حالة او يظفر منهم بالرمزة والابتسامة او النظرة الحلوة فاذا عثر على شئ من ذلك منهم لم يبق للطالب ماعندهم من شك فى النجاح والفوز بالمطلوب فعلى مثله ورد كلام مالك الملك ذى العز والكبرياء او يجئ على طريق الاطماع دون التحقيق لئلا يتكل العباد كقوله * ياايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم قال القطب الرازى قوله ولعل للترجى اوالاشفاق لان لعل لتوقع امر فان كان نافعا فهو للترجى وان كان ضارا فهو للاشفاق اما الترجى فكقولك لعل زيدا يكرمنى وقوله تعالى * لعله يتذكر او يخشى * واما الاشفاق فكقولك لعله يهيننى وقوله تعالى * لعل الساعة قريب فان الاشفاق * لقوله والذين آمنوا مشفقون منها وقد يجئ للاطماع فى مواضع من القرءآن وفرق بين الاطماع والترجى هو ان الاطماع من المتكلم للغير والترجى اما المتكلم اوللمخاطب كما فى قوله تعالى فقولاله قولا لينا لعله يتذكر او يخشى فان هذا الترجى ليس للمتكلم لاستحالة الترجى من الله تعالى بل للمخاطب اذ معناه قولاله قولا لينا راجين تذكرا وخشية ثم الاطماع امامقرون بالحصول لانه اطماع من كريم اولانه اطماع من عظيم واماالاطماع مجرد واليه اشار بقوله اويجئ على طريق الاطماع دون التحقيق لقوله ولكن لانه اطماع تعليل لقوله قال من قال وهو ابن الانبارى فانه لمارأى وقوع المطموع فى تلك الصورة توهم ان وقوعه لان ماقبله سبب لمابعده فيكون بمعنى كى ووقوع مابعده لماذكر من الوجهين وقوله ايضا عطف من حيث المعنى على قوله اطماع ١١

١١ من كريم كانه انما يجب وقوع المطموع امالان لانه اطماع فى حكم الوعد الواجب الوفاء اولانه مخرج على كلام الملوك وقوله او يجئ على طريق الاطماع عطف على قوله وقدجاءت على سبيل الاطماع كانه قيل لعل امايجئ للاطماع مع التحقيق اوللاطماع دون التحقيق كما فى قوله تعالى • توبوا الى الله فانه لم يقل بكفر ١١

المشتق المشعر بالعلية التى لاتعرف الابالنظر فى الآيات والمصنوعات * **قوله** (وان العبد لايستحق) فى هذا التعبير لطافة نباهة يعرفها من له دراية (بعبادته عليه) اى على الله تعالى (ثوابا فانها لماوجبت عليه شكرا لماعدده عليه من النعم السابقة) لانه تفضل وانعم بنعم كثيرة لايحصى نوعها فضلا عن اشخاصها والشكر الذى يجب عليه لايستطيع اداؤه فى مقابلة بعض منها فكيف يستحق بعبادته شيئا آخر ومن هذا قال المص طاب ثراه (فهو كاجير اخذ الاجر) الجزيل والعوض الجميل اضعافا مضاعفة (قبل العمل) القليل بل الحقير اما يستحيى ذلك الاجير ان يطلب ويتمنى الاجر بعد العمل وهذه الدلالة استفيدت من تعليق الامر بالعبادة بالرب المنعم الذى غمر عباده بالانعام وفى قوله تعالى • اعبدوا ربكم لعلكم تتقون • حيث لم يجئ لعلكم تعبدون ولم يجئ ايضا اتقوا ربكم لعلكم تتقون تنبيه على ان التقوى قصارى امر العبادة فيكون اشد بعثا على العبادة وبهذا الاعتبار تحصل المناسبة بين اول الكلام وآخره فيكون من قبيل ختم الكلام بما يناسب ابتداءه فى المعنى وهو تشابه الاطراف فى اصطلاح اهل البديع ولايكون من قبيل اضرب زيدا لعلك تضرب به اذا قيل اعبدوا ربكم لعلكم تعبدون كما ذهب اليه ابو حيان ردا على الكشاف اذ المراد فى لعلكم تعبدون ٢ راجين ان تنخرطوا فى سلك العابدين الفائزين بالهدى والفلاح المستوجبين لجوار الله تعالى كما اشار اليه المصنف فى لعلكم تتقون دفعا لذلك المحذور لان اشكال ابى حيان ٣ لوورد ذلك لورد على ما اختير فى النظم اذ التقوى هى العبادة فدفعه فى الموضعين بما اشار اليه المصنف فما فى الكشاف خال عن الاشكال والاعتساف ٢٢ * **قوله** (صفة ثانية) اى لربكم موضحة اومادحة وفى تعداد النعوت بلا عاطف تنبيها على ان كل واحدة موجبة للعبادة على حيالها ودالة على استحقاق الرب العبادة برأسها (اومدح) او بتقدير امدح او اخص وهذا يؤيد كونه مدحا على تقدير كونه صفة ثانية قوله (منصوب اومرفوع) تفصيل لكونه مدحا اما كونه منصوبا فظاهر واما كونه مرفوعا بتقدير مبتدأ فلما قال ابن مالك التزم حذف الفعل فى المنصوب على المدح اشعارا بانه انشاء كما فى المنادى وحذف المرفوع المبتدأ فى المرفوع اجراء للوجهين على سنن واحد انتهى فحينئذ يكون المناسب فى تقديرا فعل ماضيا اى مدحت الذين وكذا فى سائر مواده فان الانشاء قد يعبر بالماضى حتى قال الشيخ الرضى تقدير الماضى فى المنادى لكونه انشاء اولى ولم يلتفت الى كونه بدلا من الموصول الاول كما قيل اومفعوله يتقون ٤ كما رجحه ابو حيان لما عرفت من انه على حياله نعمة جسيمة يجب الشكر عليه بالعبادات وانواع القربات * **قوله** (اومبتدأ خبره فلا تجعلوا) على تأويل مقول فيه لاتجعلوا كما سيأتى ولهذا اخره واما كون خبره رزقا بتقدير برزقكم فهو تكلف فدخول الفاء فى خبره لكون الفاء قد تدخل فى حيز الموصول بالماضى كقوله تعالى • ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم • الآية وان الاسم الظاهر وهو لله من وضع المظهر موضع المضمر ٦ وتمام البحث فى قوله تعالى • فلا تجعلوا لله اندادا • الآية والايراد هنا فى غاية من البعد * **قوله** (وجعل من الافعال العامة) كفعل وحصل فان الجعل يتحقق فى ضمن جميع الافعال الخاصة (يجئ على ثلثة اوجه) ولها وجوه اخر مندرجة فى الوجه الثالث كما ستعرفه فلا اشكال فى الحصر بمعنى صار اى احدها (بمعنى صار وطفق) اى بمعنى صار تارة وبمعنى طفق تارة اخرى وليس مراده انه قد يكون بمعنى الفعلين معا الان يقال ان طفق بمعنى صار شارعا فحينئذ يكون المراد انه بمعنى الفعلين معا بهذا التأويل وهذا يلايم جعلهما وجها واحدا وان اريد الاول فوجه كونهما وجها واحدا اشتراكهما فى انه لايتم معناه الابجزئين وعدم التعدية فما قيل انه لما كان صار لازما ومتعديا والمراد هنا اللازم عطف عليه طفق ليكون قرينة على المراد ضعيف اذ لم يقل احد بكون صار متعديا اذ التعدية من شان الافعال التامة دون الافعال الناقصة الا ان يقال ان مراده ان صار قد تكون تامة بمعنى الانتقال من مكان الى مكان اومن ذات الى ذات ويتعدى ٧ بالى نحو صار زيد الى كذا ومن بكر الى عمرو كما فى الجامى فالرد المذكور ليس بوارد وبناء على الغفول عما ذكر فى الجامى (فلا يتعدى) * **قوله** (كقوله • فقد جعلت قلوص بنى سهيل • من الاكوار مرتعها قريب •) ٨ اى صارت قلوص بفتح القاف والصاد المهملة وهى الشاب من الابل ومرتعها قريب خبر منصوب اى صارت تلك الناقة قريبة المرعى والمرتع اسم مكان من الرتع وهو المرعى الذى فيه خصب وسعة من الاكوار جمع كور بفتح الكاف وسكون الواو جماعة كثيرة من الابل والجار متعلق بقريب اى صار مأكلها ومشربها

٢ ولو قيل معنى اضرب زيدا لعلك تضرب اضرب زيدا اى تدخل فى زمرة ضاربى زيد يصح ذلك الكلام ايضا وانما المحذور فى ابقائه على ظاهر هنا وهناك نظيره صورة اتحاد الشرط والجزاء وقداولواهنا بمثل ماذكرنا

٣ هذا خلاصة ما فى الكشاف قوله ولايكون من قبيل اضرب الخ رد على ابى حيان

٤ ومن هذا ظهر ضعف ماقاله مولانا خسرو الا حسن ان يجعل الموصول مفعول يتقون

٦ عند الاخفش ومنعه سيبويه لكن قيل انه فى موضع التفخيم جائز واختلاف سيبويه فيما اذا لم يكن فى معرض التفخيم ونقله عن الشيخ الرضى

٧ فيه رد على عنى زاده بانه غير مصيب فى اعتراضه على مير صدر

٨ اى مرتعها قريب جملة اسمية

١١ عنكم سيئاتكم لئلا يتكل العباد بل قال عسى ربكم للاطماع بلا تحقيق قال الطيبى ان الذى يفهم من ظاهر كلام صاحب الكشاف ان لعل مشترك فى الترجى والاشفاق وفى الاطماع ملحق بعسى قال ابن الحاجب لعل معناه التوقع وقد يكون لتوقع المرجو والمخوف ولكنه كثير فى المرجو حتى صار غالبا عليها وقال الطيبى اما كونها للاطماع فلتضمنها معنى عسى ومن ثم عومل معها معاملتها فى قوله لعلك يوما ان تلم ملمة

قوله والآية تدل على ان الطريق الى معرفة الله تعالى الخ قال الشيخ الكامل المكمل محى الدين قدس الله روحه ان الحكماء واباحامد ادعوا انه يعرف الله من غير نظر فى العالم وهذا غلط نعم يعرف ذاتا قديمة ازلية لايعرف انها اله حتى يعرف المألوه فهو الدليل عليه قال القاشانى فى بيان كلامه هذا ابو حامد هو الغزالى رحمه الله والمراد ان الذات الموصوفة بصفة الالوهية لاتعرف الا بالمألوهية بل العقل يعرف من نفس الوجود وجود الواجب وهو ذات قديمة ازلية فان الله تعالى بالذات غنى عن العالمين لابالاسماء فالمألوهية الدليل على الاله تم كلامه فعلى هذا يكون المراد بقوله والآية تدل على ان الطريق الى معرفة الله تعالى معرفة الذات الموصوفة بصفة الالوهية لامن حيث هى النظر فى صنعه واماوجه دلالة الآية على هذا المعنى فهو تعلق العبادة بالصفات والافعال المذكورة المجراة على الرب فكانه قيل اعبدوا ذاتا عرفتموها بهذه الاثار الدالة على انها اله رب لاجل النعم السالفة شكرا لها فان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يشعر بالعلية فالثواب فى دار الجزاء انما هو من محض فضل الله تعالى لافى مقابلة عمل بل بمقتضى وعده بالمزيد لمن شكر بالعتيد قال صاحب الكشاف فان قلت فهلا قيل تعبدون لاجل اعبدوا واتقوا مكان تتقون ليتجاوب طرفا النظم قلت ليست التقوى غير العبادة حتى يؤدى ذلك الى تنافر النظم وانما التقوى قصارى امر العابد ومنتهى جهده فاذا قال اعبدوا ربكم الذى خلقكم للاستيلاء على اقصى غاية العبادة كان ابعث على العبادة واشد الزاما لها فى النفس ونحوه ان تقول لعبدك احمل خريطة الكتب ملكتك بمنى الاجر الاثقال ولو قلت احمل خريطة الكتب لم يقع فى نفسه ذلك الموقع الى هنا كلامه ١١

قوله وان العبد لايستحق بعبادته عليه ثوابا اى فى الدار الآخرة انما امر بها (قريبا)

٤١ قوله فهلا قيل تعبدون معناه السؤال عن ترك صنعة بديعة هى رد العجز على الصدر المومى اليه بقوله ليتجاوب طرفا النظم وهو ان يجعل احدا للفظين المكررين فى اول الفقرة والآخر فى آخرها كقوله تعالى • وتخشى الناس والله احق ان تخشاه • وقوله عزوجل استغفروا ربكم انه كان غفارا وكقول الشاعر

قريبا من رحله اى موضع فيه رحله كذا قيل لكن هذا بناء على ان الاكوار جمع كور بضم الكاف وهو الرحل باداته وآلاته والمعنى حينئذ اى صارت قريب المرتع من اكوارها من رحلها لما بها من الاعياء كذا فى حاشية الشيخ السيوطى كما قيل اوالمعنى شرعت فى ان يكون مرتعها قريبا من اكوارها لجعل فى البيت يحتمل المعنيين لابمعنى شرع فقط لان غرض المص الاستشهاد به على كون جعل بمعنى صار وطفق وخبر طفق وقع هنا جملة اسمية ونقل عن التسهيل والاصل فى خبر افعال المقاربة ان يكون مضارعا لكنه جاء شذوذا على خلافه كما هنا وجه اختيار الشذوذ محافظة الشعر وهذا اى كون طفق ان يرفع الاسم وينصب الخبر معنى قول المصنف فلايتعدى ونقل عن التبريزى فى شرح الحماسة انه ذهب الى ان جعل بمعنى طفق لايتعدى هنا حقيقة وقوله مرتعها قريب فى موضع الحال اى اقبلت قلوص هذين الرجلين قريبة المرتع من رحالهم لما بها من الاعياء فجعلها لازمة وقول المصنف رح لايتعدى يجوز ابقاؤه على ظاهره كما ذهب اليه ارباب بعض الحواشى ولايخفى انه عدول عن الاصل اذ الحمل على المعنى المتعارف مادام ممكنا كما هنا فالعدول عنه خروج عن النهج القويم الرواية بنى سهيل فسهيل ح قبيلة وروى ابنى سهيل فهو ح اسم رجل * **قوله** (وبمعنى اوجد فيتعدى) اى وثانى الوجوه كونه بمعنى اوجد وخلق فيكون من الافعال التامة التى تتعدى (الى مفعول واحد) لامن الافعال الناقصة لكن الجعل فيه معنى التضمين والخلق فيه معنى التقدير ولذلك عبر عن احداث الظلمة والنور بالجعل تنبيها على انهما لايقومان بانفسهما كذا بينه فى اوائل سورة الانعام والى ذلك اشار هنا اجمالا بقوله (كقوله تعالى • وجعل الظلمات والنور •) وكون لفظ بمعنى لفظ لايقتضى اتحادهما من كل وجه وقد اوضحنا المقام هناك فلا تغفل * **قوله** (وبمعنى صير) اى وثالث الوجوه كونه بمعنى صير (ويتعدى الى مفعولين كقوله تعالى • جعل لكم الارض فراشا) فحينئذ يكون من ملحقات افعال القلوب (والتصيير يكون تارة بالفعل) كقوله جعلت الفضة خاتما وقوله تعالى • واجعل لى وزيرا من اهلى • الآية (و) تارة (بالقول) كالتسمية مثل قوله تعالى • وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا • اى سموهم كما اختاره القرطبى (والعقد اخرى) اى وتارة يكون بالاعتقاد اذ المراد بالعقد هنا الاعتقاد كون الشئ على صفة اعتقادا غير مطابق للواقع كما قيل اومطلق الاعتقاد اذ لابرهان على فساد القول بانه جعل زيد عمرا غنيا اى اعتقده مع انه مطابق للواقع ومثال الاول قوله تعالى • وجعلوا الملائكة • الآية اى اعتقدوا انهم اناثا كما اختاره الرضى ولما كان منشأ القول الاعتقاد فى الاكثر جمع المصنف بين القول والاعتقاد وقيل المراد بالعقد العقد الشرعى الذى هو عبارة عن الايجاب والقبول ثم قيل ان التصيير الحقيقى هو التصيير بالفعل واما القولى والاعتقادى فمجاز ولذا جمعهما وجعلهما مقابلا للتصيير الفعلى والله اعلم بصحته ولعل وجهه هو ان الاصل فى التصيير ان يظهر اثره فى العيون كما ذكره الشيخ الرضى وهو موجود فى الاول دون الاخيرين وقول المصنف التصيير تارة يكون بالفعل الخ ظاهر فى حقيقة الكل ولما كان التصيير شاملا لهذه الوجوه كلها تحقق التعرض لجميع المعانى مع وجيز المبانى فلا اشكال فى الحصر بالاحتمال الواهى وهذا ماوعدناك فى اول الدرس الماضى وكون جعل من الافعال العامة اذا كان بمعنى التصيير غير ظاهر وكذا اذا كان بمعنى صار وطفق والظاهر ان كونه منها اذا كان بمعنى اوجد ويؤيده قول من قال وانما كان منها لان كل ممكن لايخلو عن جعل اما عند من يقول الماهيات مجعولة بانفسها فظاهر واما عند غيرهم فباعتبار وجودها واتصافها بالاوصاف فان كلا منها بجعل الجاعل انتهى ولم ار من صرح بذلك لكن المقتضى ما ذكرنا هنالك * **قوله** (ومعنى جعلها فراشا) اشار الى ان جعل هنا بمعنى صير وفراشا مفعوله الثانى وقد جوز كونه بمعنى اوجد وفراشا نصب على الحالية ٢ والظرف متعلق به على التقديرين وتقديمه لان الاهم جعل الارض فراشا لهم لامطلقا فقدم تعجيلا للمسرة لهم (ان جعل بعض جوانبها بارزا عن الماء) * **قوله** (مع مافى طبعه من الاحاطة بها) لان الارض اثقل من الماء الايرى انه اذا طرح فيه التراب ومزج فيه رسب ذلك التراب فى الماء وكون الماء راسبا فى الارض اذا سكب عليها ليدخل فى خلال اجزاء الارض بسبب مافيها من الاجزاء الهوائية ليخرج الهواء وتمكن ذلك الماء مكانه فلذا كان ذلك فى الارض الرخوة واما فى الارض الصلبة فلا لعدم نفوذ الهواء فيه حتى يخرجه الماء ووجه ذلك ان الماء ثقيل بالنسبة الى الهواء وان كان خفيفا بالقياس الى الارض فيقتضى ان يدخل الماء لثقله فى الفرج التى فى الارض

٢ والظاهر حال مقدرة

* سريع الى ابن العم يلطم وجهه *
* وليس الى داعى الندا بسريع *

ونحو سايل اللئيم يرجع ودمعه سائل واول الآية هنا الامر بالعباد وآخرها ذكر التقوى فلو جعل مقدمتها تابعة لساقتها بان يقال يا ايها الناس اتقوا او يقال لعلكم تعبدون لحصل المطلوب وحاصل الجواب ان التجاوب والتوافق حاصل من حيث المعنى مع اعطاء معنى المبالغة وهى ان التقوى عرفا عبارة عن الاتيان بجميع المأمورات والانتهاء عن جميع المنهيات واليه اشار بقوله والتقوى قصارى امر العابد ومنتهى جهده قال الطيبى ويمكن ان يكون الاسلوب من باب الترقى والمراد فى لعلكم معنى الترجى لكن معناه راجع الى المكلف اى اعملوا فى عبادة ربكم عمل من يرجو الترقى فيها من الاهون الى الاغلظ وقال الفاضل اكمل الدين قوله ليتجاوب النظم اى يتوافق كأن بعضه يجيب بعضا ويكون فيه الحث البالغ على المأمور به معنى من حيث انه علل العبادة اوالتقوى بنفسها لابشئ آخر فهى مطلوبة لذاتها وللصنعة البديعة ومعنى الجواب انه التفت لفت المعنى فجئ بالابلغ وماهو غاية العبادة والصنعة اللفظية موضوعة عند براعة المعنى

قوله اومدح منصوب بتقدير اعنى وفى الكشاف والموصول مع صلته اما ان يكون فى محل النصب وصفا كالذى خلقكم او على المدح والتعظيم واما ان يكون رفعا على الابتداء وفيه مافى النصب من المدح

قوله واما ان يكون رفعا على الابتداء اى على الخبرية لمبتدأ محذوف والمعنى هو الذى جعل لكم وفيه اشارة الى ان العامل فى رفع خبر المبتدأ هو الابتداء والى انه رفع على المدح لانه لامعنى له الا ان تقدير هو الذى كما قال انه منصوب على المدح بتقدير اعنى الذى والمفهوم من قول القاضى اومرفوع خبره فلا تجعلوا ان الذى مرفوع على انه مبتدأ وان المرفوع على المبتدأ يجوز ان يجئ على طريق المدح اقول فيه نظر اما اولا فلان الفاء فى لاتجعلوا يكون حينئذ للتسبب من باب قولك الذى يأتينى فله درهم فيلزم ان يكون الصفات المذكورة مقتضية لنفى الاشراك بالله سبحانه وفى اقتضائها ذلك تأمل اذ لو كانت مقتضية لما ذهب بعض الى وجود صانعين مع اعترافهم بان الله تعالى خالق رازق بل المقتضى لنفى الشرك وجوب وجود الصانع تعالى النافى كونه مشتركا بين اثنين وسائر البراهين العقلية المذكورة فى علمى الكلام والحكمة الالهية والدلائل السمعية الواردة فى الكتب السماوية والاحاديث المروية عن الرسل الناطقين بالوحى الالهى ويرد هذا لو جعل الذى جعل لكم خبر مبتدأ محذوف لان الفاء على هذا التقدير ايضا يكون للسببية ولعل فى كلام القاضى فيما سيأتى نوع اشارة الى جواب هذه الشبهة فانه قال هناك والمعنى من خصكم بهذه النعم الجسام والآيات العظام ينبغى ان لايشرك به حيث قال ينبغى ولم يقل يجب وحاصله انه يكفى فى السببية معنى الافضاء فى الجملة واقول يمكن ان يحمل معنى السببية المستفادة من الفاء الى الافضاء الكامل من حيث ان ماذكر من الآثار موضع اعتبار ومعبر موصول الى التوحيد وان شئت فعليك بمطالعة كلام الكشاف فى هذا المحل ولو جعل ١١

(٢٦) (ل) (تكملة)

١١ الذى خبرا عن المحذوف بكون المسندان معرفتين فيفيد الكلام معنى التخصيص والوحدانية لدلالته على انه الذى جعل لاغيره فيصح بذلك ترتيب النهى عن اتخاذ الانداد عليه ترتيب المسبب على السبب قال الفاضل اكمل الدين قوله عز وجل الذى خلقكم مما يثبت به وحدانيته تعالى فان الخلق هوالايجاد وهويقتضى ١١

ويخرج الهواء حتى يكون الثقيل تحت الخفيف ٢ كما ان الامر كذلك فى صورة طرح الارض فى الماء واذا كان الامر كذلك فمقتضى طبع الماء الاحاطة بها بحيث لايبرز ولايظهر شئ منها لكن العناية الازلية اقتضت بروز بعض جوانبها من الماء ليسكن فيها الثقلان وسائر الحيوانات ومن الناس من زعم ان كونها فراشا ينافى كونها كروية كما هو مبرهن فى علم الهيئة وفيه ترك الادب اذ الظاهر ان يقول ان كروية الارض كما زعم ارباب الهيئة ينافى كونها فراشا ويحير العقول عن علماء الشريعة حيث يتكلمون فى حل النظم الجليل على اصطلاح الحكماء العليل انظر الى اساءة الادب حيث قال ان كونها فراشا ينافى كروية الارض تجاوز الله عنا وعنهم على انه لامنافاة كما سيأتى من المص بيانه * قوله (وصيرها متوسطة بين الصلابة واللطافة) اى معتدلة لاصلابة فيها ولالطافة فهى مجاز هنا اذالتوسط فى الاجسام الوقوع فى وسطها وفى المعانى مستعارة لذلك الاعتدال والمراد باللطافة اللين بقرينة مقابلة الصلابة قول المصنف فى تفسير قوله تعالى ذلولا لينة ليسهل لكم السلوك فيها لاينافيه اذ المراد هنا كونها لينة بحيث لا يسهل السلوك فيها لانها لوكانت صلبة لشق التمكن عليها لألم الاعضاء ولما نبتت النباتات عليها كما يشاهد فى بعض الاراضى الصلبة ولوكانت لينة كالقطن لصعب الاستقرار عليها * قوله (حتى صارت مهيأة لان يقعدوا ويناموا عليها كالفراش المبسوط) اى الكلام من قبيل التشبيه البليغ ٣ وجه الشبه مااشار اليه بقوله لان يقعدوا ويناموا عليها قيل يريد ان فراشا تشبيه بليغ اواستعارة كونه استعارة مع ذكر الطرفين يحتاج الى تأمل وقد اشبعنا الكلام فى هذا المرام فى حل قول المصنف .اسد على وفى الحروب نعامة. فى تفسير قوله تعالى • صم بكم عمى • الآية * قوله (وذلك لايستدعى كونها مسطحة لان كرية شكلها مع عظم حجمها واتساع جرمها لاتأبى الافتراش عليها) وان صح ارادتها بل كونها مسطحة راجحة لانها مختار ابن عباس عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهم وظاهر قوله تعالى • والارض مددناها • وقوله تعالى • لاترى فيها عوجا ولاامتا • والارض بعد ذلك دحيها • يدل على كونها مسطحة وابن عباس وجمع كثير من اهل العلم اعلم باللسان وادرى بالبيان فلاجرم ان الميل اليه مقبول لدى اولى العرفان والكروية قول الفلاسفة والظاهر انها مختار المصنف تبعا للامام الرازى فانه قول الوجوه العقلية التى اقيمت على الكروية فى تفسيره والمصنف تبعه مع تقرير حدوثها فحينئذ لامحذور فى كلا الاحتمالين لكن متابعة السلف اسلم قال الامام ومن الناس من زعم ان الشرط فى كون الارض فراشا ان لاتكون كرة واستدل بهذه الآية على ان الارض لاتكون كرة وهذا بعيد لان الكرة اذا عظمت كان القطعة منها كالسطح فى امكان الاستقرار عليه انتهى والى هذا اشار المصنف بقوله لان كروية شكلها الخ ٢٢ * قوله (قبة مضروبة عليكم) البناء الذى بمعنى المبنى كما هنا كل ما يرفع ليستر به بيتا كان اوخيمة لكن بالغلبة التحقيقية فى الاول صار حقيقة عرفية وانما آثر كونها قبة لما فيها من الكروية اذ يكون نصفها الذى بمواجهتنا كالقبة المضروبة علينا وان لم يتقرر كتقرر القبة لحركتها دائما على مازعمه الحكماء والمستفاد من تقرير البعض ان القبة مستعارة ولك ان تحملها على الحقيقة وفى تقديم الارض اشارة الى انها مخلوقة قبل خلق السماء لكنها دحيت بعد خلق السماء كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فى تفسير قوله تعالى • والارض بعد ذلك دحيها • ان الارض كانت قبل خلق السماء مخلوقة غير مدحوة ثم بعد خلق السماء دحيت ومدت كمد الاديم قيل فحينئذ يصح استعمال التصيير بلاتكلف وانما لم يحمل المصنف على ذلك لان الصفة يجب ان تكون معلومة للمخاطب وكل الناس غير عالمين بهذا ولاجل هذا لم يعتبر التصيير بالقياس الى طوفان نوح عليه السلام انتهى وان لم يكن الامر كذلك فالتصيير من قبيل ضيق فم البئر * قوله (والسماء اسم جنس يقع على الواحد والمتعدد) فالاول مثل قوله تعالى • ولقد زينا السماء الدنيا • والثانى مثل قوله تعالى • والسماء بناء • فان الظاهر المراد بها السموات السبع وغرضه بيان وجه صحة ايراد السماء مع ان المراد السموات السبع فمست الحاجة الى بيانها هنا دون قوله تعالى • اوكصيب من السماء • فلاوجه لماقيل اول موضع واولاه بتفسير السماء قوله تعالى • اوكصيب من السماء • (كالدينار والدرهم) * قوله (وقيل جمع سماءة) بالهمز والمد يقال ايضا سماوة بالواو وقيل اذ الهمزة منقلبة عن الواو لوقوعها بعد الالف الزائدة واعرض عنه لان اطلاقها على الواحد يأبى عن كونها جمعا فالصواب انها اسم جنس يفرق بينه وبين واحدها بالتاء كتمر وتمرة فان قلت ماوجه ذكرها فى تعداد

٢ ولذاقد يشاهد صوت خروج الهواء وخروج نفس الهواء ايضا وقت الحرارة منه

٣ حاصله انه ان من فسر الاستعارة باعطاء اسم المشبه به للمشبه سواء ذكر المشبه تحقيقا اوتقديرا اونية اولم يذكر وفسر التشبيه بالدلالة على مشاركة شئ لغيره مع كون اداته مذكورة جعل الفراش استعارة ومن فسر الاستعارة باعطاء اسم المشبه به للمشبه مع كون اسم المشبه مطوى الذكر تحقيقا اوتقديرا اونية وفسر التشبيه بالدلالة المذكورة مع كون الطرفين مذكورين ولم يشترط ذكر الاداة جعله تشبيها كذا افاده الفاضل حسن چلبى فى حاشية المطول لكن التشبيه فى مثل هذا مختار المص والاستعارة مختار التفتازانى فشرح كلام المصنف بهذا شرح بما لا يرضى قائله منه

١١ موجدا لامحالة فان تعددوا ولم يتساووا سقط المرجوح وان تساووا موجبين تواردوا على شخص واحد وهو يستلزم الافتقار الى كل والاستغناء عنه بغيره اومختارين ووقع الاختلاف لم يوجد شئ والواقع خلافه وان اتفقوا اضطرارا لزم العجز اواختيارا فالكلام فيه كالكلام فى الاول والمآل قطع العقل الاعتبار المجوز لمثل هذا التسلسل وفرض فى ايجاد نفس الفعل يبطله لعدم المجوز حيئنذ فتعين ان يكون واحدا وتثبت الوحدانية واما ثانيا فلان المرفوع على المدح فى المتعارف يكون خبرا عن المحذوف كما ان المنصوب على المدح يكون مفعولا لعامل محذوف واما ثالثا فلخلو الخبر عن ضمير المبتدأ الجواب انه استغنى بالارتباط بنفسه عن ربط الضمير فان لفظة الله موضوعة موضع الضمير دلالة على ان الفاعل لتلك الافاعيل العجيبة يكون لامحالة آلها معبودا قال الفاضل اكمل الدين واماماذهب اليه البيضاوى من جعل الذى مبتدأ ملتزما الوجه الضعيف بالاتفاق مع مخالفة كلام صاحب الكشاف فليس بشئ هذا واقول لعل وجه ضعفه بعض ماذكرناه آنفا ولعل منشأ ارتكابه لذلك الوجه الضعيف انه رحمه الله اخذ اكثرما تفسيره هذا من كلام الكشاف وانى اظن انه رحمه الله اخذ من قوله واما ان يكون رفعا على الابتداء ان الذى يرفع على انه مبتدأ لانه هو المتبادر من لفظ الابتداء وغفل عن ان مراده منه ان يكون رفعا على انه خبر مبتدأ محذوف فنى ماذكره على مافهمه من عبارته

قوله ❊فقد جعلت قلوص بنى سهيل❊ القلوص بفتح القاف هى الشابة من النوق وقيل هى اول ماركب من اناث الابل والا كوارجمع كوروهى (النعم) الجماعة الكثيرة من الابل والمعنى قدصارت وطفقت ابل بنى سهيل من جماعات الابل قريبة المرتع **قوله** وبمعنى صير فيتعدى الى مفعولين وحينئذ يكون من افعال القلوب **قوله** والتصيير يكون بالفعل تارة نحوصيرت الثوب قميصا وصيرت الحديد سيفا وبالقول اوالعقد اخرى كقوله عز وجل حكاية اجعل الالهة الها واحدا اى اصير محمد الآلهة آلها واحدا بان قال الاله واحد اوبان اعتقد ذلك **قوله** وذلك لايستدعى اى وكون الارض كالفراش اووجعل الارض فراشا لا يستدعى كونها مستطحة حتى يكون فى الاية دليل على نفى كريتها لان الجسم الكرى اذا كان عظيم الحجم ومتسع الجرم لايمتنع الافتراش عليها وفى الكشاف فان قلت ١١

١١ هل فيه دليل على ان الارض مسطحة وليس بكرية قلت ليس فيه الا ان الناس يفترشونها كما يفعلون بالمفارش وسواء كانت على شكل السطح اوشكل الكرة فالافتراش غير مستنكر ولامدفوع لعظم حجمها واتساع جرمها وتباعد اطرافها واذا كان الافتراش متسهلا فى الجبل وهو وتدمن اوتاد الارض فهو فى الارض ذات الطول والعرض اسهل

النعم قلت ان فيها نعما كثيرة قال تعالى • وفى السماء رزقكم وماتوعدون • وقال تعالى • قل من يرزقكم من السماء والارض • الآية ولما كان بقاء الانسان وسائر الحيوان بسبب التعيش بالارزاق والارض والسماء منشأ الارزاق كان خلقهما على الوجه المسطور من اجل النعم واشرفها ومن هذا يظهر وجه حسن اقترانهما فى مقام الامتنان مع ان فيها من الكواكب التى هم بها يهتدون والقمر الذى يحاسبون الايام والشهور والاعوام والشمس التى بها نظام العالم وحياة كل حى اذبها يظهر الزروع والاثمار ولذا كانت المواضع التى كانت بعيدة عن الشمس وهى القريبة من القطب لاتصلح للسكنى الاللزرع والضرع وهذا الوجه حسن فى ذاته لكن لاتعرض للكواكب وغيرها هنا ويؤيد الوجه الاول قوله تعالى • وانزل من السماء ماء • الآية (والبناء مصدر سمى به المبنى بيتا كان او قبة اوخباء) اشارة الى الفرق بينهما بان الاول من طين ولبن وغير ذلك والثانى مثل الخيمة والخباء كالخيمة لكن من الصوف والوبر وقال قدس سره فى حاشية الكشاف البيت اعم وما فى القاموس من ان البيت ماكان من المدر اوالشعر لايلايمه وقال التفتازانى هو من الطين واللبن والشعر والقبة مثل الخيمة والخباء كالخيمة من الصوف والوبر دون الشعر فتدبر فان العقل يتحير (ومنه بنى على امرأته) اى من البناء بمعنى ضرب مايصلح للسكنى وبنى على امرأته كناية عن الدخول بها ووجهها ماذكره بقوله (لانهم كانوا اذا تزوجوا) واطلق بنى على امرأته على الدخول والوصول على طريق الكناية واطلاق لفظ اللازم لينتقل الى الملزوم فان دخول الزوج عليها يستلزم نصب الخيمة ونحوها عليها والصحيح ان يقال واطلق لفظ الملزوم وهى بنى على امرأته واريد لازمه وهو الدخول فان نصب الخيمة ونحوها عليها يستلزم الدخول عليها وقربانها وتعديته بعلى والناس يقولون باهله وفى الدرة انه خطأ والصحيح جوازه سماعا وقياسا كذا قيل (ضربوا عليها خباء) * قوله (جديدا) اى خباء آخر غير خباء الزوجة وهذا معنى الجديد هنا لا مقابلة العتيق ٢٢ * قوله (عطف على جعل) والجامع بين المسندين خيالى * قوله (وخروج الثمار) اشارة الى قاعدة مؤسسة بين اهل السنة وهى ان وجود الاشياء الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء لكن جرت عادته بربط المسببات بالاسباب الظاهرة ولهذا قال تعالى هنا فاخرج به اى بسبب الماء قوله (بقدرة الله تعالى ومشيئته) اى بتعلق قدرته تعالى وهو المسمى بالتكوين عند اصحاب ابى الحسن الاشعرى سواء كان تلك القدرة قديمة كما ذهب اليه بعضهم بمعنى تعلق القدرة فى الازل بوجود المقدور فيما لايزال اوحادثة كما اختاره بعضهم وعند مشايخنا الماتريدية خروج الثمار ونحوه بتعلق التكوين القديم لابتعلق القدرة وتعلق القدرة بجعل المقدور ممكن الصدور من الفاعل ووجود الاشياء بالفعل انما هو بتعلق التكوين كذا حققه الفاضل الخيالى (ولكن جعل الماء) استدراك مما سبق ما لا اى ولكن لامطلقا بل بجعل الماء (الممزوج بالتراب سببا عاديا (فى اخراجها ومادة لها كالنطفة للحيوان) وهذا معنى اخراج الثمرات به بقى الكلام فى ان كون الماء مشروطا بمزج التراب لايستفاد من النظم الجليل فاين يفهم ذلك ولعله فهم من قرينة خارجة بشهادة الحس وبدلالة قوله تعالى • قل من يرزقكم من السماء والارض • الآية ولكون الماء كالعلة الفاعلية اكتفى به هنا قيل ان عروق الاشجار والنبات بمنزلة الارحام اوالافواه لها تجتذب من الرطوبة الارضية ماء مخلوطا باجزاء دقيقة لطيفة ترابية هى بمنزلة نطفة يتولد منها الثمار والازهار اوهى لها بمنزلة المأكل والمشرب فاذا صعدتها الى الاغصان وطبخت بالشمس والهواء صارت كالكيموس والغذاء الذى يحصل به النماء فيتولد منه ذلك بقدرة خفية وعادة آلهية من غير تأثير بالذات والواسطة فى تكونها انتهى فحينئذ اختلاف الثمار شكلا وقدرا اورايحة وطعما مع اتحاد الاصول والاسباب لايكون الا بتخصيص قادر مختار قال تعالى فى سورة الرعد • تسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الاكل • الآية ولم يتعرض الهواء والنار اذ كون المركبات متولدة من العناصر الاربعة مذهب الفلاسفة ومختار المتفلسفة على انه من قبيل الاكتفاء باغلب الاجزاء ولذا اكتفى فى النظم الكريم بالماء وقيل التراب الذى يخرج منه الثمار مخلوط بالهواء والنار ومالم يخالطهما ماهو فى قرب المركز فذكر التراب يغنى عن ذكرهما ولاشك ان الباء السببية مستعملة فى السببية مطلقا فيمايرجع الى الفاعل وفيمايرجع الى المادة وغيرهما وقد كثر الاستعمال فى نحوقوله تعالى • جزاء بماكانوا يعملون • والعمل سبب عادى لدخول النار ان كان سيئا ولدخول الجنة ان كان صالحا فلايعرف وجه مانقل عن المحقق التفتازانى انه قال فى تقرير السؤال يعنى ان الشايع

الطول والعرض اسهل

قوله كما ابدع نفوس الاسباب والمواد وقد قيل
❊ اكر نكوين باآت بد حوالت ❊
❊ چه آلت بود در تكوين آلت ❊
وقالوا ان فى ترتيب المكونات على الاسباب قدرتين وحكمتين خلق نفس السبب وخلق خاصية التأثير فيه ونظام الوجود وافاضة الجود وهذا هو المعنى بقوله ولكن له فى انشائها مدرجا من حال الى حال صنايع وحكم الخ

قوله بدليل قوله تعالى فاخرجنا به ثمرات دلالته على البعضية من حيث الجمعية والتنكير لان ثمرات جمع قلة ومنكرة وفى الكشاف ومن فى من الثمرات للتبعيض بشهادة قوله فاخرجنا به من كل الثمرات وقوله فاخرجنا به من الثمرات وقوله فاخرجنا به ثمرات ولان المنكرين اعنى ماء ورزقا يكتنفانه وقد قصد بتنكيرهما معنى البعضية كانه قيل وانزلنا من السماء بعض الماء فاخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم وهذا هو المطابق لصحة المعنى لانه لم ينزل من السماء الماء كله ولا اخرج بالمطر جميع الثمرات ولاجعل الرزق كله فى الثمرات

قوله بشهادة قوله فاخرجنا به من كل الثمرات وجه الشهادة انه تعالى فى قوله حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فانزلنا به الماء فاخرجنا به من كل الثمرات لم يرد بقوله سحابا كل السحاب ولا بالبلد الميت جميع الاراضى ولا انزل من السحاب الثقال كل الماء ولا اخرج به جميع الثمرات بل اراد بالكل الاكثر ومنه قوله تعالى تدمر كل شئ بامر ربها واوتينا من كل شئ

قوله وهكذا الواقع اى وكذا ماوقع فى الخارج وفى نفس الامر

قوله ولاجعل كل المرزوق مشعر بان رزقا على تقدير كون من للتبعيض بمعنى المرزوق وهذا خلاف مافى الكشاف فانه ذكر فيه ان نصب رزقا على الوجه الاول على انه مفعول له وهذا يقتضى ان يفسر بالمعنى المصدرى وجعله بمعنى المرزوق ينافى التعليل اذ المعنى على ذلك فاخرج به بعض الثمرات ترزيقا لكم لامرزوقا انما يناسب الحالية لا التعليل والحاصل انه ان كانت من للتبعيض يكون محل من الثمرات نصبا على المفعول به ونصب رزقا على المفعول له ومحل لكم نصب على انه مفعول به لرزقا لانه مصدر وان كانت للتبيين كانت من الثمرات حالا ورزقا مفعولا له ولكم صفة لرزقا وقيل اذا قلت اكلت من هذا الخبز يكون من للتبعيض لاغير واذا قلت اكلت من هذا الخبز الجيد بنصب الجيد كان للبيان وعلى ان يكون مفعولا به كانت اسما كعن فى قول الشاعر
❊ ولقد ارانى للرماح دريئة ❊ من عن يمينى مرة وامامى ❊ الدريئة هى الحلقة التى يتعلم عليها الطعن بالرماح والمعنى من جانب يمينى فمن فى الاية وعن فى البيت مجاز ان عن متعلق معناهما كما قال صاحب المفتاح نازلان منزلتهما فى الاعتبار قال صاحب الكشاف فى حاش لله ماهذا بشرا حاش حرف من حروف الجر وضع موضع التنزيه والبراءة والدليل على تنزيل حاش منزلة المصدر قرآءة ابى السماك حاشا لله بالتنوين فان قيل فلم جاز ان لاينون فى القراءة المشهورة بعد اجرائه مجرى البراءة قلنا مراعاة لاصله الذى هو الحرفية الاترى ان قولهم جلست عن يمينه بمعنى جانب يمينه كيف تركوا عن غير معرب على اصله

قوله وانما ساغ الثمرات والموضع موضع الكثرة يعنى انما جاز لفظ الثمرات وهو جمع القلة والمقام مقام الكثرة لان الثمر المخرج بماء السماء كثير والظاهر ان يقال من الثمر اومن الثمار وتلخيص الجواب ان مفرد الثمرات الثمرة التى يراد بها الثمار فالثمرات مشتملة على افراد كل فرد منها ثمار فاذا يفيد الثمرات من الكثرة مالا يفيده الثمار ١١

استعمال الباء السببية فيما يرجع الى الفاعل ومن فيما يرجع الى المادة وقد صرح المصنف كون الباء للسببية فى الآية المذكورة ولاريب فى ان العمل ليس مما يرجع الى الفاعل اللهم الا ان يتكلف والبعض حاول البيان فقال نعم لاشك فى كون الماء مادة لكنه ليس كسائر المواد بل فيه معنى سببية ليس لغيره فاشبه ٢ الفاعل * **قوله** (بان اجرى عادته بافاضة صورها وكيفياتها) الافاضة استعارة للاعطاء والتفضل والعلاقة ظاهرة والمراد بالصور اشكال الثمار فانها من الصور العرضية والمراد بالكيفية هى الطعوم والالوان فانها حالة راسخة تدرك بالقوة الذائقة و بالقوة الباصرة فهما من الكيفيات المحسوسة ولها كيفية اخرى كالخشونة والصلابة واللينة وغيرها (على المادة الممزوجة منهما) وهى الماء الممزوج بالتراب وهذا مذهب اهل السنة كما عرفت من ان الاشياء مستندة اليه ابتداء لكن يربط المسببات بالاسباب فى بعض الاشياء وهذا يؤيد ما قلنا من ان قوله وخروج الثمار الخ اشارة الى قاعدة اهل السنة لكن اكثر المحشين ذهبوا الى انه جواب سؤال مقدر مع اختلاف فى تقرير السؤال كما عرفت من تقرير التفتازانى ٣ * **قوله** (اوابدع فى الماء قوة فاعلة وفى الارض قوة قابلة يتولد من اجتماعهما انواع الثمار) وهذا مذهب الحكماء من ان الباء للسببية الحقيقية هذا هو الظاهر وقيل وهذا على مذهب غير اهل السنة من المعتزلة والحكماء ولم نطلع على كون هذا مذهب المعتزلة واعجب من ذلك ما قيل هذا مذهب المعتزلة و بعض اهل السنة حيث قالوا بتأثير الاسباب حقيقة لا على مذهب الحكماء اذلا يقولون بابداع القوة الفاعلة فى الماء فان العناصر الاربعة الممزوجة قابلة للصور والكيفيات من المبدأ الفياض على حسب الاستعدادات الحاصلة بتوسط الحركات انتهى وما اشتهر فى كتبهم ان لكل نوع من الانواع صورة نوعية مبدأ لآثار الاجسام فالصورة النوعية للنار تفعل الحرارة وفى الماء تفعل البرودة وغير ذلك قولهم العناصر يكسر بعضها صورة بعض فكل واحد منها فاعل وقابل فالمراد بالقوة الصورة النوعية ولا ينافيه كون العناصر الاربعة الممزوجة قابلة للصور الخ واما كون هذا مذهب بعض اهل السنة فهو مع انه مخالف لقاعدة اهل السنة لم يقل به احد سوى القائل المذكور وكذا الكلام فى المعتزلة نعم انهم ذهبوا الى ان العبد خالق لا فعاله لكن قولهم بتأثير الاسباب حقيقة غير مشهور ولم نعثر عليه وقول بعضهم ان اراد انه ابدع فى الماء قوة فاعلة مؤثرة فى الحقيقة فهو خلاف مذهب اهل السنة القائلين بانه لا مؤثر الا الله وان اراد انه ابدع فى الماء قوة فاعلية اى يصح ان يكون لها فعل لكن لا تأثير لها وانما التأثير لله تعالى فكيف يصح ان يقال يتولد من اجتماعهما انواع الثمر صريح فيما ذكرنا ولو قيل ان مراده من بعض اهل السنة الاستاذ ابو اسحق و القاضى ابو بكر الباقلانى قلت انهما اثبتا ان للقدرة من العبد مدخلا فى افعاله لا بتأثير الاسباب حقيقة مع انهم اولوا كلامهما فاللائق فى مثل هذه الكشف عن حقيقة المقال مع نقل صريح من الثقاة و يمكن اختيار الشق الثانى المذكور فى كلام القائل الثانى وقوله فعلى تقدير عدم تأثير القوة الفاعلة فمن اين يعلم وجودها وما فائدة ابداعها فيه فجوابه ان فائدة ابداعها انه تعالى جرى عادته بايجاد الثمر مثلا بابداع تلك القوة كما ان خلق افعال العباد منوط بقدرة العبد مع انه لا تأثير لها عند اهل السنة اصلا فكذا هنا والى ذلك اشار بقوله (وهو قادر على ان يوجد الاشياء) اذ قوله (كلها بلا اسباب ومواد) صريح فى انه لا تأثير للاسباب كلها حقيقة ولا اظن احدا من اهل السنة انه يخالفه قوله (كما ابدع نفوس الاسباب والمواد) اى ابدعها بلا اسباب والا لزم التسلسل فكما قدر على خلقها ابتداء كذلك قادر على ايجاد المسببات بلا اسباب ايضا اذ نسبة القدرة الى المسببات والاسباب سواء وهما ايضا سواء فى المقدورية (ولكن له فى انشائها) والابداع والانشاء الايجاد وقد يخصص الابداع على ايجاد شئ غير مسبوق بمادة ولازمان قيل وكذا الانشاء ايضا ومقابله التكوين فى الاستعمال قال المصنف فى قوله تعالى "بديع السموات والارض" الابداع اختراع الشئ لاعن شئ دفعة وهو اليق بهذا الموضع من الصنع الذى هو تركيب الصورة بالعنصر والتكوين الذى يكون بتغيير وزمان غالبا انتهى قيد غالبا معتبر فى الكل والافهو منظور فيه كما عرفه * **قوله** (مدرجا من حال الى حال صنايع وحكم) على لفظ اسم المفعول حال من الضمير البارز فى انشائها باعتبار كل واحد او مفعول مطلق بتقدير الموصوف اى انشاء مدرجا وجعله مفعولا ثانيا للانشاء بتضمين معنى الجعل والتصيير ضعيف اذ العبرة فى خلق الاشياء بالتدريج لا جعل الاشياء مدرجة واما كون مدرجا اسم فاعل حالا من ضميره فهو غير مناسب اذ اطلاق مدرجا عليه تعالى لا يخلو عن اضطراب وان لم يطلق بطريق

٢ قيل ولك ان تقول اراد النحرير ان السبب انما يستعمل حقيقة فى العلة الفاعلية فالشايع ان يدخل الباء السببية على ما يرجع الى الفاعل ومن على ما يرجع الى المادة لكن هذا اذا كان المقصود بالافادة ومصب الغرض بيان حال الفاعل واما اذا كان الغرض بالافادة حال المادة وكيفية تولد المفعول منها لا بأس بان يدخل الباء السببية على العلة المادية بذلك الاعتبار انتهى وهذا تكلف بارد سعد

٣ واكثرهم قرره هكذا جواب عما يقال من ان السبب الحقيقى فى خروج الثمار قدرة الله تعالى ومشيئته فما وجه دخول باء السببية على الماء سعد

١١ هذا ما قالوا فى تحقيق الجواب واقول فيه نظر وهو ان الثمار جمع كثرة مفردة ثمر وهو جنس مشتمل على ثمار كثيرة ايضا فاذا جمع جمع الكثرة افاد من الكثرة مالا يفيده الثمرات لاحاطته كل جنس مما يسمى ثمرا على ان الثمرات جمع ثمرة والثمرة واحدة من جنس الثمر لان التاء للتوحيد فاذا الثمر لكونه جنسا اكثر من ثمرة وكذا جمعه اكثر من جمعها سواء كان جمع قلة او كثرة

قوله ويؤيده قراءة من قرأ من ثمرة وجه التأييد ان اللام الاستغراقى اذا دخل على المفرد كان اشمل من الجمع فلو لم يكن شمول الثمرات مثل شمول الثمرة بل كان انقص منه لما جاز قراءة من الثمرة لامتناع المناقضة والمخالفة بين معانى القراآت

قوله كقوله كم تركوا من جنات وعيون فان لفظ جنات جمع قلة استعمل فى معنى جمع الكثرة وذلك بدليلين احدهما كم التكثيرية المنافية لارادة معنى جمع القلة فيه والثانى لفظ عيون حيث جئ على لفظ جمع الكثرة واريد بجنات معنى جمع القلة لكان الانسب ان يقال واعين على لفظ القلة ولما كان تعاور استعمال صيغتى الجمع يقتضى ان يستعمل كل واحدة منهما موضع الاخرى اورد مثالين الاول مثال استعمال جمع القلة فى مقام جمع الكثرة والثانى مثال للاستعمال على العكس والا فمقتضى الظاهر فى الاول لفظ الجنان وفى الثانى لفظ الافرأ

قوله ولانها لما كانت محلاة باللام خرجت عن حد القلة لافادته من الكثرة ما افاد المفرد المستغرق باللام لان الجمع المحلى باللام الاستغراقى لتناوله الآحاد لا يخرج عن حوزة شموله كل واحد من الآحاد بخلاف الجمع المعرى عن اللام فانه يجوز ان يخرج عن استغراقه واحد او اثنان اذ يصدق ان يقال لارجال فى الدار اذا كان فيه رجل اورجلان بخلاف ما اذا قيل لارجل فى الدار حيث لا يصدق اذا كان فيها واحد او اثنان من الجنس **قوله** على انه نهى معطوف عليه اى معطوف عطف انشاء على انشاء اونفى منصوب باضمار ان جواب له اى لا تعبدوا تقديره اعبدوا ربكم فان لا تجعلوا له اندادا قالوا فى تحقيق معنى قولك ايتنى فاكرمك بنصب اكرمك بتقدير ان انما اضمر بعد الفاء ان لان غرضهم فى قولهم آيتنى فاكرمك ان يجعلوا الاتيان سبب الاكرام فلو سلكوا طريقة العطف نحو ايتنى ولاكرمك مثلا يجب دخول الفعل الثانى فيما دخل فيه الاول ولا يكون الاتيان سببا للاكرام لان الفعل الاول لطلب الاتيان من المخاطب والثانى لطلب الاكرام من نفسه وليس فى هذا جعل شئ سببا لشئ آخر فقصدوا الى صنيع يبين قصدهم ان يجعلوا الاتيان سبب الاكرام فنزلوا قولهم ايتنى منزلة المصدر على نحو ليكن منك اتيان ولما تنزل منزلة ١١

١١ المصدر وجب اضمار ان بعد الفاء ليكون عطف اسم على اسم والتقدير ليكن منك اتيان وان اكرمك كما تقول يعجبنى ضرب زيد و يغضب ابى وان يغضب فكأنه قيل وليكن منك اتيان واكرام منى كما ان التقدير فيما ذكرنا من النظير يعجبنى ضرب زيد وغضبه وقولك ليكن منك اتيان واكرام منى بمنزلة ان تقول ليكن منك اتيان

الاسمية (يجدد) اى الله تعالى (فيها) فى صنايعها (لاولى الابصار) جمع بصير وهى القوة المدركة فى القلب بمنزلة القوة الباصرة فى العين يدرك بها المعقولات قيد به لانهم المنتفعون بها والافهى حاصلة للكل و (عبرا) جمع عبرة وهى الحالة التى تتوصل بها الى من معرفة المشاهد الى ما ليس بمشاهد كذا فى الراغب وعن هذا اختبروا اولوا الابصار وفى التلويح الاعتبار رد الشئ الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمى الاصل الذى يرد اليه النظائر عبرة انتهى وقيد المشاهدة محمول على الاكثر والافلا ريب فى عمومه وفهم منه ان العبر انما تحقق فى كثرة الاطوار التى تحصل بانشاء الشئ بالتدريج واما ايجاد الشئ دفعة فلا يحقق العبرة وان تحقق الدلالة على القدرة فمن لم يفهم هذه الدقيقة الانيقة قال فيه نظر لان انشاء الشئ بالتدريج يستلزم كثرة الاطوار والخلق و يناسب اللاحق بالسابق بخلاف ما اذا اوجد لشئ دفعة (وسكونا الى عظيم قدرته) * **قوله** (ليس فى ايجادها دفعة) مثلا فى خلق الانسان من النطفة المبدلة فى الاطوار عبر ودلالة على عظم قدرته ما ليس فى خلقه على صورته دفعة فانه ليس فيه عبر وان كان فيه دلالة كما عرفت الاترى انه تعالى " قال وقد خلقكم اطوارا " استدلال على امكان اعادتهم تارة اخرى وعلى انه تعالى تام الحكمة وعظيم القدرة فعلم من النص الكريم ان فى خلق الاشياء بالتدريج ما ليس فى خلقها دفعة ومن جملته الدلالة على امكان البعث فانها فى الانشاء تدريجا دون الخلق دفعة فتأمل وكن من ذوى الاحلام ولا تكن من اولى الاوهام والصنايع جمع صنيعة او صناعة بمعنى نعمة هنا والسكون بمعنى الميل بتعديته بالى قيل وفى رسائل اخوان الصفاء فى النبات حكم وصنايع ظاهرة جليلة لا تخفى ولكن صنايعها خفية محجبة وهى التى تسميها الفلاسفة القوى الطبيعية و يسميها اهل الشرع ملائكة وجنود الله الموكلين بتربية النبات والمعنى واحد وانما نسبت هذه المصنوعات الى القوى والملائكة دون الله جلت عظمته عن مباشرة الاجسام والحركات الجزئية كما فى الملوك والرؤساء عن مباشرة الافعال وان كانت منسوبة اليهم لانها بامرهم وارادتهم كما قال تعالى " ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى " الآية انتهى وهذا البيان غير حسن فى خلان الوفاء لانه يوهم انه تعالى لم يوجد هذه الاشياء بل امر الملائكة ففعلوا واوجدوا كما اقتضى تنظيره بالملوك وهو خلاف قواعد الشرع وما اورده من قوله تعالى " ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى " يدل على خلاف ما قرره فتأمل * **قوله** (ومن الاولى للابتداء) لا للتبعيض ولا للبيان لكن الثانية على ان يكون المراد من السماء المطر ويشهد للمجاز العدول من المضمر الى المظهر فان الظاهر على تقدير ارادة السماء الحقيقى ان يقال وانزل منها ماء كما قيل ولم يتفطن ما اشار اليه المصنف فى وجه الاظهار موضع الاضمار من ان المراد هنا بها جهة العلو حيث قال (سواء اريد بالسماء السحاب) فلا جرم ان من الاولى للابتداء متعلق بانزل او بمحذوف وقع حالا من المفعول ولنكارته قدم الحال عليه والاول هو الاولى واليه يشير كلام المصنف فان المطر يبتدأ من السماء الخ وكون المراد بالسماء السحاب بحسب معناه اللغوى كانبه عليه بقوله (فان ما علاك سماء) ولذلك سمى السقف سماء وانما قدمه لانه مغاير لما ذكر فى قوله تعالى والسماء بناء (اوالفلك فان المطر يبتدئ من السماء الى السحاب) فان المراد بها الفلك لا محالة فحينئذ يظهر وجه الاظهار والمعرفة اذا اعيدت معرفة كونها عين الاول يعدل عنه كثيرا و لانه منشأ قريب بالنسبة الى نزول الارض كما ورد فى الخبر الشريف عنه عليه السلام المطر ماء يخرج من تحت العرش فينزل من سماء الى سماء حتى يجتمع فى السماء الدنيا فى موضع يقال له الابزم فتجئ السحاب السود فتشربه مثل شرب الاسفنجة فيسوقها الله حيث شاء (ومنه الى الارض قوله على ما دلت عليه الظواهر) اشارة الى مثل ما ذكرناه وكقوله تعالى " وانزل من السماء ماء طهورا " وتأويلها بلا حاجة بعيد ومن ذهب الى خلافه اول الظواهر من الآيات والاحاديث بان المراد تنزل من السحاب لما عرفت انه سماء بحسب معناه اللغوى اوانه ينشأ من اسباب سماوية وتأثيرات اثيرية والى هذا اشار بقوله (اومن اسباب سماوية) * **قوله** (تثير) اى الاسباب السماوية نازلة من السماء اى تحرك (الاجزاء الرطبة من اعماق الارض الى جو الهواء فتنعقد سحابا ماطرا) اى من داخل الارض توضيحه ان الشمس اذا سامتت بعض البحار والبرارى اثارت من البحار بخارا رطبا و من البرارى بخارا يابسا و البخار اجزاء هوائية يمازجها اجزاء صغار مائية تلطفت بالحرارة ولا تمايز بينها فى الحس لغاية الصغر لان ما يجاور الماء من الهواء يستفيد كيفية البرد من الماء فاذا صعد البخار الى طبقة

فليكن منى اكرام وهذا دليل على ان الاتيان سبب الاكرام وانه لا يكون حتى يكون فى اضمار ان هذه الحكمة التى تراها وهى الايذان بان الاول سبب للآخر وكذا الامر فيما نحن فيه فان معنى اعبدوا ربكم فلا تجعلوا لله اندادا ليكن منكم عبادة ربكم وترك جعلكم لله اندادا فجئ بالفاء العاطفة بدل الواو دلالة على ان ما بعدها مترتب على ما قبلها ترتيب المسبب على السبب وان العبادة سبب يؤدى الى التوحيد ونفى اتخاذ الانداد اقول معنى الفاء على اى وجه اريد دائر على معنى السببية فيلزم جعل الشئ سببا لنفسه اما على تعلقه باعبدوا فلان التوحيد ونفى الشرك من جملة العبادة وداخل فيها دخولا اوليا لان التوحيد اساس جميع الاعمال ورأس كل العبادات اذلا اعتداد عند عدمه واما على تعلقه بلعل فلان نفى جعل الانداد له تعالى من جملة التقوى بل هو الاصل فيها لان معناها اتيان الواجبات باسرها والاجتناب عن المحظورات برمتها فالاجتناب عن الشرك داخل فيها دخولا اوليا ويمكن ان يجاب عنه بان التزم الى جعل الشئ سببا لنفسه مبالغة ودلالة على ان نفى الانداد ليس له سبب سواه او الى جعل الفاء لمجرد العطف فمعنى العطف مع دخول المعطوف فى المعطوف عليه الاشارة الى عظم خطر الشرك كالعطف فى تنزيل الملائكة والروح وحافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ومعنى العطف بخصوصية الفاء التراخى فى الرتبة لا فى الزمان او يقال نفى اتحاد الانداد لازم للتوحيد لا نفسه فكأنه قيل وحدوا ربكم فلا تجعلوا له اندادا او يكون اعبدوا مؤولا بالقصد والارادة على معنى اقصدوا عبادة ربكم فلا تجعلوا له اندادا كقوله تعالى " اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم " اى اذا اردتم القيام الى الصلوة فاغسلوا وامثاله كثيرة او يكون فلا تجعلوا جوابا لشرط محذوف والمعنى اذا اردتم عبادة ربكم فلا تجعلوا له اندادا

قوله لاشتراكها فى انها غير موجبة معناه لاشتراك اكثرها ان كان المراد بالايجاب ما ليس بنفى لان الامر ليس فيه نفى حتى يشترك معها فى ان غيرها موجبة اولاشتراك الكل ان كان المراد ايقاع النسبة والامر ليس فيه ايقاع لان الايقاع يكون فى الخبر لا فى الانشاء فالامر غير موجب بهذا المعنى وكذا التمنى وغيره من تلك الاشياء وفى المفصل وقد لمح فيها معنى التمنى من قرأ فى قوله تعالى " لعلى ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع بالنصب وهى فى حرف عاصم اقول المفهوم من كلام القاضى ان لعل فى هذا الوجه بمعنى التمنى الحاقا لها بليت و كلام الكشاف صريح فى ان لعل على هذا الوجه بمعنى كى حيث قال او بلعل على ان ينتصب تجعلوا انتصاب فاطلع فى قوله لعلى ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الى اله موسى فى رواية حفص عن عاصم اى خلقكم لكى تتقوا وتخافوا عقابه فلا تشبهوه بخلقه قال الفاضل اكمل الدين هذا هو الوجه الثانى فى متعلق فلا تجعلوا وهو تصريح بعدم جواز الجزم وانتصابه انما هو بجعل لعل بمعنى التمنى ليصير من المواضع التى ينتصب فيها الفعل المضارع باضمار ان كما فى الآية المستشهد بها على قراءة عاصم وهذا المقدار كان كافيا فى بيان المتعلق واورد عليه بعضهم بانه تقدم فى كلامه ان الله ارادمنهم الخير والتقوى وذلك ينافى التمنى ١١

الهواء الثالثة التى تنقطع عنها تأثيرشعاع الشمس بتنق باردة فاذا بلغ البخار فى صعوده اليها تكاثف بواسطة
البرد فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار ويتقاطر الاجزاء المائية فيه للثقل الحاصل من التكاثف والانجماد
فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر قوله اومن اسباب سماوية اشارة الى ان السماء مجاز عن تلك الاسباب
فذكر السماء واريد الاسباب بعلاقة الحالية والمحلية وانما صح كون ابتداء نزول الماء من تلك الاسباب مع ان
ابتداءه من السحاب لانه لما كان ابتداؤه من السحاب الناشى من صعود الابخرة الناشى من الاسباب السماوية
جعل ابتداؤه من تلك الاسباب فان الناشى من الشئ الناشى من شئ آخر ناش من ذلك الآخر واو بالوسائط
ولا يضره كونه مجازا لان شان الوسائط كذلك والقياس المساواة منتج فى مثل هذا فيكون من للابتداء
المجازى وانت خبير بانه لما امكن الحمل على الحقيقة لايصار الى المجاز لاسيما فى الموضعين وخصوصا هذا بناء
على مذهب الحكماء الذين يضيعون اوقاتهم فيما لايعنون فلاجرم ان هذا الاحتمال سخيف جدا والمراد
من الارض فى اعماق الارض جهة السفل فيشمل البحار والانهار كما فى قوله تعالى • خلق السموات والارض •
الآية فلاوجه لماقيل لاوجه لهذا التخصيص بل هذا لووقع لكان قليلا وانما الاكثر ارتفاع الاجزاء الرطبة
من البحار والانهار والمراد بالجو مابين السماء والارض لا الهواء * قوله (ومن الثانية للتبعيض) بخلاف
الاولى وان جوز فيه على ان التقدير انزل من مياه السماء ولايخفى تعسفه (بدليل) وجه دلالة (قوله تعالى
فاخرجنا به ثمرات) انها نكرة مع جموع القلة وفيه تأمل اذ النكرة قد تعم فى الاثبات كقوله تعالى • علمت
نفس ماقدمت • وجمع القلة كثيرا مايستعمل فى موضع جمع الكثرة قوله (واكتناف المنكرين له اعنى ماء
ورزقا) والاكتناف من الكنف بمعنى الجانب اى بدليل احاطة المنكرين له فكون ماقبله وهو ماء ومابعده
وهو رزق محمولين على البعض يناسبه كون المراد بها بعضا منها وهذا ضعيف ايضا اذ الكلام فى حسن قولنا
بعض الحيوان انسان وكل انسان متعجب وبعض المتعجب ضاحك بالفعل فالتعليل بانه هكذا الواقع اذ لم ينزل
ولا اخرج بالمطر كل الثمرات كاف فى اثبات التبعيض غايته ان الوجهين الاولين يفيدان الظن بالمطلوب واما
الدلالة قطعا فلا واما الوجه الثالث فيفيد البعضية قطعا والقول بان الدليل شامل لما يفيد اليقين والظن ضعيف
اذ التناول لهما فى اطلاق واحد غير ظاهر قوله (كانه قال وانزلنا من السماء بعض الماء فاخرجنا به بعض
الثمرات) بيان حاصل المعنى وهذا شايع فى كلام النحاة حيث قالوا فى شربت من الماء اى بعض الماء فكما
لم يكن فى كلامهم اشارة الى انه مفعول شربت بل تنبيه على حاصل المعنى كذلك ليس فى كلامه اشارة الى انه
مفعول اخرج ولوقيل انه مفعول اخرج ان اعتبر من اسما بمعنى البعض وبيان حاصل المعنى ان جعل حرفا
لم يبعد فان قيل كون من اسما اذا كان للتبعيض ليس بثابت فى كلامهم قلت كون من اسما حين كونه بمعنى
التبعيض مما يخرجه النحرير التفتازانى من القوة الى الفعل كما صرح به العصام فى شرحه شرح العقائد وتمام
البحث فى تفسير قوله تعالى • ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر • الآية قوله (ليكون بعض رزقكم)
اشار به الى ان رزقا مفعول له فى هذا الاحتمال وعلة تحصيلية (وهكذا الواقع اذ لم ينزل من السماء الماء كله)
قوله (ولا اخرج بالمطر كل الثمرات ولاجعل كل المرزوق ثمارا) بل بعضها اذ ما خرج اقل قليل بالنسبة
الى مالم يخرج بعد ولوكان المعنى ولا اخرج بالمطر جميع الثمرات بل بعضها يخرج بماء الانهار والعيون لايرد
عليه ماقيل هذا ينافى ماسيأتى فى سورة الزمر من ان كل ماء فى الارض فهو من السماء ينزل منها الى الصخرة
ثم يقسم لان هذه الرواية على تقدير صحته فالشيرهنا المرادبه بحسب الظاهر لنا فان بعض الماء بالنسبة الى حسنا
غير المطر وان كان فى نفس الامر نازلا من السماء قال المصنف فى تفسير قوله تعالى • حتى اذا بلغ مغرب الشمس
وجدها تغرب فى عين حمئة • الآية ولعله بلغ ساحل المحيط فرأها كذلك اذ لم يكن فى مطمح نظره غير الماء
انتهى الفاء فى فاخرج باعتبار المبدأية فان عقيب نزول المطر يشرع به الثمر فى الخروج وان كان ظهوره متراخيا
وفى بعض المواضع نظر الى ظهوره فقيل ثم يخرج به قال تعالى • الم تران الله انزل من السماء ماء فسلكه
ينابيع فى الارض ثم يخرج به زرعا • الآية * قوله (اوللتبيين) لتحقق شرط من البيانية وهو صحة
اطلاق المجرور بمن على المبين وهنا كذلك بناء على ان رزقا بمعنى المرزوق واما فى الاحتمال الاول فلكونه
بمعنى المصدر لايصح اطلاق الثمر عليه فلاريب انه فيه للتبعيض (ورزقا مفعول به) لامفعول له كما فى الاول قدم

١١ واجاب بانه جوز النصب نظرا الى تقدم لعل صورة كما تقول لمن همك همه ليتك تحدثنى فتفرج عنى بالنصب فانه وان لم يكن تمنيا فى هذا المقام لكن نصب نظرا
الى الصورة وقال واما قوله اى خلقكم لكى تتقوا وتخافوا عقابه فلاتشبهوه فان اراد انها بمعنى كى فهو الذى نفاه اولا وان اراد انه منصوب بتقدير ان كما فى المثال
صح بعض الصحة لكن التمثيل بغيره اولى على انه
ان جعل تعليلا لايصح ان يجرى مجرى كى فيعلل
النصب بذلك لان الاولى على ذلك ان ينصب تتقوا
ثم قال اكمل الدين واقول النصب نظرا الى صورة
التمنى لايكاد يصح لان السببية فى انتصاب مابعد
الفاء لابد منها ومجرد الصورة لايفيدها وانه اراد
انها بمعنى كى والنفى انما كان باعتبار ماخذ خاص
وهو الاطماع من كريم رحيم وقد تقدم وجعله
بمعنى كى انما هو لتبيين العلة لالبيان الناصب فان
الناصب ان المضمرة لامحالة وقال بعضهم قوله اى
خلقكم لكى تتقوا بيان للسببية وحاصل كلامه
انه فسر التقوى بخوف عقابه لان الواو فى قوله
وتخافوا عقابه تفسيرية ليتبين معنى السببية لان
خوف العقاب سبب لعدم الشرك قال اكمل الدين
وفيه نظر لان السببية ههنا لاتحتاج الى معنى كى
فانا اذا قلنا ليتك تأتينى فلا تهجرنى علم ان الاتيان
سبب لعدم الهجران من غير احتياج الى تقدير كى
قوله ولواريد بالتقوى الى آخره ليس بصحيح لان
التقوى اذا كانت الاتيان بجميع المأمورات كان عدم
الشرك منها لاما يترتب عليه والحق ان هذا الوجه
لايخلو عن تعسف فانا بعد ما جهدنا الى ان بلغ
السيل الربى وابرزنا الكلام الى صورة ان تكونوا
فى صورة المرجو منهم ان تتقوا تحتاج الى ان نجعلهم
فى صورة المتمنى منهم لما رأيت من المكابدة ومع ذلك
فالتقضى انما هو بالاستعارة التبعية على ماتقدم بعد ان
تقول اولا لعل بمعنى التمنى ثم تذكر ماهو المعلوم فى
الاستعارة التبعية هذا وجهد المقلة دموعها الى
هنا كلامه رحمه الله
قوله الند المثل المنادى وفى الكشاف الند المثل
ولايقال الا للمثل المنادى وناددت الرجل خالفته
ونافرته من ندندودا اذا نفرو معنى قولهم ليس لله
ند ولاضد نفى ما يسد مسده ونفى ماينافيه المناوى
من ناوأت الرجل اى عاديته ومعناه ناهضته للعداوة
وفى الاساس نافرته الى الحكم فنفرنى عليه اى
حاكمته فغلبنى عليه واصل المنافرة انا اعز نفرا
قوله اتيما تجعلون البيت عدى تجعلون بالى لتضمينه
معنى الضم والا فالظاهر ان يقال اتيما تجعلون لى
ندا اى اتجعلون تيما ند الى ولما عدى بالى صار معناه
اتضمون الى تيما جاعلين اياه ندالى ومعناه التوبيخ
والانكار على جعل تيم نداله واثبات انه من ذوى
الاحساب بالمذهب الكلامى فانه لما نفى ان يكون تيم
ندا الذى حسب وانكر ان يكون ندا له تبين انه ذو حسب نقل عن الراغب ان المثل اعم الالفاظ الموضوعة للموافقة بين الشيئين لانه للمشابهة (على)
فى اى معنى كان وذلك لان ند الشئ مشاركه فى الجوهر والشبه مشاركه فى الكيفية والمساوى فى الكمية والشكل والمقدار والمسافة وذكر بعضهم لعله اراد تحقيقها فى
اصل الوضع اللغوى والا فاستعمال الشبيه والشبه فى الكل جائز وعبارة الراغب هكذا ند الشئ مشاركه فى الجوهر وذلك ضرب من المماثلة فان المثل يقال فى اى مشاركة
كانت فكل ند مثل ولاينعكس والضدان الشيئان الوجود بان للذات تحت جنس واحد وتنافى كل منهما الآخر فى اوصافه الخاصة وبينهما ابعد البعد كالخير والشر
والسواد والبياض ومالم يكونا تحت جنس واحد كالحلاوة والحركة لايقال لهما ضدان **قوله** قادرة على ان تدفع عنهم بامر الله وبمنحهم مالم يرد الله بهم ١١

على المبين لان الاهم كونه مرزوقا واخر هذا الاحتمال لما عرفته من انتكاف قوله (بمعنى المرزوق كقولك انفقت
من الدراهم الفا) تأييد لما ذكره فان من فى هذا القول لااحتمال للتبعيض اذ المعنى انفقت جميع ماعندى من المال المعين
لا ان عنده اكثر من ذلك وانفق منه الفا لان هذا لايلايم مقام المدح فعلى هذا المراد بالثمرات الجنس باعتبار
تحققه فى ضمن بعض الافراد لا فى ضمن جميع الافراد كما فى الاحتمال الاول بقرينة التبعيض والمفهوم منه
ان بعض الثمرات لايكون رزقا لهم وهو كذلك واما فى التبيين فلاتعرض له لامنطوقا ولامفهوما ثم المراد بالثمر
جسم قام به طعم ولون ورايحة ورطوبة كذا فهم من تقرير الامام الرازى فتعميمه الى الزرع فى غاية البعد
نعم باعتبار اصلها وهو الزيادة والنماء يقال ثمر الله ماله وكثره وعن هذا سمى حمل الشجرة بهذا يعم الزرع
ايضا لكن فى العرف مختص بما ذكر ويؤيده تقابل الزروع بالثمرات فى اكثر المواضع والقول بان قوله تعالى
• كلوا من ثمره اذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده • صريح فى عموم الثمرة لان الحصاد انما يكون للزرع ضعيف
جدا اذ الحصاد كما يكون للزرع يكون للثمر ايضا وهذا القائل يفهم من كلامه فى سورة الانعام عموم الحصاد
وفى الكشاف فان قلت بم انتصب رزقا قلت ان كانت من للتبعيض كان انتصابه بانه مفعول له وان كانت مبينة
كان مفعول لاخرج انتهى وقدمر توضيحه ولكم ظرف لغو مفعول به لرزقا واللام لتقوية العمل لتعدى
المصدر اليه لكونه عاملا ضعيفا اى اخرج بعض الثمرات لاجل انه رزقكم وقد جوز فيه ان يكون بعض الثمرات
مفعول اخرج ورزقا حال من المفعول اى مرزوقا اونصب على المصدر لاخرج وعلى التبيين رزقا مفعول اخرج
كما مر والقول الاول هو الاظهر المعول * قوله (وانما ساغ) اى جاز (الثمرات والموضع موضع الكثرة)
اى انها من الجموع السالمة وهى جمع القلة والمقام يقتضى الكثرة اذ الثمر الخارج بالماء كثير جدا وايراد
ثمر وثمار يرى حسنا فالسبب فى ذلك واجاب عنه بثلاثة اوجه الاول قوله (لانه اراد بالثمرات جماعة الثمرة
التى فى قولك) اى انها جمع الثمرة التى يراد بها الكثرة بناء على ان التاء للوحدة النوعية فيتنا ول افرادا
كثيرة فانها اذا لاحقت واجتمعت يطلق عليها الثمرة بناء على الوحدة النوعية الحاوية الافراد الكثيرة فالثمرات
جمع الانواع لاالاشخاص فحينئذ يدل من الكثيرة مالايدل عليه الثمر فان نوقش بان الثمار ٢ ايضا جمع الانواع
فلا اقل من المساواة وفيه نظر يعرف بالتأمل بقى الكلام فى انه من اين يعلم ذلك مع ان المتبادر الثمرة الواحدة
بالشخص بناء على ان التاء للوحدة الشخصية فالثمرات جمع الاشخاص قوله (ادركت ثمرة بستانه) وهى فى ذلك
القول شامل للاشخاص الموجودة فى ذلك البستان بقرينة اضافته الى البستان والاضافة للاستغراق ولاقرينة
على ذلك فى النظم الجليل ومن ههنا (ويؤيده قراءة من قرأ من الثمرة على التوحيد) وانت خبير بان اللام
فى الثمرة للاستغراق ولواد عائيا واستغراق المفرد اشمل على ماقيل والثمرات جمع ثمرة لاجمع الثمرة باللام فاين
التأييد وان نظر الى اللام فهو راجع الى الوجه الثالث فليكتف به اولا كما هو الظاهر * قوله (اولان
الجموع يتعاور بعضها موقع بعض) التعاور من قولهم تعاور القوم كذا واعتور اذا تداولوه فاخذه مرة هذا
وتارة اخرى ذاك والمراد هنا انه يقع كل منهما موقع الآخر اى يستعار احدهما للآخر مع وجود ذلك
الآخر والعلاقة التقابل فان بين القليل والكثير تضايفا هذا اذا كانا منكرين واما اذا كانا معرفتين فلا مجاز
قيل وهذا فيما اذا لم يكن للفظ الاجمع ظاهر وظاهر كلامهم فيه انه حقيقة واما اذا كان له جمعان اوجموع
فلا يقع احدهما موقع الآخر منكرا لامجازا والداعى الى المجاز هنا التنبيه على ان الخارج لكم وان كان فى نفسه
كثيرا لكنه بالنسبة الى مقدوره تعالى قليل وما اورد بلفظ جمع الكثرة كالثمار بالنظر الى نفسه * قوله (كقوله
تعالى كم تركوا من جنات وعيون) فان الجنات جمع قلة وقع موقع الكثرة اذ المراد الكثرة لان كم للتكثير ولان
العيون لكونها جمع الكثرة تقتضيها والنكتة فى ايراد القلة ماذكر آنفا (وقوله ثلثة قروء) وقع موقع اقراء
مجازا مع وجود اقراء والنكتة فيه ان الثلثة من القرء سواء كان بمعنى الحيض كما هو مذهبنا او بمعنى الطهر كما هو
مذهب الشافعى لاشتمالها على ازمنة متطاولة لاسيما الطهر فى حكم الكثير ولانه فى شان المطلقات فالمدة القليلة
بالنسبة اليهم كثيرة فان ايام الهموم طوال * قوله (اولانها لما كانت محلاة باللام) اى معرفة بها وهذا
الجواب هو الظاهر الصواب اذ قد صرح ائمة الاصول انه لافرق بين القلة والكثرة فى كونهما عامين مستوعبين
لجميع مايصلح له اذا كانتا معرفتين باللام فلاحاجة الى الجوابين الاولين بل لاوجه لهما كما عرفته الا يرى ان قوله

١١ من خير وفى التعرض لمعنى دفع ماارداه الله ومنح مالم يرده اشارة الى معنى المخالفة المعتبرة فى مفهوم الند **قوله** فتهكم بهم وشنع عليهم بان جعلوا الخ اى
كما تهكم بهم بلفظ الند شنع بان جعلوا اندادا كثيرة لمن لايصح له واحد قط كما تهكم بهم باثبات الند بولغ فيه بان اوثر الجمع يعنى لم يكتفوا بذلك الفعل الشنيع حتى ضموا اليه ١١
٢ الثمر جمع ثمرة بحذف الهاء التى هى للتوحيد ثم يجمع
الثمر على ثمار كالبلد يجمع على بلاد ثم ان الثمار يجمع
على الثمر كالحمار يجمع على الحمر عـه
١١ مازادت به الشنعة عليهم فيكون من باب الايغال
المذكور فى علم البديع كقوله كانه علم فى رأسه نار
وحاصل ماقرره ان هذه التسمية اى تسمية الله اندادا
على التهكم لانهم يقيمون الضد مقام الضد لضرب
من التهكم فكانه قيل فلا تجعلوا لله اندادا يخالفونه
ويعادونه وفيه كما ترى تهكم بهم بضرب من التهكم
كقوله تعالى • فبشرهم بعذاب اليم • استحقارا
وازدراء لفعلهم انتم لاتعلمون ان مثل هذا التعظيم
والتسمية يؤدى الى جعلها قادرة على مخالفته
ومناواته فهى استعارة مصرحة تحقيقية اصلية
واقعة على سبيل التهكم الى هنا كلامه والظاهر
من قوله شابهت حالهم حال من يعتقد الخ انه من
باب الاستعارة التمثيلية الواقعة على طريق التهكم
قوله اربا واحدا ام الف رب ادين اذا انقسمت
الامور اى اذا جعل الامور اقساما يؤثر كل شخص
قسما اختار ربا اوار بابا وليس فى ظاهر اللفظ مايدل
على مختاره ولكن البيت الثانى وهو قوله تركت
اللات والعزى يدل على ان مختاره الواحد لان القليل
من المتعدد اذا ترك كان الكثير اولى وذكر الالف
لانه نهاية مراتب العدد لانه مقصود بالذات فهو
كقوله تعالى • ءارباب متفرقون خير ام الله الواحد
القهار •
قوله وحالكم انكم من اهل العلم هذا على تنزيل
المتعدى منزلة اللازم يريد ان موقع وانتم تعلمون
موقع الحال المقررة لجهة الاشكال المتضمنة لمعنى
التعجيب والتعجب كقوله تعالى • كيف تكفرون بالله
وكنتم امواتا فاحياكم • اى لاتجعلوا لله اندادا والحال انكم
من صفة التمييز والنظر بمنزلة يعنى جعلكم لله اندادا
مع هذا الصارف القوى مظنة تعجب وتعجيب
قوله اومنوى هذا على جعل العلم على اصل تعديته
فالمعنى وانتم تعلمون ان الانداد لاتماثله
قوله فان العالم او الجاهل المتمكن من العلم سواء فى
التكليف تعليل لقوله لاتقييد الحكم لوكان المقصود
من هذا الحال تقييد الحكم لكان المعنى لانهى
عن اتخاذ الانداد حال كونكم جاهلين وهذا فاسد
لان العالم والجاهل القادر على العلم سيان فى التكليف
بالامر والنهى وقيد الجاهل بالتمكن من العلم
احترازا عن الصبيان والمجانين وانما قال فعلى هذا
اى فعلى الوجه الاخير مع ان الحال مقيدة الحكم على
اى وجه كانت لان العلم على الوجه الاول غير مفارق عنهم ماداموا مكلفين لانه مناط التكليف لان العلم المعتد به انما يكون عند كمال العقل اذ عند عدمه لاتكليف لهم
فكانه انتهوا عن الشرك حال وجود اهلية التكليف فيكم فحينئذ يصح معنى المفهوم المخالف وهو انه لاتكليف عليكم عند عدم الاهلية له بخلاف الوجه الاخير لان
المقيد للحكم على ذلك التقدير هو تعلق العلم بالمفعول وذلك ليس مناطا للتكليف وانما المناط نفس العلم لاتعلقه وتعلق العلم بالمفعول قد يفارق عن المكلف مع وجود الاصل
الذى هو مناط التكليف فعلى هذا لايفيد التقييد بالحال معنى صحيحا بالنظر الى مفهومه المخالف لعدم صحة ان يقال لاتكليف عند عدم التعلق لان عدم التعلق لايوجب عدم المتعلق
فيؤدى الى انه لانهى عن الشرك عند عدم علمكم بان الانداد لاتماثله وهو فاسد لان معناه لاتكليف عليكم بالنهى عن الشرك مع وجود اهلية التكليف فيكم ١١

١١ والحاصل ان التقييد بالحال على الاول يفيد انه لانهى عن الشرك عند عدم الاهلية للتكليف وهو معنى صحيح وعلى الثانى يفيد انه لانهى عنه عند وجود الاهلية للتكليف وهو غير صحيح وهذا الذى ذكره من مفهوم المخالفة انما هو على اصل الائمة الشافعية والقاضى رحمه الله شافعى المذهب وعندنا المقصود من التقييد ١١

٢ فيه رد على الشهاب ٦ عصام سه

٣ ومن هذا ظهر الخلل فى تقرير الشهاب سه

١١ بهذه الحال فى كلا الوجهين التقريع والتوبيخ لهم على الاشراك به تعالى مع وجود هذا الصارف فيهم واذا توجه القصد فى قيد من قيود الكلام الى معنى من المعانى يكون ماسواه عن الارادة بمعزل على ما صرح به صاحب الكشاف حيث قال اذا كان الكلام منصبا لغرض من الاغراض كان ماسواه مطروحا مطرحا

قوله من المقلة والمظلة المقلة الارض والمظلة السماء ومنه الحديث فما اقلت الغبراء ولا اظلت الخضراء على اصدق لهجة من ابى ذر

قوله ثم لما كانت هذه الامور التى لايقدر عليها غيره شهدت على وحدانيته الخ معنى شهادتهما على الوحدانية قد بيناه فى تحقيق معنى السببية المستفادة من الفاء فى فلا تجعلوا حيث ذكرنا انها معبر موصل الى التوحيد وان الذى جعل لكم الآية ان كان خبرا عن الضمير المحذوف يفيد معنى التخصيص الدال على تفرد الصانع تعالى وحدانيته ولما افاد الكلام المتقدم معنى التوحيد عقلا ونقلا رتب عليه النهى عن الاشراك به تعالى ترتيب المسبب على السبب

قوله ولعله سبحانه اراد من الآية الاخيرة الخ والآية الاخيرة هى قوله عزوجل وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم اى اراد بها مع منطوقها الظاهر الاشارة ضمنا الى تفصيل خلق الانسان قال صاحب الكشاف ثم خلق ماسواه عزوجل من شبه عقد النكاح بين المقلة والمظلة بانزال الماء منها عليها والاخراج به من بطنها اشباه النسل المستنتج من الحيوان من الوان الثمار رزقا لبنى آدم ليكون ذلك لهم معتبرا ومتسلقا الى النظر الموصل الى التوحيد والاعتراف ونعمة يتعرفونها فيقابلونها بلازم الشكر ويتفكرون فى خلق انفسهم وخلق مافوقهم وتحتهم وان شيئا من هذه المخلوقات كلها لايقدر على ايجاد شئ منها فيتقنوا عند ذلك ان لابد لها من خالق ليس كمثلها حتى يجعلوا المخلوقات له اندادا وهم يعلمون انها لاتقدر على نحو ماهو عليه قادر الى هنا كلام الكشاف

قوله وهم يعلمون انها لاتقدر الخ استرجاح منه للوجه الاخير وهو ان مفعول العلم منوى مقصود تعلقه به ٤ ابن كمال باشا سه

قوله بذت اى غلبت والمنطيق مبالغة الناطق والمضادة ايصال الضرر والمصاقع جمع مصقع من صقع الديك اذا صاح ويقال خطيب مصقع اى

خرجت عن حد القلة بسبب ارادة الاستغراق المناسب لمقام الامتنان يناقض ظاهره الجوابين الاولين وعن هذا قال بعض ٦ الافاضل الفرق بين جمع القلة والكثرة مختص بحال التنكير واما فى حال التعريف فكل جمع للكثرة انتهى ونقل عن الشيخ الرضى ان الظاهر ان جمعى السلامة لمطلق الجمع من غير نظر الى القلة والكثرة فيصلحان لهما * **قوله** (خرجت عن حد القلة) ودخلت فى حد الكثرة اذلا واسطة ٢ بينهما ولظهوره لم يذكره ولايمكن حمل لام الثمرات على الجنس حتى يبطل معنى الجمعية فيتناول القليل والكثير لانه انما يجب حمله على تعريف الجنس اذا لم يكن للعهد قرينة ولامساغ للاستغراق وقد عرفت صحة الاستغراق فلا وجه لحمله على الجنس قال صاحب التوضيح ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس انتهى فصرح بان الحمل على الجنس فيما اذا لم يكن مساغ للعهد ولا للاستغراق ٣ (ولكم صفة رزقا ان اريد به المرزوق) * **قوله** (ومفعوله ان اريد به المصدر كانه قال رزقا اياكم) اشار به الى ان اللام فى لكم حينئذ زائدة لتقوية العمل كما نبهنا عليه واما على الاحتمال الاول فلكم ظرف مستقر له وفائدته الترغيب على شكره فان الانسان اذا نظر الى ما انعم الله به عليه حمله حب النعمة والرضى وبهذا الاعتبار كان هذا الاحتمال راجحا ولذا قدمه مع كونه مجازا لكن كون الرزق بمعنى مرزوقا حقيقة فى العرف وهو راجح لكون الحقيقة مهجورة ٢٢ * **قوله** (متعلق باعبدوا) اى متعلق به تعلقا معنويا بالعطف وللتنبيه على ذلك قال (على انه نهى معطوف عليه) والجامع بينهما التضاد فحسن العطف بالفاء ح مااشار اليه المص فى قوله واعلم ان مضمون الآيتين حيث قال وبيانه انه رتب الامر بالعبادة على صفة الربوبية ثم قال ثم لما كانت هذه الامور لايقدر عليها غيره شاهدة على وحدانيته رتب عليها النهى عن الاشراك انتهى فنبه به على ان ترتب فلا تجعلوا على هذه الامور لا على اعبدوا فقط فلا ريب فى ترتب النهى عن الاشراك على هذه الامور لكنه تسامح هنا فقال متعلق باعبدوا ومراده متعلق باعبدوا مع ماهو قيد له ومحط الترتيب القيود التى بين بها ربوبيته من كونه خالقهم وخالق اصولهم وما يحتاجون اليه الى آخر ماذكره هناك وليس هذا مثل قوله تعالى * اعبدوا الله ولا تشركوا به * حيث علق العبادة بذاته وعدم الشرك به ايضا فالمناسب العطف بالواو اذ العبادة ليست سببا للتوحيد بل التوحيد رأس العبادة واصلها فلا يترتب التوحيد واما هنا كما عرفت فالترتيب على العبادة التى علقت بالربوبية المثبتة بالخالقية وقد ثبت فى موضعه ان محط الفائدة فى الكلام المقيد مثبتا كان او منفيا القيد فالترتب فى الحقيقة على القيود وان كان على العبادة ظاهرا حيث عطف عليه فلا اشكال اصلا وارباب الحواشى كانهم لم ينظروا الى قوله الآتى رتب على هذه الامور النهى عن الاشراك ولم يقل رتب النهى عن الاشراك على الامر بالعبادة او على العبادة فسلك كل منهم الى مسلك صعب ومذهب تعب فمنهم من قال ان الفاء للعطف المحض بدون التعقيب او التعقيب بين الامر والنهى دون المأمور به والمنهى عنه ومنهم من اختار ان العبادة مجاز عن ارادته وبعضهم ذهب الى ان القصد هنا الى النهى عن الشرك بعد العبادة لانه يحبطها ومنهم من حمل الترتيب على الترتيب الذكرى وقال فيكون لا تجعلوا موضحا لاعبدوا وغير ذلك من التعسفات البعيدة عن الاذهان السليمة الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب * **قوله** (اونفى منصوب باضمار ان جواب له) كونه جوابا للامر مثل كون فيكون على قراءة النصب جوابا لكن فى قوله تعالى * فانما يقول له كن فيكون * قال مولانا السعدى مراد المص بذلك النصب تشبيها بجواب الامر من حيث مجيئه بعد الامر وليس بجواب من حيث المعنى انتهى فكذا المراد هنا فلا يرد ان النصب باضمار ان انما يجوز اذا كان هناك سببية والعبادة ليست سببا لعدم الشرك بل التوحيد اصلها والاحسن فى الجواب ماحققناه آنفا من ان العبادة المقيدة بتلك القيود سبب لعدم الاشراك باعتبار قيدها كانه قيل كونوا واصفين ربكم الذى خلقكم وخلق اصولكم مواظبين على عبادته وطاعته ان كنتم واصفين ربكم بهذه الامور فلا تجعلوا لله اندادا هذا مقتضى كلامه الآتى فلا ريب فى حسن كونه جوابا لاعبدوا بملاحظة ذلك المعنى قال بعض ٤ الكملة والفاء للتسبب اى تسبب عن ايجاد هذه الآيات الباهرة النهى عن اتخاذكم الانداد ولولا هذا الاعتبار لكان الانسب عطفه بالواو كما فى قوله تعالى * اعبدوا الله ولا تشركوا به * وهذا كما يكون جوابا للاشكال على تقدير العطف يكون جوابا للاشكال على تقدير ان يكون منصوبا باضمار ان فلا حاجة

اى فصيح مجهر بخطبته وقيل لانه يأخذ فى صقع اى جانب من الكلام والمعازة بالزاى المعجمة المغالبة وبالراء المهملة المضادة من المعرة وهى الاثم يقال (الى)

عرامره اذا افسده **قوله** وعرف عطف على ذكر قوله ويتيقن انه من عند الله كما يدعيه اى ويتيقن ان القرآن من عند الله كما يدعيه محمد صلى الله عليه وسلم حيث ادعى عليه الصلاة والسلام انه نبى مرسل وماجاء به وحى من الله تعالى **قوله** وانما قال نزلنا اى قال نزلنا على صيغة دالة على التدريج دون انزلنا الدال من حيث الوضع على النزول مطلقا **قوله** مما يريبهم خبر لان اى لان نزوله هكذا منجما مما يوقعهم فى الريب اى مما يشككهم فى انه من عند الله فانهم قالوا لوكان ماجاء به محمد كلام الله لماخالف ماعليه عادة البشر فى اشعارهم وخطبهم من وقوع ذلك منهم مفرقا حينا فحينا على حسب مايظهر لهم من الاحوال وفى الكشاف قيل نما نزلنا على لفظ ١١

١١ التنزيل لان المراد النزول على سبيل التدريج والتنجيم وهو من مجازه لمكان التحدى وذلك انهم كانوا يقولون لوكان هذا من عند الله مخالفا لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نجوما سورة بعد سورة وآيات غب آيات على حسب النوازل وكفاء الحوادث وعلى سنن ماترى عليه اهل الخطابة والشعر من وجود مايوجد منهم ١١

الى الجواب بانه يجوز ان يكتفى بسببية الاول للاخبار بمضمون الثانى كما فى قوله تعالى * ومابكم من نعمة فمن الله * مع الثانى هنا انشاء يحتاج الى تأويل مقول فى حقه الخ ولايخفى انه تكلف * **قوله** (او بلعل على ان نصب تجعل نصب فاطلع فى قوله تعالى * لعلى ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع * الحاقا لها بالاشياء الستة لاشتراكها فى انها غير موجبة) نقل عن الرضى انه قال كغيره من النحاة ان اهل العربية انما اشترطوا فى نصب مابعد فاء السببية تقدم احد هذه الاشياء لانها غير حاصلة المصادر فيكون كالشرط الذى ليس بمحقق الوجود ويكون مابعد الفاء كجزائها على ماحققناه فى حواشيه ومنه علمت ان وجهه عندهم انما هو عدم تحقق الوقوع فى حال الحكم لاستحالته لعدم صحته فى الامر المطلوب الذى هو اعظم اقسامه كما هنا وهذا متحقق فى التمنى والترجى لان التمنى اقوى منه لرسوخه فى العدم فلذا نصب بلعل انتهى وظاهر كلامه ان لعل من الباب ح كما اختاره ابن مالك فى التسهيل ومنهم من جعلها ملحقة بليت كالزمخشرى لتنزيل المرجو لبعده عن الحصول منزلة المتمنى ولم يرض المص به لان تبعيد المخاطبين ومنهم المفلحون عن التقوى بعيد الا ان يقال ان المراد التقوى الحقيقى الذى هو صعب الوصول اليها ولو مفلحين اولعل هنا وفى مثله دليل عزة التوصل الى ماجعل خبرا له ولم يرض به قال الحاقا لها بالاشياء الستة التى هى الامر والنهى والاستفهام والعرض والتمنى والنفى ثم بين وجه الحاقها بقوله لاشتراكها فى انها غير موجبة بفتح الجيم او بكسرها اى مضمون ما بعدها لم يقع وتحقيقه فى المستقبل غير معلوم فموجبة من الايجاب بمعنى الاثبات ويقابله السلب فبهذا المعنى يدخل الترجى اذا المعنى فيه على خطر الوجود والعدم فيوجد فيه معنى الشرط والرجحان فى الترجى لايضره بل فى هذا التعبير مع الرجحان رمز الى تقصيرهم وسوء حالهم ولو بالنسبة الى بعضهم حيث جعل ماهو الراجح منهم لاستعدادهم لذلك كغير الراجح ولاحاجة الى ان يقال ان الاشياء الستة مشتركة فى عدم الايجاب باعتبار بعضها من قبيل اسناد ماللبعض الى الكل لان هذا بناء على ان المراد بالايجاب هو النفى والنهى والاستفهام لاغير لما عرفته من معنى الايجاب وهذا التوجيه موافق لمااختاره المص من ان جملة لعلكم استعارة تمثيلية والمعنى خلقكم فى صورة من يرجى منه التقوى التى هى المرتبة العليا لترجح امره باجتماع اسبابه فترجح الوجود معتبر فلا معنى لتوجيه النصب بلعل بمشابهته بليت فانه يقتضى كون الترجى شائبة من التمنى وهو خلاف مرضى المصنف ٢ وهذا بناء على كون لعل بمعنى الترجى بالتحقيق الذى مر واما ما قيل من انه تعليل للخالق اى خلقكم لكى تتقوا فلا وجه للنصب به * **قوله** (والمعنى ان تتقوا لاتجعلوا له ندا) اى على جعله جوابا للعل بقرينة ذكره عقيبه وبيان للسببية المستفادة من جعله جوابا للعل اى ان اردتم البقاء على التقوى لاتجعلوا له ندا فانه يحبط العمل والتقوى او ان اردتم التقوى لاتجعلوا له ندا فح يتناول جميع المخاطبين من المؤمنين والكافرين بناء على عموم التقوى الى المرتبة الاولى والعليا والاول بناء على تخصيص الخطاب بالمؤمنين اذ تقرير المصنف فى قوله تعالى * لعلكم تتقون * ظاهره مختص بهم وان كان اول كلامه صريحا فى عمومه ثم قوله ان تتقوا بيان حاصل المعنى لانه مقدر فى النظم لان ذلك التقدير انما فيما يجزم المضارع فى جواب الاشياء الخمسة سوى النفى لكن المنصوب بالفاء يكون مجزوما بعد حذف الفاء ولهذا عطف المجزوم على المنصوب فى قوله تعالى * فاصدق واكن من الصالحين * والى هذا اشار باسقاط الفاء حيث قال ان تتقوا لاتجعلوا له ندا مع انه فى النظم الكريم بالفاء وجعل الانداد مفردا فقال ندا للتنبيه على ان المنهى عنه ند واحد لا الانداد لانه يجتمع مع الندين والند لكنه عبر عنه بالجمع لان جعل الند الواحد والانداد سواء فى ترتب الجزاء قال تعالى * انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فى الارض فكانما قتل الناس جميعا * من حيث انه هتك حرمة الدماء وسن القتل وجرء الناس عليه او من حيث ان قتل الواحد والجميع سواء فى استجلاب سخط الله تعالى * والعذاب العظيم ومثل كلا الوجهين جار هنا اونقول ان اسم الجنس حامل للعدد والجنس فالمقصود بالنفى اما العدد فقط دون الجنس او الجنس فيلزم انتفاء العدد بطريق الاولى فالقصد هنا الى نفى الجنس ونبه المص عليه بقوله لاتجعلوا له ندا ٣ * **قوله** (او بالذى جعل لكم ان استأنفت به على انه نهى وقع خبرا على تأويل مقول فيه) اى او متعلق بالذى عطف على قوله بلعل او قوله باعبدوا ان استأنفت به ٤ اى ان جعلت الذى مبتدأ على ان فلا تجعلوا نهى لانفى اذلا وجه لاسقاط النون ح وقع خبرا ولما ورد ان النهى لكونه انشاء لايكون خبرا قال على تأويل مقول فيه لاتجعلوا فح الخبر يكون مفردا وهو مقول والجملة الانشائية

٢ قال قدس سره يجاب بان النصب ههنا للنظر الى انهم فى صورة المرجو منهم فالمعنى خلقكم فى صورة من يرجى منه اتقاء اى الخوف من العقاب ليتسبب عن ذلك ان لا تشركوا انتهى اشار الى ان المراد بالاتقاء معنى اللغوى اى الاتقاء والحذر من العقاب لدفع اشكال بان التقوى وهو التبرأ عما سوى ليس نتيجتها عدم الجعل اندادا بل ذلك حاصل قبل التقوى ولو اريد بالتقوى اول مراتب التقوى فهو عين ترك الشرك وجه الدفع ظاهر لكن التقوى فى عرف القرآن التقوى الشرعى خصوصا المرتبة الوسطى مع ان المصنف حملها على المرتبة العليا ودفع الاشكال منفهم من تقرير اصل الحاشية سه

٣ وحمله على ماهو اصله لعل لهم ثبوت تقوى وعدم جعل الانداد له تعالى على تقدير تأويل الجواب بالمصدر وكون ذلك المصدر معطوفا على مصدر الفعل المقدم كما قيل فى ليت لى مالا فانفقه ايت لى ثبوت مال فانفاق منى اولعلكم تتقون فعدم الجعل ثابت البتة على تقدير تأويل الجواب بالمصدر يكون ذلك المصدر مبتدأ محذوف الخبر وجوبا كما اختاره الشيخ الرضى سه

٤ اراد به الاستيناف النحوى اذلا حسن للاستيناف البيانى سه

١١ مفرقا حينا فحينا وشيئا فشيئا حسب مايعن لهم من الاحوال المتجددة والحاجات السانحة لايلقى الناظم ديوان شعره دفعة ولا يرمى الناثر بمجموع خطبته ورسائله ضربة فلو انزله الله خلاف هذه العادة جملة واحدة قال الله * وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة * فقيل ان ارتبتم فى هذا واقع انزاله هكذا على مهل وتدريج فهاتوا انتم نوبة واحدة من نوبه وهلموا نجما فردا من نجومه سورة من اصغر السور او آيات شتى مفتريات وهذه غاية التبكيت ومنتهى ازاحة العلل الى هنا كلامه والحاصل انه انما وقع التحدى بكلام جاء على حسب سنن كلامهما لان الالزام بمماثل كلامهم فى الطرز والطريق اشد عليهم تبكيتا من الالزام بما يخالفه فى ذلك على نحو ما ذكر من النكتة فى ابتداء السور بالحروف المقطعات على وجه اقول حاصل كلام القاضى رحمه الله انه اختير لفظ التنزيل على الانزال لهذه النكتة فيلزم انه لولا هذه النكتة لساوى اللفظان ولم يترجح احدهما على الآخر وليس كذلك لان الواقع النزول على مهل وتدريج بحسب اقتضاء الاحوال فاختير التنزيل لانه هو المطابق للواقع

وفى ضمنه مراعاة جهة التحدى والالزام الاتم فانه لوقيل واو انزلنا لحصل المطلوب من التحدى والالزام لكن يفوت فيه شيئان مطابقة معنى اللفظ لماهو الواقع وتمام التبكيت ولايرد هذا على كلام الكشاف نعم يرد على قوله وهو من مجازه اى والنزول على سبيل التدريج من مجاز استعمال لفظ التنزيل مجاز حتى يكون النزول التدريجى واحدا منهما بل كل موضع استعمل فيه التنزيل يكون المراد النزول التدريجى فمعنى التنزيل منحصر فى النزول التدريجى وايضا التعليل بقوله لمكان التحدى لايناسبه وانما التعليل المناسب له ان يقال لدلالة هذه على التدريج فالصواب ان يقال ان السائل لماقال لم اوثر لفظ التنزيل ههنا على لفظ الانزال اجاب بان التنزيل هو النزول التدريجى وهذا المقام من مجاز النزول التدريجى ومواقعه لان هذا المقام مكان التحدى فان ارتيابهم ١١

١١ فى القرآن انما كان لنزوله نجما فنجما على سنن ماعليه الشعر والخطابة فتحدوا بانه ان كان ريبكم فى القرآن من حيث انه منزل على سبيل التدريج فأتوا ببعض نجومه وهذه الحجة التبكيت لانها افحام للخصم بعين ماريد به بطلان الشئ وذلك انهم كانوا يقولون لم لم ينزل القرآن جملة واحدة ليكون على خلاف مايشاهد ١١

مقول القول فحينئذ الرابطة اسم الظاهر الواقع موقع المضمر ٢ وهو جائز عند سيبويه والاخفش اذا كان فى معرض التفخيم كما فيما نحن فيه وما يستفاد من كلام الشيخ الرضى انه يجوز كون الانشاء خبرا بلا تأويل حيث قال كما نقله البعض ٦ بان انكار الكوفيين ذلك بان الخبر مايحتمل الصدق والكذب ٣ والانشاء ليس كذلك وهم نشأ من ايهام لفظ الخبر وليس خبر المبتدأ مايحتمل الصدق والكذب انتهى ففهم جوازا كون الانشاء خبرا بلا تأويل لكن بعد التأويل كما اختاره المصنف ومختار السيد الشريف قدس سره فلا وجه للاستبعاد اصلا * **قوله** (والفاء للسببية ادخلت عليه لتضمن المبتدأ معنى الشرط) واما ماقيل من ان صلته ماضية ولم تشبه الشرط فلا تزاد فى خبره الفاء فنقوض بقوله تعالى • ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم الاية وعن هذا وقع تصريح المحقق الرضى بان الموصول قد يكون خاصا وصلته ماضية مع دخول الفاء فى خبره * **قوله** (والمعنى ان من خصكم بهذه النعم الجسام والايات العظام) وفى بعض النسخ من حفكم بالفاء اى من جعلها محيطة بكم مستديرة حولكم و فى هذا مبالغة عظيمة * **قوله** (ينبغى ان لايشرك به) اى يجب ان لايشرك به اذ العلة تقتضى ذلك قوله والمعنى الخ التنبيه على نكتة تخصيص ترتب عدم الاشراك على مضمون • الذى جعل لكم • الاية اى ان هذه النعم لاسيما اعطاء الوجود لما كانت محيطة بهم فى عموم الاحوال والاوقات مع كونها نعما عظيمة لاشتمالها على مايحتاجون اليه فى بقاء نوعهم وشخصهم وان هذه الايات العظام والاشياء المذكورة من حيث دلالتها على التوحيد وكمال القدرة والارادة تسمى آيات ومن حيث يتلذ بها الانسان تسمى نعما خصت بترتب عدم الاشراك عليها لظهور سببيتها وارادة ترتبها عليها فثبت حسن دخول الفاء السببية على الخبر وتقديم لله يصح ان يكون للحصر لان عدم الند والمثل مخصوص به تعالى اذ ما من ممكن سواه وصفاته الاوله نظائر فيكون من قبيل قصر الموصوف على الصفة اى عدم جعل المثل مقصور على الاتصاف بكونه لله تعالى لايتجاوز الى الاتصاف بكونه لغيره تعالى و يجوز للاهتمام بدون ملاحظة القصر * **قوله** (والند المثل المناوى) بضم الميم وكسر الواو اسم فاعل من ناواه ومعناه المعادى فى اصل اللغة اذ اصله من النوى وهو البعد ٤ فتجوز به عن المعاداة اذ العدو يتباعد من عدوه واو بقلبه لكن لايراد هنا هذا المعنى لانه يوهم ان له مثل الغير المناوى اذ النفى متوجه الى القيد فى الاكثر ولذا قال خص بالمخالف المماثل الخ وفسر ابو عبيد بالضد حتى جعله بعضهم من الاضداد والظاهر ان مآل التفسيرين واحد فلا يكون من الاضداد اذ المثل المعادى هو الضد قال الراغب ند الشئ مشاركه فى جوهره وذلك ضرب من المماثلة فان المثل يقال فى اى شئ مشاركة كانت وكل ند مثل وليس كل مثل ندا وكذا فى التفسير الاول الند اخص مطلقا من المثل * **قوله** (قال جرير اتيما تجعلون الى ندا) الجعل بمعنى التصيير القولى الصادر عن اعتقاد ومعنى الى مضموما الى وضمنه معنى الضم فعدى بالى فهو حال من تيما لكونه مفعول تجعلون ولا يضره كون الجعل من دواخل المبتدأ والخبر والمعنى اتجعلون تيما مضموما الى اوانضمون الى جاعلين اياه ندا والمحقق التفتازانى جعله حالا من ندا اى اتجعلون تيما ندا حال كون الند مضافا الى وقال قدس سره انه حال من تيما ولا يصح جعله حالا من ندا لانه خبر المبتدأ كانه قدس سره نظر الى ان الحال يجوز عن المبتدأ كما جوزه ابن مالك لكن نقل البعض ٧ عن ابن مالك ايضا انه جوز وقوع الحال عن خبر المبتدأ فلا وجه للفرق بينهما على ان الظاهر انه وان كان فى المبتدأ والخبر فى الاصل لكنهما بعد كونهما منصوبين على انهما مفعولان لجعل لفظا ومعنى لانزاع فى كونهما ذا الحال نعم لايبعد ان يقال ان تيما لتقدمه ينبغى ان يكون ذا حال واما القول بانه لايتجه جعله حالا من تيما لان المقصود انكار ان يجعل تيما ندا مضموما الى الشاعر و بالنظر اليه اى مثلا له لا انكار جعل تيم المضموم اليه ندا مطلقا فمدفوع بان انكار جعل تيم المضموم الى الشاعر ندا فى قوة انكار جعله ندا له بقرينة الضم فلا يكون مطلقا كما زعمه القائل وانما والى المفعول الانكار لان الفعل والفاعل لاينكران وانما المنكر بالانكار الواقعى هو المفعول * **قوله** (وما تيم لذى حسب نديد • من ند ندودا اذا نفر وناددت الرجل خالفته) فكيف تجعلونها ندا لمثلى مع علو نسبى ولم يقل وما تيم لى نديد لمحافظة وزن الشعر مع الاشارة الى علة الحكم والتيم قبيلة معروفة والجرير من قبيلة اخرى و بين القبائل معاداة ظاهرة فلا اشكال بان البيت لادلالة على المعاداة بل على كونه بمعنى المثل واما كونه بمعنى المثل

٢ اى لله من وضع المظهر موضع المضمر عهد

٣ ومنع سيبويه فيما اذا لم يكن فى معرض التفخيم كما نقل عن الشيخ الرضى عهد

٤ قيل واصله الهمزة من النوء وهو النهوض كذا فى الصحاح عهد ٦ غنى زاده عهد

١١ من الشعراء والخطباء اذ لو كان كلام الله لم يكن على سنن ماترى عليه الخطابة والشعر فاجيبوا بان النزول هكذا كما هو دأبكم وعادتكم اسهل لكم ان تأتوا بمثله اوتحديتم بمثله فلا يشق عليكم معارضته فلو نزل جملة واحدة وتحديتم به لصعب عليكم معارضته فاذا لم تأتوا باقصر سورة منه فقد دل ذلك على حقيته و بطلان قولكم وهذا قريب من قول الموجب

قوله واضاف العبد الى نفسه تنويها بذكره اى بذكر العبد اى رفعا لشانه وتعظيما له فان التعريف بالاضافة قد تكون لتعظيم شان المضاف نحو عبد الخليفة حضر وقد تكون لتعظيم شان المضاف اليه نحو قولك عبدى حضر تعظيما لك بان لك عبدا وقد تكون لتعظيم غير المضاف والمضاف اليه نحو عبد السلطان عندى

قوله ان جعلت واوها اصلية قيل وهو الظاهر اذ لايستعمل الاصل ٧ شيخزاده عهد

قوله منقولة من سور المدينة لانها تحيط بطائفة من القرآن مفرزة محوزة على حيالها اومحتوية على انواع من العلم فعلى التقديرين تكون السورة بمعنى المحيط غير ان كلا من المحيط والمحاط على الاول لفظ فان المجموع من حيث هو مجموع محيط بما فيه من تفاصيل الايات والكلم وعلى الثانى المحيط لفظ والمحاط معنى واحاط اللفظ على المعنى على ماذكروا على ان الالفاظ قوالب المعانى والظروف محيطة لمافيها لكن الوجه ماذكر من ان المجموع محيط بما فيه على تقديرين لما ان السورة اسم للمجموع المحوز لا للبعض وفى الكشاف واوها ان كانت اصلا فاما ان تسمى بسورة المدينة وهى حائطها لانها طائفة من القرآن محدودة محوزة على حيالها كالبلد المسور اولانها محتوية على فنون من العلم واجناس من الفوائد كاحتواء سور المدينة على مافيها قال بعضهم معناه انها اذا سميت بسورة المدينة فهى على وجهين احدهما ان يجعل السورة بمعنى المسور كما يراد بالحائط المحوط وهو البستان ثم يسمى به الان السورة طائفة من القرآن محدودة فهو نقل مرتب على المجاز وثانيهما ان يسمى بسورة المدينة من غير واسطة التجوز وهو مجرد نقل ورد بان السورة التى هى طائفة من القرآن

اذا كانت بمعنى المسورة فاين سورها اقول سورها المجموع من حيث هو مجموع والكل من حيث هو والمسور الاجزاء بتمامها من حيث انها اجزاء (المعادى)

فانها بمنزلة المحال والبيوت بالنسبة الى المدينة والكل بمنزلة المدينة المحيطة لمافيها **قوله** محوزة على حيالها اى مجموعة على انفرادها كالبلد المسور وقد اجيب عنه بان المراد ان السورة بمعنى الحائط جعلت بمعنى ذى السورة وهو المحدود كما يراد بالحائط المحوط ثم نقلت الى الطائفة المخصوصة المحدودة **قوله** ولرهط حراب وقد سورة حراب بالحاء والراء المهملتين وقذ بالذال المعجمة قال الطيبى وقال اكمل الدين وقيل فى اكثر النسخ المعتبرة حزاب بالزاى المعجمة وقد بالدال المهملة انشد الجوهرى البيت فى الصحاح ونقل عن ابى عبيد انهما رجلان من بنى اسد وقال الصغانى انهما ابنا مالك ابن والبه بن الحرث **قوله** ليس غرابها بمطار وصف لهما بكثرة ١١

١١ الرهط ودوام المجد على طريق الكناية لان النبات والشجر اذا كثر قيل لايطير غرابه لانه لخصب فى المكان لم ينتقل الى غيره والاولى ان يقال ذلك كناية عن علو المرتبة فان الغراب اذا وقع على المكان العالى بحيث ان رمى به لم يصل اليه السهم لايخاف و يأمن على نفسه من ايصال مكروه فلا يطار عنه وان قصدت اطارته وانما ١١

المعادى فلا وقيل الند هو المعادى المخالف فى القوة كما ان المثل هو المساوى فى القوة وقيل الند والمثل هو الشريك فى الذات والشبه والضد هو الشريك فى الصفات والنظير هو الشريك فى الافعال * **قوله** (خص) بالعرف اى فى عرف العام اوفى الشرع خاصة وهو المراد هنا (بالمخالف المماثل فى الذات كما خص المساوى بالمماثل فى القدر) * **قوله** (وتسمية مايعبده المشركون من دون الله اندادا ومازعموا انها تساويه فى ذاته وصفاته ولا انها تخالفه فى افعاله) جواب سؤال مقدر بان المشركين انما يعبدون الاصنام لاعتقادهم انها شفعاء عند الله لا انها شركاء له تعالى فلم قيل ذلك فاجاب بما حاصله ان النهى عن الجعل ندا للتهكم بهم بتنزيلهم منزلة من جعل له تعالى اندادا والفرض فى التشبيه كاف فلا يضره عدم كون المشبه به محققا ومافى ومازعموا نافية والجملة حالية من المشركين انها اى الاصنام والتأنيث بهذا الاعتبار والمرجع لفظة ما فى ذاته وصفاته اشارة الى معنى الند فالمناسب لقوله خص بالمخالف المماثل فى الذات الاكتفاء بقوله فى ذاته والظاهر من كلامه ان الند هو المساوى فى ذاته وفى صفاته والمخالف فى افعاله ولا يوافق هذا مامر من تفسير الند بوجوه كثيرة الا ان يقال ان الند بمعنى المساوى فى الذات كالمثل وهو يستلزم المساواة فى الصفات والمخالف فى الافعال * **قوله** (لانهم لما تركوا عبادته) خبر لقوله وتسمية (الى عبادتها) اى مائلين الى عبادتها فهو متعلق بتركوا بالتضمين وهذا بناء على ان عبادة الله تعالى مع عبادة غيره كلا عبادة فمن عبده مع عبادتها كانه عبدها ولم يعبده والا لم يتركوا عبادة الله تعالى رأسا (وسموها آلهة) فيه اشارة الى ان عبادتهم الاصنام باعتبار اسام اطلقوا عليها من غير حجة تدل على تحقق مسمياتها فيها فكانهم لايعبدون الا الاسماء المجردة فسبب عبادتهم التسمية فلو قيل لانهم لما سموها آلهة فتركوا عبادته تعالى الخ لكان احسن سبكا واتم نظما * **قوله** (شابهت حالهم) جواب لما يريد انهم وان لم يعتقدوا الندية اذ يستحيل ان يزعم عاقل ذلك الامر البديهى الاستحالة لكن انهم لما فعلوا بهم ما يستحقه الواجب لذاته من العبادة وغاية التذلل شبهوا (بحال من يعتقد انها ذوات واجبة بالذات قادرة على ان تدفع عنهم بأس الله وتمنحهم مالم يرد الله بهم من خير) فذكر اللفظ المركب الموضوع للمشبه به واريد الهيئة المشبهة وقد عرفت ان من يعتقد انها واجبة مفروض غير محقق و يكفى فى صحة التشبيه ذلك الفرض وقد مر الكلام مفصلا فى تفسير قوله تعالى • ختم الله على قلوبهم • الاية * **قوله** (فتهكم بهم) اى هذه استعارة مصرحة محققة تهكمية اى الغرض منها التهكم بهم بانهم جعلوا الجماد ندا للواجب القادر التام القدرة وذى الارادة التامة بناء على ان الاستعارة بناء على تناسى التشبيه فلا يلاحظ التشبيه وان كان على طريق التشبيه كما عرفت ولذا قال المص (وشنع عليهم بان جعلوا اندادا لمن يمتنع ان يكون له ند) ولم يقل بان شبه حالهم بحال من جعلوا اندادا مع انه قال اولا هكذا قيل يعنى استعارة تبعية تهكمية بجعل غاية عجزهم بمنزلة القوة تهكما بدعاء احد الضدين بمنزلة الضد الآخر كما جعل البخيل بمنزلة الجواد باستعارة الحاتم للبخيل فاطلق الند على كل منهما كما اطلق الحاتم على البخيل انتهى ٢ كانه اراد به ان الاستعارة التهكمية هنا بالمعنى المشهور وانت خبير بان قول المص شابهت حالهم حال من يعتقد الخ صريح ان المص حمل الكلام على الاستعارة التمثيلية دون التبعية التهكمية فهو فى نفسه كلام جيد لكنه شرح لايطابق المشروح فالحق ماقاله قدس سره ان هناك استعارة تمثيلية وليست تهكمية اصطلاحا اذ ليس استعارة احد الضدين للآخر بل احد المتشابهين لصاحبه لكن المقصود منها التهكم بهم لتنزيلهم منزلة من يعتقد انها آلهة مثله انتهى فان قيل ان النهى لايقتضى وجود المنهى فمن اين يفهم انهم جعلوا اندادا قلنا ان الخطاب مع المشركين وهم ممن عبد الاصنام فهم جعلوا له تعالى اندادا بهذا التأويل ثم ان قوله تعالى • فلا تجعلوا لله اندادا • الدال على انهم جعلوا له اندادا لم ذكرنا اعتبر ذلك الكلام المنفهم استعارة تمثيلية يقصد بها التهكم فان التشبيه والاستعارة يجريان فى الكلام المفهوم كجريانهما فى المنطوق فان قيل ان ظاهر هذا الكلام ان الخطاب للمشركين كما اوهمه كلامه هنا وفى قوله تعالى • وانتم تعلمون • قلنا ان الخطاب عام مثل اعبدوا كما صرح به المصنف هناك لكن المسلمين لما لم يجعلوا له تعالى ندا لم يتعرض لبيان احوالهم بل تعرض لبيان احوال المشركين وقد عرفت ان النهى لايقتضى وجود المنهى فتوجه الخطاب اليهم جميعا للمنع عنه بالنسبة الى المؤمنين وللزجر عن دوامه بالنسبة الى المشركين اوتوجه النهى عنه اليهم جميعا فان ذلك الجعل وقع بينهم وان لم يجعل كلهم كما قال المصنف فى قوله تعالى • و يقول

٢ وفى بعض النسخ لتنزيلهم منزلة الاضداد حيث شبهت حالهم بحال المعتقدين قيل اقول النسخة الثانية صريحة فى انها استعارة تهكمية بالمعنى المشهور وتحقيقه ان الند كما سمعته آنفا بحسب اصل اللغة ليس بمعنى النظير مطلقا بل نظيرك الذى يخالفك و ينفيك و يتباعد عنك ثم توسع فيه فاستعمل لمطلق المثل كما فى قولهم ليس لله ضد ولا ند فانه انفى ماسد مسده ومايناويه وهم انما يعتقدون ان آلهتهم تناسبه وتقرب اليه كما قالوا مانعبدهم الا ليقربونا الى الله الا الا انهم لتمام حمقهم نسبوا لبعضها البنوة المقتضية لتمام المشاكلة فان استعير الضد من المعنى الاول وهو المعادى المبعد للالهة المقربة عندهم كانت من استعارة احد الضدين للآخر لان التضاد اعم من الوضعى كالبشير للانذار فى قوله تعالى • و بشرهم بعذاب اليم • اوبما هو بحسب اللوازم المرادة بلا وضعها كالاسد للجبان والحاتم للبخيل وان نظر الى الثانى وانه بمعنى المثل مطلقا لم يكن بينهما تضاد فيكون من استعارة احد المتشابهين للآخر فيكون التهكم فيه غير اصطلاحى انتهى واحتمال الاخير هو الظاهر من كلامه قدس سره على ان النسخة الثانية مخالفة لقوله وليست تهكمية اصطلاحية فهى لايعبأ بها فالاشتغال بحالها ليس بمستحسن عهد

١١ خص الغراب لانه مثل فى الحذر ينفر بادنى ريبة ففيه مبالغة فى وصف المرتبة بالعلو وقال الطيبى والوجه ان يراد انه لاترام هذه المرتبة لكونها منيعة رفيعة وهذا ناظر الى ماذكرناه آنفا

قوله لان السور كالمنازل بيان لوجه تسمية طائفة من القرآن بالسورة بمعنى الرتبة

قوله والحكمة فى تقطيع القرآن سورا الخ وفى الكشاف فان قلت مافائدة تفصيل القرآن وتقطيعه سورا قلت ليس الفائدة فى ذلك واحدة ولامر ما انزل الله التورية والانجيل والزبور وسائر ما اوحاه الى انبيائه على هذا المنهاج سورة مترجمة السور و بوب المصنفون فى كل فن كتبهم ابوابا موشحة الصدور بالتراجم ومن فوائده ان الجنس اذا انطوت تحته انواع واشتمل على اصناف كان احسن وانبل وافخم من ان يكون بيانا واحدا ومنها ان القارى اذا ختم سورة او بابا من الكتاب ثم اخذ فى آخر كان انشط له واهز لعطفه وابعث على الدرس والتحصيل منه لو استمر على الكتاب بطوله ومثله المسافر اذا علم انه قطع ميلا اوطوى فرسخا

اوانتهى الى رأس بريد نفس ذلك منه ونشطه للسير ومن ثم جزأ القرآن اسباعا واجزاء وعشورا واخماسا ومنها ان الحافظ اذا حذق السورة اعتقد انه اخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها لها فاتحة وخاتمة فيعظم عنده ما حفظه و يجل فى نفسه و يغتبط به ومنها ان التفصيل سبب تلاحق الاشكال والنظائر وملاءمة بعضها لبعض و بذلك يتلاحظ المعانى و يتجاوز النظم الى غير ذلك من الفوائد والمنافع **قوله** بيانا واحدا روى البخارى انه سمع عمر رضى الله عنه يقول لولا ان اترك اخر الناس بيانا واحدا ليس لهم من شئ وما فتحت على قرية الاقسمتها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر ولكنى اتركها خزانة لهم يقسمونها وفى النهاية عن ابى عبيدة لا احسبه عربيا قال ابوسعيد الضرير ليس فى كلامهم بيان والصحيح عندنا بيانا واحدا اى لاسوين بينهم فى العطا حتى يكونوا شيئا واحدا لافضل لاحد على غيره ١١

الانسان * اذا مامت * الآية من سورة مريم المراد به الجنس باسره فان المقول مقول فيما بينهم وان لم يقل كلهم كقولك قتل بنو فلان والقاتل واحد منهم والرضاء ليس بشرط كما صرح به السعدى هناك ولك ان تقول الخطاب للمشركين خاصة بخطاب تلوين وشنع عليهم بان جعلوا اندادا الخ اى بايراد لفظ الجمع وجه التشنيع هو ان من يستحيل ان يكون له ند كيف يجعلون له اندادا وقد عرفت نكتة ايراد الجمع بغير هذا وقيل انهم كانت لهم اصنام كثيرة فجمعه نظرا للواقع وليس بشئ اذ الاصنام جنس واحد وند واحد واوقيل انه بعض المشركين عبدوا الاصنام وبعضهم عبدوا ذوى العقول وهم المسيح وعزير والملائكة فجمعت انقسام الاحاد الاحاد لم يبعد * قوله (ولهذا) اى ولان عبادة غير الله يستلزم انه رب واجب بالذات (قال موحد الجاهلية) والمراد بالجاهلية الملة الجاهلية التى هى متابعة الهوى وهى زمن الفترة (زيد بن عمرو بن نفيل) بن رياح بن عبدالله ترك هو وورقة بن نوفل وعبدالله بن جحش وعثمان بن الحويرث عبادة الاصنام وخرج كل منهم الى جانب بطلب الدين الحق فلقى زيد احبار اهل الكتاب بالشام وسألهم عن العقائد والدين الحق فداره على ملة ابراهيم فدان بها ولقى النبى عليه السلام قبل الوحى وقيل انه اوحى اليه ما يحتاج اليه لكمالة فى نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره نقله الجلال الدوانى فى اوائل شرح العقائد العضدية فعلى هذا يكون نبيا ولا يكون تابعا لملة ابراهيم عليه السلام ولعدم الجزم بذلك قال المصنف قال موحد الجاهلية وله اشعار فى النهى عن امور الجاهلية منها ما اورده المصنف وهو برمته كما ذكره ابن عساكر * قوله (اربا واحدا) مفعول ادين اى اطيع من دان له انقاد واطاع وادخل الاستفهام على المفعول لان المنكر استواؤهما لا التدين (ام الف رب ادين) اى لا استواء بين رب واحد و بين ارباب متفرقين فى الانقياد والاطاعة فكيف اترك ربا واحدا واختار اربابا متفرقة فلا يصح لى ذلك واراد بذلك التعريض كقوله تعالى * ومالى لا اعبد الذى فطرنى * الآية والمراد بالالف مجرد التكثير لانه آخر المراتب العددية البسيطة قوله (اذا تقسمت الامور) اى تفرقت روى على بناء المجهول اى جعل الامور مقسومة بين الخلق وروى ايضا على بناء المعلوم من قولهم تقسمهم الدهر فتقسموا اى فرقهم فتفرقوا اى اذا تفرقت الامور وفوض اختيار هذا الامر الى اختار ربا واحدا ام الف رب اى كيف اترك ربا واحدا واختار اربابا متعددة كذا نقل عن الطيبى قوله (تركت اللات والعزى جميعا) جواب اذا واللات صنم كانت لثقيف فى الطائف او لقريش بنخلة والعزى سمرة لغطفان كانوا يعبدونها والتفصيل سيأتى فى سورة النجم واراد بهما الاصنام جميعا اذ شان الموحد ذلك وتخصيص الذكر بهما اما لشهرتهما او لعدم مساعدة الوزن بذكر غيرهما (كذلك يفعل) الكاف فى مثل هنا للعينية اوقصد به الكناية (الرجل البصير) من له بصيرة وادراك حقايق الاشياء على ما هى عليه من البصيرة لا من البصر ونفيل بنون وفاء ولام مصغرا علم جد زيد قيل بقى اشكال وهو انه لم يظهر فرق بين توسلهم بهما وتعظيمهم اياهما و بين توسل المسلمين بالانبياء والاولياء فى الامور واظهار الافتقار عندهم فى ان التوسل الاول شرك يوجب العقاب والثانى توحيد يستلزم الرحمة والجواب ان التوسل الاول مقارن باعتقاد مشاركة الوسائل بالله تعالى فى وصف الالوهية والربوبية و بترك عبادته تعالى الى عبادتها بخلاف التوسل الثانى كذا قيل ٢ وانت خبير بان السائل غافل عما يقوله فلا يحتاج الى الجواب وكذا قوله فى الجواب عن اشكاله المذكور ان المشركين على صنفين صنف يعتقدون الالوهية وصنف بمجرد الشفاعة يعتقدون فانه لو لم يكن غافلا عما يقوله لما قال ان الذين يعتقدون مجرد شفاعتهم من المشركين ٢٢ (حال من ضمير فلا تجعلوا) * قوله (ومفعول تعلمون مطرح) اى منزل منزلة اللازم فيكون حينئذ تقييد الحكم الشرعى اذ التكليف مشروط بكون المكلف من اهل العلم والنظر وحاصله (اى وحالكم انكم من اهل العلم والنظر واصابة الرأى) من اهل العقل الكامل الذى هو شرط التكليف ولستم ممن فقد ذلك كالمجنون والصبيان وليس المعنى وحالكم انكم من اهل العلم دون الجاهلين فانه حينئذ لا مساغ لتقييد الحكم الشرعى بذلك اذ العلم ليس بشرط التكليف الا ان يقال ان المقصود منه التوبيخ ايضا لا تقييد الحكم كما اختاره صاحب الكشاف لكن قول المصنف وعلى هذا فالمقصود منه الخ يأبى عنه نوع الاباء وبالجملة حمل الزمخشرى على التوبيخ الآكد بناء على ان المعنى وحالكم انكم من اهل العلم دون الجاهلين و يؤيده عطف المعرفة على العلم اختار المصنف ان المعنى (وحالكم)

١١ وقال الازهرى ليس كما ظن وهذا حديث مشهور رواه اهل الايقان وهو وان لم يكن عربيا محضا لكنه صحيح بهذا المعنى وقال كانها كلمة يمانية وقال ابو على الفارسى هو فعال وليس بفعلال لان ثلاثة احرف من جنس واحد لا يجتمع والبريد فى الاصل البغل وهى كلمة فارسية اى برنده دم لان بغال البريد كانت مقطوعة ١١

٢ غنى زاده والسائل حفيد التفتازانى سعد

١١ الاذناب فعربت ثم سمى الرسول الذى يركب البريد باسمه ثم سميت المسافة به والمراد به ههنا المسافة وهى اثنا عشر ميلا والميل ثلاث فراسخ

قوله اذا حذق السورة قال الجوهرى حذق الصبى القرآن اذا مهر فيه

قوله من مثله متعلق بسورة قال الزجاج فيه قولان قال بعضهم من مثله اى من بشر مثله ومن للتبعيض والتبيين اى فاتوا بسورة بعض المنزلة اوفاتوا بسورة هى مثل المنزل

قوله او صلة فاتوا والضمير للعبد وقد استشكل بعض الفضلاء جواز عود الضمير الى المنزل والعبد على تقدير كون من مثله متعلقا بسورة وانحصار عوده الى العبد على تعلقه بقوله فاتوا وقال ليت شعرى ما الفرق بين فاتوا بسورة كائنة من مثل ما نزلنا وفاتوا من مثل ما نزلنا بسورة وكثر الكلام فيه بين علماء تبريز والذى انتهى اليه الكلام منهم ومن غيرهم انه اذا تعلق بقوله فاتوا لا يجوز ان يكون الضمير للمنزل لاستلزامه بطلان كلمة من لانها لا يصح ان يكون للتبعيض لانه يكون حينئذ مفعول فاتوا بلا باء ولا بد منها وقد ذكر المأتى به صريحا وهو السورة ولا ان يكون للبيان لانه يقتضى مبهما قبله ولا مبهم فيه ولا للابتداء لان ابتداء الاتيان بسورة من مثل المنزل لا يتحقق لان المنزل ومثل المنزل مما لا يصدر منه الكلام حتى يكون مبدأ للاتيان بالسورة التى هى الكلام ولا زائدة على قول الاخفش لما ذكر فى التبعيض واما اذا كان الضمير للعبد كان من للابتداء ليس الا وابتداء الاتيان من مثل العبد صحيح قال السعد التفتازانى وفيه نظر لان ابتداء الذى يقتضيه من الابتدائية ليس هو الفاعل حتى ينحصر مبدأ الاتيان بالكلام فى المتكلم على انك اذا تأملت فالمتكلم ليس مبدأ للاتيان بالكلام منه بل للكلام نفسه بل معناه ان يتصل به الامر الذى اعتبر له امتداد حقيقة او توهما كالبصرة للخروج والقرآن للاتيان بسورة منه تم كلامه واقول نصرة للقوم فرق بين ان يكون المأتى به عرضا مقتضيا للمحل و بين ان يكون جوهرا لا يقتضيه فانه يجوز ان يقال آتيت من البصرة بكتاب ولا يجوز اتيت من البصرة بكلام و بسلام على الحقيقة بل ينبغى ان يقال آتيت من اهل البصرة بكلام فلا يقاس مبدائية القرآن للاتيان بسورة منه على مبدائية البصرة للخروج لاستدعاء مبدائية القرآن للاتيان بسورة منه ان يكون القرآن متصفا بالاتيان بسورة منه بخلاف الخروج من البصرة فانه لا يستدعى ان يكون البصرة متصفة بالخروج وكما ان البصرة لا يجوز ان يكون مبدأ للاتيان بالكلام وكذلك لا يجوز القرآن ان يكون مبدأ للاتيان بالسورة الذى هو بمعنى التكلم بها فما قال ان المبدأ الذى يقتضيه من الابتدائية ليس هو الفاعل ليس على اطلاقه بل هو على تقدير ان يكون المأتى به عرضا مثل الكلام والسلام كما فى قولك آتيت من البصرة بكتاب واما اذا كان عرضا كالكلام فاتصاف المبدأ به لازم كما يلزم ذلك على رجع الضمير الى العبد وجعل من متعلقا بفاتوا نعم له كلام فى حل المقام قد استحسنه وارتضاه حيث قال والجواب ان هذا امر تعجيز باعتبار المأتى به والذوق شاهد بان تعلق من مثله بالاتيان يقتضى وجود المثل ورجوع العجز الى ان يؤتى منه بشئ ومثل النبى صلى الله عليه وسلم فى البشرية ١١

وحالكم انكم من اهل العلم والعقل الكامل و يؤيده عطف النظر الخ على العلم فلا جرم انه ح يكون تقييد الحكم كما عرفته والنظر بمعنى الفكر باى فكر كان ولا يلزم كونه على قانون الميزان اذ لا يقدر عليه الا على ذوى العرفان بل اللازم الاصابة ولذا عطف عليه قوله واصابة الرأى اى الفكر التأمل اعادة النظر مرة بعد اخرى مثل التدبر وكلاهما فى الاصل تفعل من الامل والدابر ومعناه النظر فى ادبار الشئ ثم استعمل فى تأمل المعانى وتحقيق المبانى * قوله (فلو تأملتم ادنى تأمل اضطر عقلكم) وهذا مؤيد ما قلنا من ان المراد بالعلم فى هذا الوجه العقل التام على ما اختاره المصنف * قوله (الى اثبات موجد للممكنات متفرد بوجوب الذات متعال عن مشابهة المخلوقات) اثباتا معتدا به فان اثباتهم واعتقادهم بذلك مع عبادة غيره تعالى كلا اثبات الا يرى الى قوله تعالى * وماهم بمؤمنين * مع ان المنافقين لكونهم من اهل الكتاب يؤمنون بالله واليوم الآخر قال المصنف هناك فان ايمانهم كلا ايمان لاعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد ٢ الخ والظاهر اضطر عقلكم برفع العقل و يجوز النصب اى الجاء ذلك التأمل الصائب والفكر الثاقب واختار الممكنات دون الحوادث للاشارة الى ان علة الاحتياج الى الموجد هو الامكان وقد مر الكلام فيه فى تفسير قوله تعالى * ان الله على كل شئ قدير * متفرد بوجوب الذات قال مولانا سعدى فى اواخر سورة الحج ان مشركى العرب والنصارى لا يدعون لالهتهم الوجوب والصنع بل يعرفون بوحدة الصانع الواجب واستناد الجميع اليه انتهى ٣ ومع ذلك ان عرفانهم ذلك كلا عرفان كما عرفت * قوله (اومنوى) معطوف على مطرح ومفعول تعلمون منوى مقدر غير منزل منزلة اللازم والمنوى والمقدر فى اصطلاحهم بمعنى الا انه بلا حظ فى التقديرات جانب اللفظ وفى المنوى جانب المعنى وقيل وفى النية الذهن والمآل واحد (وهو) اى مفعول المقدر (انها لا تماثله) والنهى عن جعلهم له اندادا اى امثالا بناء على الاستعارة التمثيلية كما سلف فلا منافاة وفيه اشارة الى ان العلم هنا لا بمعنى المعرفة بل متعد الى المفعولين وانها ساد مسد المفعولين والقرينة على تعيين المحذوف قوله تعالى * اندادا * ولو قيل العلم بمعنى المعرفة يتعدى الى مفعول واحد اى وانتم تعرفون عدم كونها اندادا لم يبعد و يجوز ان يجعل تعلمون المنزل منزلة اللازم مطلقا كناية عن ذلك العلم حال كونه متعلقا بمفعول مخصوص دلت عليه قرينة وهى قوله تعالى بادعاء الملازمة بين مطلق العلم وعلم انها لا تماثله وفيه من المبالغة ما لا يخفى ٤ فعلى هذا يكون المقصود التوبيخ فى الوجه الاول فليحمل كلام الكشاف عليه وحمل كلام المصنف عليه فيه نوع بعد قوله (ولا تقدر على مثل ما يفعله كقوله تعالى * هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شئ *) وانما ذكر ذلك مع انه منفهم من قوله لا تماثله اذ معناه نفى المماثلة من جميع الوجوه تنبيها على ان استحقاق العبادة بالخلق واليه الاشارة بقوله * افمن يخلق كمن لا يخلق * الآية فلو قال ولا تقدر على شئ اصلا فضلا عن ان تقدر على مثل ما يفعله لكان بعيدا عن سوء الايهام * قوله (وعلى هذا فالمقصود منه التوبيخ) اى التقريع وانكار الواقع بان ما وقع منهم ما كان ينبغى ان يقع للعاقل فضلا عن العالم لانهم ملابسون ما يقتضى خلاف ما ارتكبوه وهو العلم بانها لا تماثله اصلا وهذا العلم يوجب ان لا يجعلوا له ندا واحدا فضلا عن غير واحد (والتثريب لا تقييد الحكم وقصره عليه فان العالم والجاهل المتمكن من العلم سواء فى التكليف) التعيير والتقبيح تفعيل من الثرب وهو الشحم الذى هو غاشية الكرش ومعناه ازالة الثرب اذ التفعيل قد يجئ بناؤه للازالة كالافعال فضرب مثلا للتقريع الذى هو يمزق العرض و يذهب بماء الوجه فالمراد بهذا فى قوله وعلى هذا كون مفعول تعلمون منويا اذ على تقدير كونه مطرحا لا توبيخ فيه بل تقييد الحكم كما مر توضيحه وفيه مخالفة الكشاف بحسب الظاهر كما عرفت ايضا والحاصل ان المصنف جعل العلم على الوجه الاول مناط ٦ التكليف لانه لا يكون عند الاكمال العقل فكانه قيل انتهوا عن ذلك الشرك حال وجود اهلية التكليف فحينئذ يصح مفهوم المخالفة وهو انه لا تكليف عند عدم الاهلية بخلاف الوجه الاخير لان قيد الحكم وهو العلم بالمفعول المخصوص وليس مناط التكليف انما مناطه العلم فقط وهو العقل الكامل فهذا القيد ح يفيد فائدة اخرى وهى التقريع سوى مفهوم المخالفة فلا مفهوم فى مثل هذا واو عند القائلين به وجعل الحال جملة اسمية لتفيد الدوام والثبات وتقديم المبتدأ على الخبر لتقوية الحكم دون الحصر اذ لا يناسب هنا فان قلت صرف التقييد الى نفس النهى يستدعى تخصيص الخطاب بالكفرة قلنا قد سبق انه لا يقتضى التخصيص

٢ وبهذا البيان ظهر خلل ما فى بعض الحواشى سعد

٣ وقد اشار اليه المصنف آنفا بقوله وما زعموا انها متساوية سعد

٤ اذ فيه ادعاء بان عدم كونها اندادا له ظاهر بحيث او تحقق حقيقة العلم فى فرد تحقق العلم بانها لا تماثله ولا مبالغة فوقها مبالغة ولعل قول العلامة والتوبيخ فيه آكد تنبيه على ذلك سعد

٦ فيلزم ان لا يكون الصبى والمجنون مكلفا ولا يلزم ان لا يكون البليد والغر الاحمق مكلفا اذ المراد بالعقل الكامل عقل البالغ كما صرح به ائمة الاصول وهذا العقل موجود فى البليد والاحمق والمراد بكون العقل مناط التكليف كونه مدخلا فيه بحيث انتفى انتفى التكليف لانه مستقل فيه بحيث انه اذا وجد وجد التكليف وهو ظاهر فاندفع اشكال البعض بان مجرد العقل ليس مناط التكليف الخ سعد

١١ والعربية موجودة بخلاف مثل القرآن فى البلاغة والفصاحة واما اذا كان صفة للسورة فالمعجوز عنه هو الاتيان بالسورة الموصوفة ولا يقتضى وجود المثل بل ربما يقتضى انتفاؤه حيث تعلق به امر التعجيز اقول محصول كلامه هذا ان معنى المثل على تقدير تعلق من بفأتوا خارج عن المعجوز عنه فيقتضى تحقق المثل للقرآن بخلاف ما اذا كانت متعلقة بمحذوف صفة لسورة فان معنى المثل حينئذ يكون داخلا فى طرف المعجوز عنه فيكون مفروضا فلا يقتضى تعلقها بمحذوف تحقق المثل له وفيه نظر لان المعجوز عنه على تعلقه بفأتوا ليس بمطلق الاتيان بل الاتيان المبتدأ من مثل المنزل فيكون معنى المثل ايضا داخلا فى المعجوز عنه لان معنى الكلام على هذا فأتوا بسورة اتيانا مبتدأ من مثل المنزل اى مما هو على صفته فى البيان الغريب وعلو الطبقة فى جنس النظم فيكون المثل مفروضا ايضا لا محققا فلا فرق فى كون المثل مفروضا بين تعلقه بفأتوا او بمحذوف فشهادة الذوق باقتضاء تعلق من بفأتوا وجود المثل فى محل الجرح فالحق ما ذكره القوم فى محل العقدة

قوله والرد الى المنزل وجه ذكر له وجوها الوجه الاول انه المطابق لقوله فأتوا بسورة مثله وجه المطابقة ان مثله صفة لسورة قطعا لا يحتمل وجها آخر والقرآن يفسر بعضه بعضا

لان اسناد ما للبعض الى الكل شايع فى كلام البلغاء كاسناد القول الى جنس الانسان فى قوله تعالى • ويقول الانسان ائذا مامت لسوف اخرج حياء مع ان هذا القول مختص بالكفرة وقد صرح المصنف هناك عمومه الى البررة والرضاء فى مثل هذا ليس بشرط كما فهم من كلام هناك وقد صرح به ٢ الفاضل السعدى على ان تخصيص الخطاب بالكفرة ليس بغريب مع عموم الخطاب اولا لان تلوين الخطاب شايع لدى اولى الالباب فلا وجه لاشكال مولانا ابى السعود هنا مع انه اعترف تبعا للشيخين فى تلك الاية الكريمة كون المراد بالانسان الجنس باسره بطريق المجاز العقلى فلم لا يجوز ان يكون الحال هنا كذلك * قوله (واعلم ان مضمون الايتين) اى يا ايها الناس اعبدوا الى وانتم تعلمون (هو الامر بعبادة الله تعالى) اى الامر بها اجمالا بعد الامر بها تفصيلا بخصوصها كالصلوة والصوم وقدمر التوضيح فالامر للوجوب (والنهى عن الاشراك به تعالى) اشار به الى ان الراجح فى ان لا تجعلوا كونه نهيا اوالى انه على تقدير كون ان لا تجعلوا نفيا يكون المراد به النهى على وجه المبالغة (والاشارة الى ماهو العلة) المشار اليها بقوله • ربكم الذى خلقكم • الاية فانه اشارة الى علة الامر بالعبادة لكونه من النعم الجليلة التى هى اسباب وجوب العبادات كما سيأتى (والمقتضى) * قوله (وبيانه انه رتب الامر بالعبادة على صفة الربوبية اشعارا بانها العلة لوجوبها) بان الربوبية العلة لوجوب العبادة وجه الاشعار هو ان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية اذ هذا الوصف متقدم رتبة وان تأخر ذكرا ولا يخفى عليك ان العلة والسبب ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة صرح به ائمة الاصول واشار اليه فيما مر حيث قال فى قبيل قوله تعالى • الذى جعل لكم الارض فراشا • الآية لانها لما وجب عليه شكرا لما عدده من النعم السابقة لكن المتأخرين من اصحاب الاصول جعلوا الاوقات سببا لها مثلا فى الصلوة والصوم وغيرهما وماقاله المصنف مذهب القدماء ومختار العظماء ومن هذا ظهر خلل ماقيل من انه اورد الخبر معرفا باللام لافادة القصر الى آخره فان كون تعريف الخبر باللام مفيدا للقصر حين كون اللام للجنس وهو ممنوع هنا واوسلم فليس بكلى وعدم القصر قد قام عليه قرينة كما عرفته والنعم غير مقصورة على الربوبية الا ان يقال الربوبية حاوية لجميع النعم فيساعد حينئذ القصر ثم المراد بالعلة المؤثرة فى الحكم بجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة يسيرا لنا كالاوقات عند المتأخرين والنعم المتعاقبة عند المتقدمين وهو مختار المصنف فهذه الامور مؤثرة فى الاحكام بالنسبة الينا بجعل الله تعالى كالنار فى الاحراق عند اهل السنة واما السبب الحقيقى فهو الايجاب القديم وهو حكمه تعالى فى الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذافقول البعض والمراد بالعلة فى قوله اشعارا بانها العلة لوجوبها الدليل الدال على وجوبها بناء على ان العلة المقتضية الايجاب القديم وتلك العلل امارات عليها لكن قوله اولا والمقتضى بعد ذكر العلة آب عنه فالتعويل على ماذكرنا من ان المراد بالعلة المؤثرة بجعل الله تعالى كما عرفت * قوله (ثم بين ربوبيته بانه تعالى خالقهم) بقوله • الذى خلقكم • الاية (وخالق اصولهم) اشارة الى ان المراد بقوله • والذين من قبلكم • الامم السالفة والاجداد الماضية فمن عممه الى السموات والارض وغيرهما من الجمادات لم يصب قوله (وما يحتاجون اليه) المستفاد من قوله تعالى • الذى جعل لكم الارض • الاية (فى معاشهم من المقلة) يعنى الارض من اقله بمعنى رفعه وتحمله (والمظلة) يعنى السماء من اظل بمعنى اقبل ودنا كانه القى ظله فالمقلة والمظلة اسم فاعل من الافعال وقيل المظلة من اظله اذا جعل عليه ظله وهى كالسقف وهذا هو الملايم لقوله تعالى والسماء بناء قوله (والمطاعم والملابس) لما لم يكن ذلك مذكورا فى النظم ظاهرا اشار الى وجهه فقال ان الثمرة المذكورة فى قوله • فاخرج به من الثمرات • (فان الثمرة اعم من المطعوم والرزق اعم من المأكول والمشروب) اشارة الى ماذكره الراغب من ان الثمرة مايحمله الشجر ثم عمم لكل مايكتسب ويستفاد حتى قيل لكل نفع يصدر عن شئ هو ثمرته فيقال ثمرة العلم العمل فيشمل كل رزق من مأكل ومشرب وملبس سواء كان من الثياب كالقطن والكتاب اولا لكن الثمرة استعماله بهذا المعنى غير متعارف فى القرآن ثم المراد بقوله ثم بين ربوبيته تفصيلها اذ ذكر الربوبية اولا اجمالا ثم تفصيلها ثانيا اوقع فى النفس ومتضمن للمدح مرتين وتقرير لعليتها للحكم والظاهر من كلامه فى سورة الفاتحة ان الرب معتبر فى مفهومه التدريج حيث قال التربية تبليغ الشئ الى كماله شيئا فشيئا والخلق اعم من التدريج والدفعى وجميع ما ذكر هنا كونه مخلوقا على سبيل التدريج محل تأمل اذ المتبادر من التدريجى كونه

(مخلوقا)

٢ ومن هذا البيان ان تخصيص الخطاب بالكفرة ليس له وجه سرى ونهج سوى كما ادعاه صاحب الارشاد ابو السعود فانه التخصيص خلاف الاصل

قوله ولسائر آيات التحدى عطف على لانه وسائر الآيات كقوله عزوجل فأتوا بعشر سور مثله وقوله على ان يأتوا بمثل هذا القرءآن وقوله لا يأتون بمثله والثانى ان الكلام فى المنزل لا فى المنزل عليه وهو مسوق اليه ومربوط به فحقه ان لا يفك عنه برد الضمير الى غيره ومقتضى الترتيب على تقدير رد الضمير الى عبدنا ان يقال وان ارتبتم فى ان محمدا منزل عليه فهاتوا قرآنا من مثله والثالث انه اذا خوطبوا جميعا وهم الجم الغفير بان يأتوا بطائفة يسيرة من جنس ماآتى به واحد منهم كان ابلغ فى التحدى من ان يقال لهم ليأت واحد آخر منكم بنحو ماآتى به هذا الواحد فكانه قيل اجمعوا كلكم وخذوا اطراف القول مجتمعين ومفترقين واتوا بنزر يسير من مثل ما نزلنا وعلى تقدير رجع الضمير الى المنزل عليه معنى ليأت واحد منكم عربى امى بسورة وانما عدل عن هذا التقدير الى خطاب الجميع لان الواحد غير معين وليدل على احتشادهم فى تحصيل ذلك الواحد وليس فيه مايدل على ان الكل عاجزون جمعا وفرادى بخلافه على الاول قيل فيه نظر لان الواحد الذى يشبه ان يكون كمحمد صلى الله عليه وسلم فى استحالة الاتيان بسورة كالجماعة اذ المناط العجز وهما فيه متساويان واجيب بانه من حيث المناط كذلك وذلك محل اصل الكلام ولا كلام فيه وانما الكلام فى الابلغية وهى فى خطاب الجميع ظاهرة لا تخفى والرابع ان القرءآن معجز فى نفسه بكمال بلاغته الخارجة عن ان يعارضه لبشر ولما كان اعجازه من نفسه لا من المنزل اليه وكان الامر بالاتيان بسورة امرا تعجيزيا كان الانسب له ان يرجع الضمير الى المنزل المعجز لا الى المنزل اليه وفى قوله ان القرءآن معجز فى نفسه رد لما يقال ان اعجازه بالصرفة اى ان صرف الله القلوب عن معارضته والخامس ان رد الضمير الى العبد لا يلايمه قوله وادعوا شهداءكم • الآية وانما يلايم عوده الى المنزل لان معناه ادعوا حاضريكم ليعينوكم على معارضة القرءآن ويشهدوا لكم انكم قادرون على معارضة ١١

مخلوقا اطوارا وكون الارض والسماء كذلك غير مسلم ولو قيل المراد بالرب بمعنى الخلق مطلقا لزم ارجاع احد الصفتين الى الاخرى ويظهر ضعفه بالتأمل الاحرى الا ان يقال الرب وان كان خاصا لكن اريد به هنا ٢ المعنى الاعم * قوله (ثم لما كانت هذه الامور التى لا يقدر عليه غيره شاهدة على وحدانيته تعالى) اى ماخلق من الانسان والارضين والسموات ومافيهما قوله شاهدة على واحدانيته اى كما انها نعم جسيمة علل لوجوب العبادة كذلك آيات دالة على وحدانيته وسائر صفاته العلية (رتب عليها النهى عن الاشراك به) اذ قوله فلا تجعلوا نهى لفظا ومعنى اومعنى وفيه تنبيه على ان الفاء فى فلا تجعلوا الترتيب مابعدها على ماقبلها وان مراده فيما مر بقوله متعلق باعبدوا انه متعلق بالامور المذكورة المتعلقات لاعبدوا وان هذا الاحتمال فى فلا تجعلوا راجح على غيره من النكات وقد مر الكلام فيه تفصيلا * قوله (ولعله سبحانه) وتعالى صيغة الترجى لعدم الجزم فيه (اراد من الآية الاخيرة) وهى قوله تعالى • الذى جعل لكم الارض • الآية (مع مادل عليه الظاهر) انما قال مع مادل عليه الظاهر (وسيق فيه الكلام الاشارة الى تفصيل خلق الانسان) لئلا يتوهم انه حمل الارض على البدن والسماء على النفس الى غير ذلك فانه لا يمكن اذ لا علاقة معتدا بها بينها ومع ذلك يأبى عنه قوله فراشا وقوله بناء وغير ذلك وفى قوله مع مادل الخ تنبيه على ان هذه الدلالة اصل متبوع وما ذكر تابع فان ذلك المعنى منفهم من الآية الكريمة بطريق الاشارة والظاهر مفهوم بطريق العبارة لكون الكلام مسوقا لاجله فلو قال مع مادل عليه النص لكان اوفق لقوله وسيق فيه الكلام وفى ذلك رد على الملاحدة الباطنية حيث يدعون ان ظواهر الآيات غير مرادة وان التكليف مالم يطلع على البطون واذا اطلع سقط فانه انكار للشريعة الغراء * قوله (وما افاض تعالى عليه من المعانى والصفات على طريقة التمثيل) متعلق باراد وبيان لكيفية استفادته اى اراد الاشارة اليه على طريق التشبيه بان ذكر مايشابه تفصيل خلق الانسان فان ذكر احد المتشابهين ينتقل منه الى الآخر وان لم يكن الكلام مسوقا له ولم يرد بالتمثيل الاستعارة التى التمثيلية لما عرفت ان المعنى المدلول عليه مراد مسوقا له الكلام فلا مجاز فى الكلام اصلا ولا يراد به التشبيه اصالة بل التشبيه مشار اليه يفهم من هو اهل لفهمه كاللغز (فمثل البدن بالارض) فى انه سفل ثقيل منبت الشعر كما ان الارض منبت النباتات فشعره مشابه للنباتات وظاهره مشابه للبر وبطنه مشابه للبحر (والنفس بالسماء) فى العلو ورأسه ايضا مشابه بالسماء وروحه يشبه بالشمس (والعقل بالماء) فى كونه سببا للحيوة الروحانية كما ان الماء سبب للحيوة الجسمانية والعقل ايضا كالقمر يزداد وينقص والحواس كالكواكب السيارة سوى النيرين (وماافاض عليه تعالى) اى مثل ماافاض عليه وفى هذا التعبير اشارة الى انه موهبة عظيمة وان كان للكسب مدخل ما (من الفضائل العملية والنظرية المحصلة) قدمها على النظرية لان الفضائل النظرية انما تكون منجئة اذا قارنت الفضائل العملية وبهذا الاعتبار كانت اهم وان كانت النظرية لكونها اساسا وموقوفا عليها اهم واتم قوله (بواسطة استعمال العقل) وهو قوة للنفس تدرك بها الغائبات (للحواس) الخمس الظاهرة والباطنة هذا ناظر الى الفضائل النظرية قدمها لانه الفصل الواحد اولى من الفصلين وللاشارة الى مستحق التقديم من وجه كما سلف كون الفضائل النظرية محصلة بواسطة استعمال العقل للحواس فيما لا يتوقف على الشرع كالاعتقاد بوجوده تعالى ووحدته الى غير ذلك مما لا يتوقف على السمع واما فيما يتوقف عليه فتحصيلها بها مع المراجعة الى السمع قوله (وازدواج القوى النفسانية) ناظر الى الفضائل العملية والمراد بالقوى النفسانية القوى المحركة والباعثة (و) القوى (البدنية) الاستعدادات المختلفة للافعال المتنوعة ٣ * قوله (بالثمرات المتولدة) متعلق بمثل المقدر فى قوله وماافاض الخ قوله (من ازدواج القوى السماوية الفاعلة) اشارة الى اختيار ماذكره ثانيا فى تفسير • فاخرج به من الثمرات • الآية (والارضية المنفعلة بقدرة الفاعل المختار) متعلق بالمتولدة او بالمنفعلة اشارة الى ان خروج الثمار بقدرة الله تعالى ومشيئته لكن اجرى عادته ربط المسببات بالاسباب كما نبه عليه المصنف فيما هنالك وقد مر مزيد البيان فى سورة الفاتحة فى قول المصنف وقيل عنى به اى بالعالم الناس ههنا فان كلا منهم عالم من حيث انه يشتمل على نظائر مافى العالم الكبير الخ وانت خبير بان التشبيه لا يقتضى اشتراك الطرفين من كل وجه بل يكفى فيه اشتراكهما ومناسبتهما فى وجه واحد معتد به وقد عرفت ان العقل والماء يشتركان

٢ ولو قيل قوله الذى خلقكم صفة مدح بخالقية هؤلاء ومن قبلهم عقب مدح بالربوبية فان خلق الانسان لكونه اطوارا عبر بالتربية اولا لكان ابعد عن الاشتباه

٣ والمراد بالقوى السماوية كحرارة الشمس

١١ القرءان وهذا المعنى لا يلايم الا رد الضمير فى من مثله الى المنزل لان الخطاب فى قوله ادعوا بلفظ الجمع فيكون التحدى مع الجميع والا فالمناسب ان يقال وليدع على التوحيد والحاصل انه اريد من دعوة الشهداء الاستظهار بهم فى المعارضة حقيقة اوتهكما فظاهر ان هذا انما يلايم امرهم بالاتيان بمثل القرءان لا الاتيان بسورة من شخص واحد عربى امى لان الاتيان بالسورة من واحد منهم بمعاونة الشهداء لا يكون اتيانا بما طلب منهم لان المطلوب منهم على رجع الضمير الى العبد اتيان واحد منهم بسورة بدون معاونة من عداه واما اذا اريد بها دعوتهم ليشهدوا لهم بصحة ما ادعوا من المعارضة فلان اضافة الشهداء اليهم انما يكمل ملايمته بمثل القرءان لا لاتيان الواحد منهم بسورة فانهم حينئذ يكونون شهداء له لا لهم بالتحقيق فلا يقع الاضافة على ماينبغى موقعها وان كان لها وجه صحة من حيث ان ذلك المطلوب منه الاتيان بسورة واحد غير معين اذ المعنى حينئذ فليأت واحد منكم اى واحد كان فيتناول كل واحد من احاد الجميع فيكون الشهادة له كانها شهادة للجميع

قوله لانه يحضر النوادى اى المجالس والمحافل جمع النادى بمعنى المجلس

قوله اذ التركيب للحضور اما بالذات اذا كان الحاضر ذات الشئ فى الخارج او بالتصور اذا كان الحاضر تصوره فى العقل لا ذاته فى الخارج

قوله ومعنى دون ادنى مكان من الشئ قال بعضهم معناه ان دون لبيان التفاوت فى المكان حتى يقال لمن هو ازل فى المكان من آخر هو دون ذلك ثم شبه التفاوت فى المراتب المعنوية بالتفاوت فى الامكنة فاستعير له دون فقيل لمن هو انزل من الآخر فى الشرف هو دونه ثم اتسع فيه واستعمل فى المجاوزة من حد وان لم انزل من حد وان لم يكن انزل الى حد آخر فهو بالنسبة الى هذا المعنى مجاز فى المرتبة الثانية كما فى قوله عزوجل لا يتخذ المؤمنون الكافرين ١١

فى كونهما سببى الحيوة وكذا الفضائل المذكورة والثمرات مشتركات فى التولد بواسطة الوسائط فيحسن ذلك
التشبيه فلا وجه للايراد بان العقل انمايقوم بسماء النفس وكذا الفضائل غير قائمة بالبدن فلا يلايم تفسير الماء
النازل من السماء بالعقل اذليس نازلا منها بل قائما بها وكذا تشبيه الفضائل بالثمرات المستخرجة من الارض
* قوله (فان لكل آية ظهرا و بطنا) قال مولانا خسرو تلميح الى ماروى عن ابن مسعود رضى الله تعالى
عنه انه قال قال رسول الله عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف ولكل آية منها ظهر و بطن ولكل حد
مطلع ثم قيل ظهر الآية لفظها المتلو و بطنها المعنى الذى يفهم منه وقيل ظهرها ماظهر منها من المعنى
الجلى المكشوف و بطنها ماخفى من معناها و يكون سرا بين الله و بين المصطفين من اوليائه انتهى وهذا المعنى
الاخير هو الملايم لمذاق كلام المصنف وقيل ظهره مااستوى فيه المكلفون من الايمان به والعمل بمقتضاه
والبطن ماوقع التفاوت فى فهمه بين العباد على حسب مراتبهم فى الافهام قال الطيبى فى شرح المشكوة فهم
دقايق القرآن فلاينفئ الاعمار باسرارا قل آية بل كلمة منه انتهى ولذا قال عليه السلام فى حديث طويل
ولاينقضى عجايبه اى لاينتهى غرائبه التى يتعجب منها حتى قال باب مدينة العلم سيدنا على كرم الله تعالى وجهه
ورضى الله تعالى عنه لوشئت اوقرسبعين بعيرا من تفسير القرآن لفعلته ولعل المصنف حمل الظهر والبطن على
هذه اللطائف فلذااورده تأييدا لمقاله * قوله (ولكل حد) اى طرف من الظهر و البطن (مطلعا)
بتشديد الطاء اى موضع اطلاعه على ان يكون المطلع اسم مكان اواسم مفعول من الاطلاع بتأويل
المطلع عليه اى الذى يصعد عليه و يرى منه ماقصد رؤيته فمطلع الظاهر تعلم العلوم العربية عن آخرها
وتبع مايتوقف عليه معرفة الظاهر من اسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمطلق و المقيد والمجمل والمشكل
وغير ذلك مما بين فى اصول الفقه ٢ ومطلع الباطن تصفية النفس والرياضة مع موافقة الشريعة باتعاب
الجوارح والقريحة والعمل بمقتضى ظواهر النصوص والادلة مالم توجد القرينة القوية الصارفة عن تلك
الظواهر السنية فحينئذ يزول الحجاب بهبوب رياح الالطاف من الفياض الوهاب فينكشف له ينابيع الحكمة
ودقايق المعرفة فيرى منه مالا يرى غيره من بطن القرآن وحقايق العرفان والحمد والمنة لله الملك الديان ٢٢
* قوله (لما قرر وحدانيته) بقوله فلا تجعلوا لله اندادا مع ملاحظة الامور المذكورة التى لايقدر عليها
غيره كما اشار اليه بقوله (و بين الطريق الموصل الى العلم بها) والطريق الموصل الى العلم بها النظر والفكر
فى الآيات الافاقية والانفسية كما مر تحقيقه اصل التقرير جعل الشئ قارا ثم استعمل فى بيان المعنى بالعبارة كما
ان التحرير البيان بالكتابة فيلزم الاثبات والمعنى لما اثبت وحدانيته والمراد بالعلم التصديق لا يتناول الظن بل
التقليد ايضا على مااختاره الائمة الشافعية واما عندنا فيعمهما قيل ومراده بهذا البيان الاشارة الى الجامع
للعطف لان التوحيد و تصديق نبوة رسوله عليه السلام لاينفك احدهما عن الآخر فالجامع بينهما خيالى
قبل اشارة الى انه معطوف على اعبدوا ربكم والجامع التناسب بين الغرضين انتهى اى من قبيل عطف
القصة على القصة وشرط التناسب فيما سيقتاله لا التناسب خبرا وانشاء وقد ظهر التناسب فيما سيقتاله لم يذكر
وجوب عبادته لماعرفت ان الغرض الاهم من ذكر الامور التى لايقدر عليها غيره تعالى اثبات الوحدة ولذا
قال فيما سبق شاهدة على وحدانيته ولم يتعرض لكونها علة لوجوب العبادة (ذكر عقيبه ماهو الحجة على
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم) نبه به على ان الغرض المسوق له من هذه الآية اثبات النبوة كمايشعر به قوله
على عبدنا ولايخفى عليك ان اعتقاد حقيقة القرءان الناطق بوجوب العبادة واثبات التوحيد للاعتقاد به على
سبيل الاعتداد به غرض مهم ومطلب على فانه تبيان لكل شئ ومأخذ كل حكم فنقول لما قرر وحدانيته
وبين السبيل المؤدى الى العلم بها واشار الى وجوب العبادة وعلتها الظاهرة.شرع فى تحقيق ان القرءان المجيد
الذى من جملته الآيات الناطقة بوجوب العبادة و بيان الوحدة منزل من لدن حكيم عليم على عبده الهادى الرشيد
واوضح السبل الموصلة الى انه من عندالله تعالى لامن غيره بحيث لامجال للارتياب لاولى الالباب وشرط
التناسب فيما سيقت الجملتان متحقق ايضا وهذا هو المناسب لمذاق الكلام وتحقيق المرام فلا يعرف وجه
اختيار مااختاره وترجيحه على ما حققناه فى توضيح المقام بل لايبعد ان يقال والمقصود من هذه الاية الكريمة
اثبات الطلبتين من اثبات اعجاز القرءان والبرهان على نبوة نبى اخر الزمان والعلم عندالله الملك المنان * قوله

٢ ونعم القول ماقيل ان لهذا الحديث ايضا ظهرا
او بطنا و مطلعا انتهى ولك ان تقول بل لكل
حديث ظهر و بطن ومطلع لانه عليه السلام
ماينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى سعد
١١ اولياء من دون المؤمنين اى لايتجاوز ولاية
المؤمنين الى ولاية الكافرين
قوله يانفس مالك دون الله من واق تمامه ولا للسع
نياب الدهر من راق والنياب هى نوايب الدهر
وحوادثه قال صاحب الكشاف اذا تجاوزت
وقاية الله ولم تبانها لم ينفك غيره وتفسيره بقوله
فلا ينفك غيره ولم ينفك غيره يدل على انه اذا استعمل
فى التجاوز كان قريبا من معنى غير
قوله ومن متعلقة بادعوا وفى الكشاف من دون الله
متعلق بادعوا او بشهداءكم فان علقته بشهداءكم
فمعناه ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله
وزعمتم انهم يشهدون لكم يوم القيمة انكم على الحق
وادعوا الذين يشهدون لكم بين يدى الله من قول
الاعشى • تريك القذى من دونها وهى دونه اى
تريك القذى قدامها وهى قدام القذى لرقتها
وصفائها وفى امرهم ان يستظهروا بالجماد الذى
لاينطق فى معارضة القرأن المعجز بفصاحته غاية التهكم
بهم وادعوا شهداءكم من دون الله اى من دون اوليائه
ومن غير المؤمنين ليشهدوا لكم انكم اتيتم بمثله وهذه
من المساهلة وارخاء العنان والاشعار بان شهداء هم
مدارة القوم الذين هم وجوه المشاهد وفرسان
المقاولة والمناقلة تأبى عليهم الطباع وتجمع بهم
الانسانية والانفة ان يرضوا لانفسهم الشهادة بصحة
الفاسد البين عندهم فساده واستقامة المحال الجلى
فى عقو لهم احالته وتعليقه بالدعاء فى هذا الوجه
جائز وان علقته بالدعاء فمعناه ادعوا من دون الله
شهداءكم ولاتقولوا الله يشهدان ماندعيه حق كما
يقول العاجز عن اقامة البينة على صحة دعواه
وادعوا شهداء من الناس الذين شهادتهم بينة
يصحح بها الدعوى عند الحكام وهذا تعجيز لهم
وبيان لانقطاعهم وانخزالهم وان الحجة قد بهرتهم
ولم تبق لهم متشبثا غير قولهم الله يشهد انا صادقون
وقولهم هذا تسجيل منهم على انفسهم بتناهى العجز
وسقوط القدرة او ادعوا من دون الله شهداءكم
يعنى ان الله شاهدكم لانه اقرب اليكم من حبل ١١

(وهو القرأن المعجز بفصاحته) اى ببلاغته فانها قدتسمى فصاحة وفيه اشارة الى رد من قال ان اعجازه
بالاخبار عن الغيب فانه لايلايم هذا النظم الشريف (التى بذت) بالذال المعجمة بعدها باء موحدة بمعنى
غلبت (فصاحة كل منطيق) بكسر الميم من صيغ المبالغة من النطق وهو البليغ الكثير النطق وفيه اشارة
الى رد من قال ان اعجازه بالصرف وجه الرد بيان ان بلاغة القرأن فى المرتبة الاعلى لايقدر على اتيان مثله
الادنى والاعلى لانه يقدر ولكنه تعالى صرفه فان هذا كما سبق مخالف لما دل عليه ظاهر هذه الآية الكريمة
* قوله (وافحامه) بالفاء والحاء المهملة اسكات الخصم بالحجة حتى يسود وجهه و يصير كالفحمة وهو
باعتبار اصله مستعار الالزام ثم شاع فيه فصار حقيقة اصطلاحية معطوف على فصاحته عطف المعلول على
العلة لكن سببية المعطوف عليه للاعجاز فى الخارج وسببية المعطوف فى الذهن فاضمحل ماقيل ان عطفه
على فصاحته يقتضى ان يكون افحامه من طولب سببا لاعجازه وليس كذلك بل الامر بالعكس فان الاعجاز سبب
فى الخارج للافحام وهو سبب للعلم بالاعجاز وهذا مطرد فى الاسباب الخارجية والمسببات (من طولب بمعارضته)
* قوله (من مصاقع الخطباء) جمع مصقع بكسر الميم و فتح القاف اسم فاعل للمبالغة كمجذم اذ هذه
الصيغة مشتركة بين الآلة واسم الفاعل وهو يطلق على البليغ وعلى العالى الصوت وعلى من لايرتج عليه كلامه
فعلى الاول من اضافة احد المتماثلين الى الآخر اذ الخطيب بمعنى البليغ ايضا فالمناسب الحمل على احد الاخيرين
بل الاولى حمل الخطيب على العالم واضافة الصفة الى الموصوف (من العرب العرباء) اى الخلص منهم من
قبيل ظل ظليل فانهم اذاارادوا المبالغة فى شئ يأخذون من لفظه صفة و يؤكدونه بها كذا قاله الامام المرزوقى
فاسناد العرباء الى العرب مجاز * قوله (مع كثرتهم وافراطهم فى المضادة) مفاعلة من الضد بمعنى المعاندة
(والمضارة) مفاعلة من الضرر (وتهالكهم) اى شدة حرصهم (على المعازة) بالزاى المعجمة المغالبة
(والمعارة) بالراء المهملة المخاصمة من المعرة وهى المكروه مفعلة من عره اذا عراه ما يكرهه (وعرف)
عطف على ذكر (مايتعرف به اعجازه) حيث امرامر تعجيز بالمرتابين بالمعارضة وارشدهم الى ان يبذلوا تمام
وسعهم والاستعانة بكل من ينصرهم و يعينهم فان عجزوا و يكونون عاجزين البتة لزمهم الاعتقاد والاقرار
بانه كلام الله الملك الغفار (و يتيقن انه من عندالله كما يدعيه وانما قال مما نزلنا) يعنى اختار صيغة التفعيل المفيد
للتدريج على اصله لكون بنائه للتكثير على الانزال الخالى عن ذلك الافادة وان كان يستعمل كل منهما فى
موضع الآخر كما مر بيانه الوافى فى قوله تعالى • الذين يؤمنون بما انزل اليك • الآية (لان نزوله نجما فنجما
بحسب الوقايع) اى مفرقا ومرتبا فنجما حال قوله فنجما عطف عليه بالفاء فمثله من الحال يدل على الترتيب
نحو علمته النحو فبابا والنجم فى الاصل اسم للكوكب ولما كانت العرب توقت بطلوع النجم سموا الوقت الذى
يحل فيه الاداء نجما تجوزا ثم توسعوا الوظيفة لوقوعها فى الوقت الذى يطلع فيه النجم واشتقوا منه فقالوا
نجمت الشئ اذا فرقته ووزعته (على ماترى عليه اهل الشعر والخطابة) فانهم ينشئون الشعر والخطابة
نجما فنجما بحسب الوقايع قوله (مما يريبهم) اى يوقع الريب والشك اياهم خبران (كما حكى الله عنهم فقال
وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرأن جملة واحدة) * قوله (فكأن الواجب) اى اللايق كالواجب
بمعنى الحكمة (تحديهم) اى طلب المعارضة والاتيان بمثل اقصر سورة فى الاشتمال على كمال البلاغة والبراعة
من الحداء يتعارض فيه الحاديان (على هذا الوجه) اى على سبيل التدريج (ازاحة) ازالة (للشبهة
والزاما للحجة) فانه اسهل من ان ينزل القرأن جملة فيتحدى بها فاذا عجزوا عن اتيان هذا الاسهل مع ادعائهم
بانهم فى ذروة العليا من البلاغة زال عنهم الريبة والشبهة فحينئذ يكون الزاما للحجة وعن هذا قال المصنف
فى سورة هود تحداهم اولا بعشر سور ثم لما عجزوا عنها سهل الامر عليهم وتحداهم بسورة فاذا عجزوا عن
عشر سور فاظنك بمجموع السور فانهم ربما يعتذرون بان عجزهم لكثرة ماتحدى به واما سورة واحدة فلا
مجال لهم لابراز المعذرة وعند ذلك يتحقق ازاحة الشبهة والزام الحجة كانه قيل ان ارتبتم فى شان ماانزلناه على
مهل وتدريج فهاتوا انتم مثل نوبة فذة من نوبه ونجم فرد من نجومه فانه ايسر عليكم من ان ينزل جملة
واحدة ويتحدى بالكل وما موصولة ونزلنا متعد مفعوله محذوف راجع الى ما اى مما نزلناه وكونه متعديا لاينافى
كونه للتكثير والتدريج ولو بالاشارة اذ مثل هذا يكفى فيه انفهامه من الكلام ولو لم يكن مقصودا فى بيان

١١ الوريد وهو بينكم و بين اعناق رواحلكم
والجن والانس شاهدوكم فادعوا كل من يشهدكم
واستظهروا به من الجن والانس الا الله لانه القادر
وحده على ان يأتى بمثله دون كل شاهد من شهد ائكم
فهو فى معنى قوله قل لئن اجتمعت الانس والجن
الآية تم كلامه وجملة الكلام ان من دون الله اما
متعلق بشهدائكم او بادعوا والشهداء اما بمعنى
الحاضر والقائم بالشهادة ودون اما بمعنى غير او بمعنى
قدام فاذا علق بشهدائكم اختص ان يكون بمعنى
القائم بالشهادة لا بمعنى الحاضر لانه معناه حينئذ
وادعوا الحاضرين من دون الله وهو يوهم نفى
الحضور من الله لان تخصيص الشئ بالوصف وان
لم يدل على النفى عن غيره لايقصر عن ايهامه ذلك
فتعين ان يكون بمعنى القائم بالشهادة فالشاهد اما
الاصنام او مداره القوم فعلى ان يراد به الاصنام
من دون الله اما فى محل النصب على الحال اى منفردا
عن الله على ماقاله ابو البقاء وهو المراد بقوله ادعوا
الذين اتخذتموهم الهة من دون الله وزعمتم انهم
يشهدون لكم او على الظرف والعامل مافى الشهداء
من معنى الفعل وهو المراد من قوله ادعوا الذين
يشهدون لكم بين يدى الله وعلى التقديرين المراد
بالشهداء الاصنام يدل عليه قوله بعد ذكرهما وفى
امرهم ان يستظهروا بالجماد غاية التهكم وعلى ان
يكون المراد بالشهداء المداره يكون المضاف محذوفا
المعنى ادعوا شهداءكم متجاوزين من اولياء الله
ومن المؤمنين وادعوا غيرهم وانظروا هل يشهدون
لكم وعلى هذا الامر وارد على سبيل ارخاء العنان
والكلام المنصف لانهم سمعوا هذا الكلام تفكروا
فيه وايقنوا انهم لايشهدون لهم بذلك لانهم زعماء
الجواز وارباب الفصاحة يميزون بين كلام فصيح
وافصح و بليغ وابلغ و يأنفون عن الكذب واذا
علق بادعوا يعم الشهيد فى القائم بالشهادة وفى
الحاضر فعلى ان يراد به القائم بالشهادة الشهيد
مطلق غير مقيد بقوله من دون الله كما فى الاول لانه
حينئذ قيد لادعوا ومن لابتداء الغاية فيكون الدعاء
قد ابتدئ من دون الله فيكون المراد بالشاهد
حينئذ الشاهد العدل لان الشاهد اذا اطلق بادر
الى الذهن هذا ومن ثم قال فى الاول من دون اوليائه
ومن غير المؤمنين وقال ههنا وادعوا شهداء ١١

المرام الايرى ان المصنف قد صرح آنفا فى قوله تعالى • الذى جعل لكم • بان فيه تمثيلا بطريق الاشارة فلم لايجوز هنا ان يكون التدريج منفهما بالاشارة فيما يكون التدريج صحيحا حسنا فيه كما فيما نحن فيه اذ التكثير فى الفعل مطابق للواقع فلا يناسب تخطئة الشيخين فى مثل هذا الامر الهين وانكار اشارات البلغاء وخواص التركيب من اقبح المكابرة ثم مراد المصنف ليس انه لواختير الانزال يفوت مطابقة الواقع لان الانزال ليس بمختص بالدفعى مطلقا بل اذا قوبل بالتدريجى كما صرح قدس سره فى اوائل حاشية الكشاف واما اذا لم يقابل فهو اعم من الدفعى والتدريجى كما فيما نحن فيه فلا يفوت مطابقة الواقع وتمام التبكيت ايضا فانه حينئذ يراد به التدريجى بمعونة ان الواقع كذلك لكن التنزيل لكونه مختصا به غير محتمل للدفعى مالم يدل عليه قرينة اختير فى التنزيل الحميد لتمام التبكيت والزام الحجة واما اذا لم يكن ذلك التبكيت مقصودا فاختير الافعال كقوله تعالى • الذين يؤمنون بما انزل اليك • الاية وقوله تعالى • انا انزلناه فى ليلة القدر • الآية * **قوله** (واضاف العبد الى نفسه تنويها بذكره) اى فائدة الاضافة تعظيم المضاف والتعبير بنون العظمة والتعبير بالعبد لمزيد التعظيم اذ العبد من اشرف اسمائه وصفاته تنويها اى ترفيعا وتعظيما بذكره لما ذكرنا من انه اشرفها حتى من الرسول يقال نوه به تنويها رفع ذكره وعظمه * **قوله** (وتنبيها على انه مختص به) اى الاضافة مع افادة التعظيم تفيد الاختصاص و (منقاد لحكمه تعالى) هذا معنى الاختصاص (وقرئ يريد به محمدا وامته صلى الله تعالى عليه وسلم) اذ القران وان نزل على رسولنا عليه السلام لكن الامة لما كانوا متعبدين باحكامها تفصيلا فهو منزل عليهم ايضا والاولى كون المراد الرسول عليه السلام تعظيما كما يراد بالملائكة فى قوله تعالى • فنادته الملائكة وهو قائم يصلى فى المحراب • الآية جبرائيل عليه السلام كما صرح به المصنف هناك صدر الجملة بان الذى للشك مع انه تعالى لم يكن شاكا فى ارتيابهم للاشعار بان حقه ان يكون مشكوك الوقوع لقوله لاريب فيه لانه لوضوح برهانه بحيث لايرتاب العاقل بعد النظر الصحيح فى كونه منزلا من عنده تعالى فارتيابهم كلا ارتياب فلم يكن محققا بهذا التأويل فكان وقوع الارتياب منهم مشكوكا فى نفس الامر فحسن التعبير بكلمة الشك وللمحقق التفتازانى تحقيق لهذا المقام فى المطول وانما لم يقل وان ارتبتم معانه اوجز للمبالغة فى وقوع الريب من جهتهم وان تنزه شان التنزيل عن شائبة وقوع الريب فيه كما سلف توضيحه حيث اورد كان المفيد لدوام ثبوت خبره لاسمه وجعل الريب ظرفا لهم محيطا بهم احاطة الظرف بالمظروف كانه قيل ان استغرقتم فى ريب على الدوام والتفصى عنه كالمحال عندكم فطريق ازالة تلك الريبة ان يعارضه باقل سورة فاذا عجزتم زال تلك الشبهة ووضح لديهم الحجة والكلام فى خطابه مثل الكلام فى خطاب • فلا تجعلوا وانتم تعلمون • * **قوله** (والسورة الطائفة من القران) الطائفة فرقة يمكن ان يكون حافة حول الشئ من الطوف كذا بينه فى اوائل سورة النور كون فرقة من القران كذلك محل تأمل والاولى السورة طائفة من كتاب الله تعالى الخ ليتناول سورة الانجيل وسائر كتب الله تعالى ولذا قيل المراد تفسير سورة القران بتخصيص العرف (المترجمة) اى المسماة باسم خاص كسورة الفاتحة والبقرة الترجمة تستعمل بمعنى نقل الكلام من لغة الى اخرى والناقل ترجمان بفتح الجيم اوبضمها وبمعنى مطلق التبليغ وبمعنى التسمية وهو المراد هنا اى المسماة كما سبق ويحتمل ان يكون كل منهما حقيقة اواحدها حقيقة والباقى مجازا (التى اقلها ثلث ايات) مع ملاحظة ماقبلها صفة احترازية اذبه خرج الايات المتفرقة من سور متعددة وخرج الايات المتعددة من سورة واحدة كالعشر والحزب قيل وانما وصفها بقوله التى اقلها الخ اشارة الى انها تتفاوت قلة وكثرة فى افرادها وغاية قلتها ثلث ايات فهو وصف لجنس الطائفة لزيادة الكشف باعتبار تحققها فى ضمن الافراد لاباعتبارها فى نفسها فلا يردان هذا القيد يوجب ان لايصدق التفسير على شئ واحد انتهى فحينئذ يكون هذه الصفة لزيادة الكشف لاللاحتراز ولهذا قيل ٢ فى حواشى الكشاف التعريف تام بمجرد قوله الطائفة من القران المترجمة قيل وقال الحفيد نصرة لجده الظاهر من قيود التعريف ان يكون اوصافا للافراد لاحالا للجنس والقلة والكثرة من صفات الجنس لكن بالنظر الى الافراد ربما كان هذا اللفظ صحيحا سواء كان من التعريف اولا انتهى ٣ ولك ان تقول قولهم ان التعريف للماهية لاللافراد يقتضى ان يكون القيود حالا لها لاللافراد الايرى ان قيد الدلالة على احد الازمنة وصف للجنس اذ لافرد من افراد الفعل

٢ قيل والمراد فأتوا بمايشبه السورة اى الطائفة القرائية ضرورة انه اذالم يأول يلزم اطلاق السورة على طائفة من كلام الكفرة حقيقة ولايخفى شناعته انتهى وانت تعلم ان السورة المأمورين باتيانها من مثل القران لايكون الامثل السورة القرائية ولامجال لغيره فامعنى التأويل اذهومنطوق وماوقع فى سورة يونس وهود من قوله تعالى • فأتوا بسورة من مثله • الآية وقوله تعالى • قل فأتوا بعشر سور مثله • الآية كالصريح فيماذكرنا　سعد

٣ وانما عرفها بالتعريف المختص بالقران مع انها ليست بمرادة لماعرفت لانها مالم تعرف لايعرف مايشبهها　سعد

١١ من الذين شهادتهم بينة يصحح بهم الدعاوى وعلى هذا الامر للتبكيت لانهم مقرون بان ليس لهم شهداء عادلون يصحح بهم الدعاوى يشهدون لهم بذلك ويقرب هذا الوجه من الوجه السابق وهو ان يراد بشهدائكم المداره قال وتعليقه بالدعاء فى هذا الوجه جائز وعلى ان يراد بالشهيد الحاضر ففى الكلام تخصيص الدعاء بحسب المفهوم لان الدعاء اذا قيد بمن دون الله يكون غير متناول الله تعالى ويعم من سواه ولهذا قال وادعوا كل من يشهدلكم واستظهروابه من الجن والانس الا الله والامر على هذا للتعجيز والتحدى مطلقا ولهذا قال وادعوا شهداءكم من دون الله الى قوله والجن والانس شاهدوكم يؤيده قوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القران لايأتون بمثله ولوكان بعضهم لبعض ظهيرا واعلم ان التفرقة بين الوجوه يوجب التفرقة بين المعانى فاذا اريد بالشهداء الاصنام كان الامر بقوله وادعوا شهداءكم للتهكم وان اريد به الرؤساء كان الامر للاستدراج وارخاء العنان وان اريد به الناس العدل كان لاظهار التبكيت وان اريد به الناصر والظهير دون الله كان الامر للتحدى والتعجيز

قوله وزعمتم انها يشهدلكم يوم القيمة قيل عليه لايخفى ان الاستظهار لايحتاج الى ماقام به الشهادة يوم القيمة فانها شهادة لهم فى الآخرة على انهم على الحق ولامدخل لها فيما نحن فيه والاليق به ادعوا اصنامكم والتهكم ليصروكم على ما انتم بصدده ولكن عدل الى لفظ التشهد لامور ١١

انه يصدق عليه انه يدل على احد الازمنة الثلثة وغير ذلك فهل سيوغ لاحد ان هذا ليس بقيد فى التعريف اذ لايصدق على شئ من الافعال انه يدل على احد الازمنة الثلثة مطلقا سواء كان ماضيا اوحالا اومستقبلا كما هو المراد من هذا القيد فلا جرم ان قيود التعريف اوصاف للجنس باعتبار تحققها فى ضمن الافراد لاعلى التعيين والا لاختل كثير من التعريف فقوله اقلها ثلث ايات من تتمة التعريف ووصف لجنس تلك الطائفة المسماة بالسورة باعتبار تحققه فى ضمن فرد لابعينه فالاشكال بانه لايصدق على شئ من السور انها طائفة مترجمة اقلها ثلث ايات بناء على ان القيد المذكور فى التعريف يجب تحققه فى كل فرد فرد فيشكل عليه مثل التعريف المذكور للفعل ونحوه واذا ثبت كونه من التعريف خرج عن التعريف مثل آية الكرسى فلا نقض بها كما توهم ولا حاجة الى الجواب بانه مجرد تركيب اضافى وليست لقبا كسورة الاخلاص مثلا اذ بما يمكن ان يناقش فيه بانا لانسلم عدم كونها لقبا فانه ورد فى الحديث الشريف كما ورد سورة البقرة فالفرق بينهما تحكم اذ اكثر السور من قبيل الاضافات ايضا ثم هذا التفسير تعريف حقيقى اسمى لالفظى اذ شرط كون التعريف لفظيا كونه بلفظ مرادف اشهر منه وحقه ان يكون بالمفرد وان لم يوجد فبالفاظ مركبة يقصد بها تفصيل المعانى لاتحصيلها ولاريب ان المراد هنا تحصيل المعانى لاتفصيلها لانه بعد حصولها ولم يحصل معنى السورة قبل هذا كيف لا وقد اضطرب الفحول فى حل اجزاء التعريف بحيث يتحير العقول نعم لوكان هذا التعريف معلوما لاحد لكن لايعرف ان السورة موضوعة لهذا يكون تعريفا لفظيا بالنسبة اليه والبديهة قاضية ان الامر هنا ليس كذلك بالنسبة الى من القى اليه هذا التعريف فالقول بان هذا التعريف لفظى لانه فى صدد تفسير الالفاظ الواقعة فى الآية لاتحقيق المعانى فى غاية من الغفلة اومن التعصب لانه يقتضى ان لايكون تعريف من التعاريف حقيقيا اسميا والتزامه مكابرة عظيمة وتفسير الالفاظ والفرق بين كونه حقيقيا اسميا وكونه لفظيا منفهم مما ذكرناه آنفا * **قوله** (وهى ان جعلت واوها اصلية منقولة من سور المدينة) من قبيل نقل اسم المشبه به الى المشبه كما اشار اليه بقوله (لانها محيطة بطائفة من القران مفرزة محوزة على حيالها) لكنهم فرقوا بينهما فى الجمع فجمعوا الاول على سور بضم فسكون والثانى على سور بضم ففتح قيل ومافى القاموس ممايوهم التسوية بين الجمعين فيه نظر لايخفى وعدل عن عبارة الكشاف وهى لانها طائفة من القران مفرزة محدودة محوزة على حيالها كالبلد المسوراذ يرد عليها انها تقتضى ان تسمى تلك الطائفة مسورة لاسورة تشبيها بحائطها بالمحوط وان اجاب عنه شراحه بان السورة بمعنى الحائط جعلت بمعنى ذى السورة وهو المحدود كما يراد بالحائط المحوط ثم نقلت ٢ الى الطائفة المحدودة من القران فيكون نقلا بعد تجوز وبهذا فرقوا بين هذا الوجه والوجه الثانى فان النقل فيه من المعنى الحقيقى بدون التجوز لكن عدم وروده اولا اولى من دفعه بعد وروده ولا يرد على المصنف ان السورة على مافسرها آنفا نفس الطائفة المحوزة لامايحيطها اذ المراد بالسورة الطائفة المعروضة للهيئة الاجتماعية الموحدة المسماة باسم خاص وهى المحيطة والمحاط كل كلمة كلمة منها بل كل آية آية منها بدون ملاحظة انضمام البعض الى البعض فلا اشكاله والاشتباه انما نشأ من التعبير بالطائفة فى المحاطة واذا كان المراد بالطائفة المحاطة ماذكرناه اندفع ذلك الاشتباه قوله من سور المدينة اشارة الى خلل مافى الكشاف من قوله من سورة المدينة وهى حائطها فان سور المدينة بدون التاء فان بالتاء سورة البناء نقل عن الصحاح ان السور حائط المدينة وجمعه اسورة وسيران والسور ايضا جمع السورة مثل بسرو بسرة وهى كل منزلة من البناء ومنه سورة القران لانها منزلة بعد منزلة مقطوعة عن الاخرى والجمع سور انتهى ومافى الصحاح لايتناول سورة الانجيل مثل سورة الامثال وسورة سائر كتب الله تعالى لانها ليست منزلة بعد منزلة وعن هذا لم يتعرض له الشيخان قيل ومن هذا تبين ضعف ماقاله قدس سره الى ان سور المدينة يجمع على سور بسكون الواو وسورة القران يجمع على سور بفتحها انتهى وفيه نظر لايخفى قوله مفرزة بمعنى مفصولة عن غيرها بالمبدأ والمقطع من فرزت الشئ افرزه اذا عزلته وميزته محوزة مجتمعة على حيالها اى انفرادها عن غيرها مستقلة ممتازة بحيز يخصها محوزة الخ كالتأكيد لمفرزة وانما ذكرها لان قوله لانها محيطة بطائفة من القران لايكفى فى النقل لانها شاملة مثل آية الكرسى ولا يضره كون هذا وجها مستقلا للنقل مع قطع النظر عن معنى الاحاطة كما ذكره القرطبى حيث قال وقيل سميت بذلك لانها قطعة من القران على حدة ولاقبح

٢ اى نقل الى المسورة ثم نقلها الى تلك الطائفة وفيه طول المسافة بخلاف مختار المصنف　سعد

١١ احدها الدلالة على زيادة التهكم فان طلب النصرة عمن لوسلبه الذباب شيئا لم يستنقذه تهكم وادعاؤهم انهم الهة ثم جعلها شهودا عند الله يوم القيمة مما تهكم به فذكرهم بلفظ الشهداء تهكم فى تهكم الثانى ان فى الشهادة استنصارا للمشهود له وهم كانوا معروفين بالاستنصار من الهتهم فكانه قيل ادعوا ناصريكم فهذا وقت النصرة وفيه ترشيح التهكم الثالث مافيه من الترجمة عن معتقدهم الفاسد وهو الاستنصار بالجماد

قوله تريك القذى قدامها • البيت وتمامه • اذا ذاقها من ذاقها يتمطق • وليس المراد ان ثمة قذى واذا وصف زجاجة الكاس بالصفا بحيث ترى الشئ قدامها وهى قدامه وضمير ذاقها للكاس باعتبار مااشتملت هى عليه ويتمطق اى يمص شفته للذاتها واعترض على هذا التقدير بان الظاهر فى مثله لفظ بين يقال شهد بين يديه واجيب بان من تبعيضية والشهادة لما كانت واقعة فى بعض الجهات لمن يشهد بين يديه جاز ان يستعمل بذلك الاعتبار كلمة التبعيض قال اكمل الدين هذا جواب حسن جيد ان لم يكن الصلاة توقيفية وصاحب الكشاف اختار من الاقسام الممكنة ستة ثلاثة منها مبنية على تعلق من دون الله بشهدائكم وثلاثة على تعلقه بادعوا اما الثلاثة الاول فالشهيد فيها بمعنى القائم بالشهادة فالمعنى على الاول والثانى ادعوا للاستظهار فى معارضة القران اصنامكم الذين تزعمون انهم يشهدون يوم القيمة لالله وبين يدى الله انكم على الحق وعلى الثالث ادعوا شهداءكم اى اشرافكم ورؤساءكم ليشهدوا انكم اتيتم بمثل القران متجاوزين اولياء الله المؤمنين فانهم لاشهادة لهم فى ذلك يعنى ان اشرافكم ايضا لايشهدون بذلك لظهور بطلانه وتقدير المضاف على هذا لايتناسب المتقابلان واما الثلاثة الاخيرة فالمعنى على الاول منها تجاوزوا المؤمنين فانهم لايشهدون وادعوا شهداءكم ليشهدوا انكم اتيتم بمثله يعنى انهم ايضا لايشهدون بذلك وعلى الثانى ادعوا شهداءكم من الناس فصححوا دعواكم ولاتقتصروا على قولكم الله يشهد ان ماندعيه حق كما هو شان العاجز عن البينة وعلى ١١

فى اغناء المتأخر عن المتقدم وانما الاضطراب فى العكس * قوله (او محتوية) لفظة اولمنع الخلو اذ تعدد وجه الشبه من فانين البلاغة (على انواع من العلم) نوع منه متعلق بالاعتقاد ونوع آخر بالعمليات ونوع آخر بالاخلاق وبالقصص والامثل (احتواء سور المدينة على ما فيها) اشارة الى وجه الشبه وهو الاحتواء المشترك بينهما وان لم يكن بين المحتويين مناسبة ولايلزم منه ان يكون القرءان والسورة اسما للالفاظ والمسورة المحاط بها هو المعانى اذ القرءان عبارة عن نظم دال على المعنى وهو المحتوى المشتمل والمحتوى عليه العلم كما صرح به ٢ على مافيها من البيوت والدار والمحلات والاسواق ولايضر عدم مناسبتها لانواع العلم لما عرفت ان وجه الشبه مجرد الاحتواء والاشتمال (اومن السورة التى هى الرتبة) * قوله (قال ولرهط حراب وقد سورة فى المجد ليس غرابها بمطار) بالحاء والراء المهملتين بوزن حسان والزاى المعجمة غير مشهور وقد بالقاف وتشديد الدال المهملة رجلان من بنى اسد قيل وقال الصغانى هما ابنامالك سورة اى رتبة فى المجد ليس غرابها اى غراب السورة والرتبة بمطار الباء زائدة مطار اسم مفعول من اطار والكلام بناء على التمثيل ففيه استعارة تمثيلية والمعنى اى مجد كامل ثابت يقال ارض لايطير غرابها اى مخصبة كثير الثمار بحيث اذا وقع الغراب والطير فيها لايزال عنها ثم قيل ارض لايطير غرابها وان لم يكن فيها غراب ولاطيران وقيل كناية عن رفعة الشان والمرتبة اى لايصل اليها الغراب لعلوها ورفعة شانها يطار اى لاغراب ولااطارة اولايصل الاشارة الى غرابها لكمال علوها حتى يطار مع انه يطير بادنى ريبة وهذان المعنيان الاخيران هو الانسب للبيت شبه الهيئة المنتزعة من رهط حراب وقد ورفعة شانهم بحيث لايتأثرون من صنيع غيرهم بالهيئة المنتزعة من ارض ورفعتها وعلوها بحيث لاينزجر غرابها ولايطير بزجر احد او بحيث لايصل اليها الغراب لعلوها فاطلق اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبه بها على الهيئة المشبهة * قوله (لان السور كالمنازل والمراتب يترقى فيها القارئ) تعليل لقوله اومن السورة التى هى الرتبة وبيان وجه المشابهة اى ان سورة القرءان كالمنازل المرتبة فى العلو لكن لافى انفسها بل بالنسبة الى القارئ فان القارئ يترقى فيها بالقراءة فيترقى من سورة الى سورة فالرتبة حسية اويترقى من ظاهرها الى باطنها ومن نكتة الى نكتة اخرى اكبر من اختها بتصفية الباطن وتحصيل الحد المطلع فالرتبة معنوية وهذا ممكن فى المنازل فان السالك فى قطع المنازل كما ترقى من مرتبة الى مرتبة اعلى منها حسا ترقى العارف حين سيره حسا من مرتبة العرفان الى مرتبة اخرى بمشاهدة اثار القدرة واسرار العناية ومائدة الهداية ويستوى لديه البداية والنهاية فان افكار الابرار مائلة الى ابواب الدين فيما عن له فى كل حين ويؤيده ماقيل فى تفسير قوله تعالى • لعلى آتيكم منها بقبس اواجد على النار هدى • من ان المراد هاديا يهدينى الى ابواب الدين * قوله (اولها) اى السورة (مراتب فى الطول والقصر والفضل والشرف وثواب القراءة) فى نفسها مع قطع النظر عن القارئ لانها فى انفسها منفصلة بعضها عن بعض متفاوتة فى الطول والقصر والتوسط والفضل والشرف وثواب القراءة فالرتبة ح حسية ومتفاوتة ايضا فى الشرف والفضل باعتبار اشتماله التوحيد والعرفان وبيان صفاته العلى كما ورد ان سورة الاخلاص يعدل ثلث القرءان فلكل شرف وفضل بالنسبة الى غيره واشتماله الفصاحة والبلاغة والاعجاز بعذوبة نظمه وجزالة معانيه لكن لبعض منه شرف وفضل باكثرية الثواب على بعض منه بالاعتبار المذكور فلا محذور فعلى هذا الرتبة معنوية * قوله (وان جعلت) اى واو السورة (مبدلة من الهمزة فمن السورة التى هى البقية والقطعة من الشئ) لسكونها وضم ماقبلها وهذا مجرد احتمال ذكره لتكثير المزايا والافمهما امكن جعلها اصلية لايصار الى غيرها الالتكثير الفوائد واللطائف قوله فمن السورة التى هى البقية فحينئذ يكون من قبيل نقل اسم العام الى فرد منه وكون السورة الكريمة فردا منه محل فكر اذ البقية اسم ينبئ عن قلة كما وحقارة كيفا وايضا استعماله فيما فضل بعد ذهاب الاكثر ولاذهاب هنا لاتحقيقا ولاتقديرا باعتبار النظر اليها انفسها لايهام الذهاب الانفصال التام وهنا ليس كذلك ايضا ومعنى اكثر ذهاب الاكثر الفناء ففيه سوء ايهام فناء الاكثر وبقى مابقى فتركه خير من تعرضه واما تضعيفه من حيث اللفظ بانه لم يستعمل مهموزة فى السبعة ولا فى الشاذة المنقولة فى كتاب مشهور وان اشعر به كلام الازهرى حيث قال واكثر القراء على ترك الهمزة فى لفظ السورة فضعيف لان ابدال الواو من الهمزة لما كان داخلا تحت القاعدة فعدم وروده على الاصل لايضر مثل قال وكان

٢ والبيت المذكور من قصيدة للنابغة الذبيانى مسطورة فى ديوانه كذا قيل منه

١١ الثالث ادعوا للاستظهار فى معاضة القرءان كل من يحضركم سوى الله يعنى لاتدعوا الله فهو القادر وحده على الاتيان بمثل القرءان فعلى هذا الشهيد بمعنى الحاضر لا القائم بالشهادة فالامر على الاولين للتهكم وعلى الثالث والرابع للاستدراج وعلى الاخيرين للتعجيز هكذا قالوا اقول الاولى ان الامر الاول فى الكل للتعجيز بدليل تقييد الامرين بالشرط وهو قوله ان كنتم صادقين اى صادقين فى انه من كلام البشر فان الامر الثانى قد عطف بالواو على الامر المتمحض بكونه للتعجيز وهذا يقتضى ان يشترك المعطوف فى المعنى الذى قصد بالمعطوف عليه فالوجوه الستة المذكورة مع افادتها معنى التعجيز يفيد الاولان منها على طريق الادماج معنى التهكم والثالث والرابع الاستدراج وارخاء العنان واقول جعل القاضى رحمه الله من دون الله متعلقا بادعوا ثم بنى عليه الكلام فى الوجوه التى ذكرها ويعلم منه ان جميع الوجوه المذكورة على تعلقه بادعوا ففيه نظر لان الوجه الثانى والثالث انما هما على تعلقه بالشهداء كما يرى من توجيهه

قوله ووجوه المشاهد جمع المشهد بمعنى المحضر اى اشراف القوم الذين لهم وجاهة فى المجالس والمحاضر والتأويل بالاشراف فى هذا الوجه ليتناسب المتقابلان كما ذكرنا فانه لما كان تقدير من دون الله من دون اولياء الله على حذف المضاف كان الانسب ان يحمل الشهداء على الفصحاء ووجوه القوم واعيانهم اى ادعوا من اولياء الله فصحاءكم واشرافكم حتى يشهدوا لكم ان ماأتيتم به مثل المنزل

قوله دل عليه ماقبله وهو فأتوا تقديره ان كنتم صادقين فى قولكم انه كلام البشر فأتوا بسورة من مثله

قوله والصدق الاخبار المطابق اى للواقع وقيل صدق الخبر مطابقته للواقع مع اعتقاد المخبر انه مطابق له وقائله الجاحظ فالكذب عدم مطابقة الخبر للواقع مع اعتقاد المخبر انه غير مطابق له وغير هذين القسمين ليس بصدق ولا كذب وذلك اربعة اقسام المطابقة مع اعتقاد المطابقة كقول الفلاسفة ١١

ولم يستعمل بالواو مع ان اصله بالواو فيمكن ان يقال فيما نحن فيه فليكن هذا مثل ذلك والفرق بين الوجوب والجواز لايجدى نفعا مع ان البعض نقل عن الدر المصون انها لغة تميم وغيرهم يقولون سؤرة بالهمز * قوله (والحكمة فى تقطيع القرءان سورا) وكذا الحكمة فى تقطيع الانجيل وسائر كتب الله تعالى ماذكر والمعنى جعل القرءان سورا مفصلة قيل ٩ اشار بلفظ الحكمة الى ان التقطيع بالسور منزل كما يدل عليه قوله تعالى • فأتوا بسورة من مثله • وان اختلف فى ترتيبها انتهى والتقطيع بالسور كونه منزلا لااظن احدا انه يخالفه * قوله (افراد الانواع) الحكمة الاولى من الامور الستة ومعناه ان معانى السور لما كانت انواعا متخالفة من حيث المجموع وان اتحدت فى بعض المعانى حسن افراد كل نوع فى سورة فانه اعون فى الضبط والعلة مصححة لاموجبة فلا يرد ان مثل سورة البقرة ينبغى ان تكون سورا متعددة بالنظر الى هذا الوجه (و) ثانيها (تلاحق الاشكال) جمع شكل بالفتح بمعنى المثل وذلك يحصل بان يورد فى كل منها الآيات المتلائمة كما لايخفى على من تتبع كتب التفسير لاسيما التفسير الكبير فانه فى اكثر المواضع يبين ارتباط بعض الآيات ببعض من سورة واحدة (و) ثالثها (تجاوب النظم) اى تناسبه والتيامه وهذا باعتبار النظم والثانى باعتبار المعنى والحاصل ان الحكمة الثانية جمع المعانى المتلائمة فى سلك واحد والثالثة جمع الآيات الدالة على المعانى المتناسبة فى نسق واحد والنكتتان متقاربتان وان كانتا نكتة واحدة لم يبعد (و) رابعها (تنشيط القارئ) وكذا المقرئ بل وكذا الكاتب (و) خامسها (تسهيل الحفظ) فان القرءان اذا لم يكن مقاطع فاريد حفظه لايحصل له التنفس والسرور مالم يصل الى آخره بخلاف ما اذا كان مقاطع كما سيأتى (و) سادسها (الترغيب فيه) بطريق الاشارة العلية فان اختيار مسلك يسهل الحفظ ترغيب على الحفظ بلا ريب وظهر سر قوله تعالى • انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون • اى لحافظون من التحريف ببقاء الحفاظ الذين يطلعون معانيه واسراره بحسب طاقته فاقتضت الحكمة انزاله على وجه يسهل حفظه وهذا الوجه مما صرح به بعض الثقاة فى حاشية شرح النخبة وله وجوه اخر مذكورة فى التفاسير * قوله (فانه اذا ختم سورة نفس ذلك منه كالمسافر اذا علم انه قطع ميلا اوطوى بريدا والحافظ متى حذقها اعتقد انه اخذ من القرآن حظا تاما وفاز بطائفة محدودة مستقلة بنفسها فعظم ذلك عنده وابتهج به الى غيرها من الفوائد) تعليل تنشيط القارئ وتسهيل الحفظ نفس ذلك تفعيل من النفس بفتح الفاء وله معان ولو كان بعضها مجازا منها الفرج وهذا منه والمعنى خفف تعبه وزال نصبه بسبب اعتقاده انه اخذ من القرءان حظا وافرا كما سيأتى قيل كلمة من للتبعيض لاصلة انفس فانها عن دون من وفيه انه لم لايجوز ان يكون من بمعنى عن ومعنى التبعيض هنا غير ظاهر كالمسافر تشبيه للقارئ للاستيناس والتوضيح فانه حسى اذا علم انه قطع ميلا ثلث فرسخ اوطوى بريدا نقل عن الفائق انه فى الاصل البغل الذى يرتب فى السكة معرب بريده دم لان بغال البريد كانت محذوفة الاذناب سميت به المسافة التى بين السكتين وهى فرسخان والسكة الموضع الذى يسكنه الفيوج المرتبون انتهى وقيل البريد اثنا عشر ميلا والميل ثلث فرسخ والفرسخ اثنا عشر الف خطوة وطى البريد قطع المسافة وتفنن فذكر الطى ظاهره انه مجاز متعارف فى القطع والحافظ متى حذقها اى اتم قراءة السورة الحاذق بحاء مهملة وذال معجمة وقاف بمعنى الكامل يتنوع بالاضافة يقال سكين حاذق اى قاطع اشد القطع مجازا عالم حاذق اى ماهر فى العلم فالحذاقة فى السورة اتمام قراءتها وحفظها وهذا مآل ماقيل والحذق فى الاصل الذكاء وسرعة الادراك وعظم ذلك عنده نعمة ومنة ٢ وبذلك ابتهج اى صار مسرورا اشد السرور قيل ناظر الى تسهيل الحفظ اوابتهج به ناظر الى قوله والترغيب فيه وفيه خفاء الى غير ذلك اى الحكمة فى التقطيع ماذكر مع غير ذلك من الفوائد اومضموما الى غير ذلك من الفوائد منها انه اتم فى اظهار الاعجاز لانه اذا قطع القرءان الى سور مثل تقطيع البلغاء كلامهم ومع ذلك عجزوا عن اتيان سورة مثل اقصر سورة كان ذلك اظهر فى معرفة انه وحى من الله تعالى وقد مر انه لو تحدى به جملة لربما كانوا يعتذرون انهم لكثرته عجزوا عنه ومنها تسهيل القراءة فى الصلوة واحراز الفضيلة فان قراءة السورة اكثر ثوابا من قراءة آيات مثلها ومنها ان الترتيب فى النظم كترتيب فرائد نفيسة ودرر مرغوبة بعضها فوق بعض كما وكيفا وشرفا وفضلا ولو نزل على نسق واحد لفات ذلك نظما * قوله (ومن مثله صفة سورة) احترازية وظرف مستقر كما اشار اليه بقوله (اى بسورة كائنة من مثله) اى من مثل مانزلناه والضمير فى من مثله لما نزلنا

٢ وبذلك يسهل عليه حفظ الباقى ويميل اليه وهو المراد هنا منه

١١ العالم قديم وعدم المطابقة بدون الاعتقاد فعلى هذا يثبت الواسطة بين الصدق والكذب وههنا مذهب آخر وهو ان صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان اعتقاده خطأ وكذبه عدم مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان صوابا فعلى ذلك قول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق وقوله السماء فوقنا غير معتقد كذب ٩ سيالكوتى منه

قوله ورد بصرف الكذب الى قولهم نشهد اى الكذب انما هو فى تسميتهم هذا الاخبار الخالى عن الاعتقاد شهادة فان الشهادة عند اهل اللغة ما يكون عن علم واعتقاد لما شهد به وفيه نظر لان ذلك غلط لا كذب كقولك خذ هذا الكتاب مكان خذ هذا الثوب والحق ان الكذب انما هو فى ادعائهم المواطأة فى شهادتهم هذه فالتكذيب راجع الى شهادتهم هذه باعتبار تضمنها خبرا كاذبا لايطابق الواقع وهو ان شهادتنا من صميم قلوبنا وخلوص اعتقادنا بدليل مؤكدات الحكم وهى ان واللام واسمية الجملة اوفى المشهود به اعنى فى قولهم انك لرسول الله لكن لافى الواقع بل فى زعمهم الفاسد لانهم يعتقدون ان خبرهم هذا كاذب غير مطابق للواقع فيكون كاذبا فى اعتقادهم وان كان صادقا فى نفس الامر

قوله لما بين لهم الخ وفى الكشاف لما ارشدهم الى الجهة التى منها يتعرفون امر النبى صلى الله عليه وسلم وما جاء به حتى يعثروا على حقيقته وسره وامتياز حقه من باطله قال لهم فاذا لم تعارضوه ولم يتسهل لكم ماتبغون وبان لكم انه معجوز عنه فقد صرح الحق عن محضه ووجب التصديق فآمنوا وخافوا العذاب المعد لمن كذب وفيه دليلان على اثبات النبوة صحة كون المتحدى معجزا والاخبار بانهم لن يفعلوا وهو غيب لايعلمه الا الله

قوله وفيه دليلان اى وفى قوله فان لم تفعلوا لان قوله فان لم تفعلوا يدل على انهم لم يأتوا بمعارضة القرءان لان ان حقه ان يدخل على المستقبل وتصويره بصورة الماضى اشارة الى القطع بحصول العجز وعدم الاتيان بمثل القرءان اذ الماضى مقطوع حصوله ولهذا قال فى بيانه فاذا لم تعارضوه بلفظ اذا الدال على القطع فان ان ههنا بمعنى اذا فيكون القرءان معجزا فيكون المتحدى به نبيا حقا وقوله لن تفعلوا اخبار بالغيب فيكون المخبر نبيا يعنى لما بين لهم وارشدهم بقوله وان كنتم فى ريب مما نزلنا حيث اتى بان فى موضع الجزم لكون الكلام مع المرتابين والغرض استدراجهم الى ان يحرزوا نفوسهم فيعثروا على سره وامتياز حقه

ومن حينئذ يحتمل ثلثة وجوه اما للتبعيض قدمه ورجحه مع انه قدس سره زيفه بانه يوهم ان للمنزل مثلا عجزوا عن الاتيان ببعضه كانه قيل فأتوا ببعض ماهو مثل للمنزل فالمماثلة المصرح بها ليست من تمة المعجوز عنه حتى يفهم انه منشأ العجز انتهى ٢ وانت خبير بان العجز عن بعض ماهومثل للمنزل يستلزم العجز عن المثل اذلو كان للمنزل مثلا لكان ذلك المثل من مخترعات البشر اذالكلام فيه فالعاجز عن اتيان البعض عاجز عن اتيان الكل بداهة فالمماثلة المصرح بها من تمة المعجوز عنه و يفهم منه انه منشأ العجز بل نقول اتيان عجزالمثل يعلم بطريق الكناية وهو ابلغ وعن هذا رجحه المصنف وقدمه * **قوله** (والضمير لمانزلنا ومن للتبعيض اوللتبيين) فحينئذ يكون اطلاق المجرور بمن على المبين صحيحا اى فأتوا بسورة هى مثله حاصله مماثلة للقرآن بخلاف التبعيض فلذا قال فى تفسيره هنا اى بسورة مماثلة للقرآن دون التبعيض وان كان ما آلهما واحدا كما بينا والبعض التفت الى المآل فقال قوله اى بسورة مماثلة للقرآن تفسير على تقدير ارجاع الضمير الى ما نزلنا على التقادير الثلثة ثم بينه ولايرد الوهم المذكور فى التبعيض اذ الامر باتيان سورة مماثلة للقرآن لا يوهم وجود سورة مماثلة للقرآن والا لانسد باب التعجيز اذ السورة المفروضة التى تعلق بها الامر التعجيزى هى سورة مفروضة مماثلة للقرآن فى النظم و البلاغة والبراعة و لا سبيل الى بيانه سوى ذلك * **قوله** (وزائدة عند الاخفش) فانه والكوفيين جوزوا زيادتها فى الاثبات لكنه مذهب مرجوح قوله تعالى • قل فأتوا بسورة من مثله • الآية لايدل زيادة من هنا لاستقامة المعنى فى كليهما قوله (اى بسورة مماثلة للقرآن اى بسورة مماثلة للقرآن العظيم فى البلاغة وحسن النظم) تفسير للزيادة و التبيين معا والتخصيص باحدهما ليس بمناسب وقدعرفت ان البعض جوز كونه تفسيراله على جميع الاحتمالات * **قوله** (اولعبدنا) عطف على قوله لمانزلنا اى الضمير للعبد فى قوله على عبدنا ولما كان حينئذ كون من للتبعيض والتبيين والزيادة غير صحيح هنا قال (ومن) اى حينئذ (للابتداء) كما ان الابتداء لامساغ له فى الاحتمال الاول فعلى هذا لايفهم المماثلة بين المنزل و بين المأمور باتيانه مع انه لابد منه ونقل عن سعد الدين والسيد الشريف انهما قالا المماثلة منفهمة من سوق الكلام بمعونة المقام ولك ان تقول المماثلة المذكورة مستفادة من كون المأمور باتيانه سورة ناشئة من مثل العبد ولهذا التكلف فيه اخره وايضا انه لاوجه لتخصيص البشر مع انه معجز للثقلين كما قال تعالى • قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن • الاية فلوقال ممن هوعلى حاله من كونه اميا لم يقرأ الكتب لخلا الكلام عن هذا الخلل وايضا فيه ضعف آخر وهو ان التعجيز بكونهم مأمورين باتيان السورة من الامى الذى لايقرأ واما من الاديب الاريب الفائق فى فنه الماهر فى بابه فلا عجز وهذا خدشة عظيمة الاان يمنع انفهام ذلك و بالجملة هذا الاحتمال ضعيف فتركه اولى كما سيأتى الاشارة اليه قيل و معنى الاتيان المجئ بسهولة سواء كان بالذات او بالامر والتدبير و يقال فى الخير والشر والاعيان والاعراض ثم صار بمعنى الفعل والتعاطى كما فى قوله تعالى • ولايأتون الصلوة الاوهم كسالى • انتهى والله اعلم بصحته (اى بسورة كائنة ممن هو على حاله عليه الصلاة والسلام من كونه بشرا اميا لم يقرأ الكتب ولم يتعلم العلوم) * **قوله** (اوصلة فأتوا الضمير للعبد) عطف على قوله صفة سورة كما قيل لكن قول بعضهم و بهذا ظهر وجه لتخصيص جعل من مثله صلة فأتوا باحتمال كون الضمير للعبد يقتضى عطفه على قوله الابتداء فى الكشاف من مثله متعلق بسورة صفة لها اى بسورة كائنة من مثله والضمير لمانزلنا اولعبدنا و يجوز ان يتعلق بقوله فأتوا و الضمير للعبد صلى الله تعالى عليه وسلم واستشكل المحقق القاضى العضدية فقال ليت شعرى ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من مثل مانزلنا وفأتوا من مثل ما نزلنا بسورة وتجويز رجوع الضمير لمانزلنا و للعبد اذا كان الجار والمجرور صفة لسورة ومنعه ضمنا على تقدير تعلقه بقوله فأتوا رجوع الضمير لمانزلنا وتخصيص الرجوع بالعبد واجاب صاحب الكشف ثم رده النحرير التفتازانى وطال فيه الكلام وقال مولانا خسرو فان قيل لم لايجوز عود الضمير الى المنزل كما فى الوصف اجيب بان المتبادر من قولنا فأتوا بسورة من مثل مانزلنا ان له مثلا محققا وان عجزهم عن الاتيان بشئ منه ولامثل فى القرآن فى البلاغة بخلاف من مثل عبدنا فان له مثلا فى البشرية والعربية والامية وهذا التخصيص انما هو من مقتضى مقام التحدى والافالرسول عليه السلام اكمل المخلوقات فاين له مثل ذلك انتهى وانت خبير بانه لوكان له مثل محقق فاما ان يكون

(من)

٢ فلو تحقق مثل المنزل لامعنى للتحدى ببعضه فهذا الوهم من استيلاء الوهم منه

٤ فان السورة المماثلة للقرآن والسورة التى تكون بعضا من المماثل للقرآن ما آلهما واحد منه

قوله قال لهم فاذا لم تعارضوه اى رتب على ذلك الارشاد جملتين شرطيتين اولاهما محذوفة الجزاء وثانيتهما محذوفة الشرط لتكميل ذلك الارشاد وتتميم التحقيق فيه و بيانه ان قوله فاذا لم تعارضوه ولم يتسهل لكم ماتبغون و بان انه معجوز عنه هو معنى قوله تعالى • فان لم تفعلوا • وهو الشرط الاول وقوله فقد صرح الحق عن محضه فوجب التصديق جزاء لهذا الشرط المذكور وقوله فامنوا وخافوا العذاب هو معنى قوله فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة وهو جزاء شرط مقدر اى اذا صرح الحق عن محضه ووجب التصديق فآمنوا وخافوا العذاب يدل على هذا المقدر تصريحه بعد هذا بقوله اذا لم يأتوا بها وتبين عجزهم عن المعارضة فقد صح عندهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا صح عندهم صدقه ثم لزموا العناد استوجبوا العذاب والمفهوم من كلام الكشاف ان جواب الشرط فقد صرح الحق وقوله فامنوا وخافوا معطوفان على الجواب والمراد من النار العذاب الحاصل بها قال اكمل الدين والاولى ان يجعل جزاء الشرط فامنوا وقوله فقد صرح الحق بمنزلة التعليل له وقوله فاتقوا جزاء شرط محذوف اى فان لم تؤمنوا بعد خلوص الحق وظهوره فاتقوا العذاب المعذب بالنار للمكذبين واوقال لمن جحد الحق كان الذم اذا وقوله ولن تفعلوا جملة اعتراضية

قوله فامنوا به اختيار منه انه جواب الشرط لكن حذف هو واقيم مقامه فاتقوا اقامه اللازم مقام الملزوم فكنى به عنه فان الايمان بما جاء به محمد والتصديق بانه كلام الله يلزمه اتقاء النار لان التكذيب مستوجب النار

قوله فعبر عن الاتيان المكيف بالفعل الذى يعم الاتيان وغيره يعنى عبر عن الفعل الخاص وهو الاتيان المقيد بالتعلق بمفعوله الذى هو بسورة من مثله بالفعل المطلق عن التعلق العام بحسب الظاهر لقصد الايجاز والا فالمراد به فى المعنى الاتيان المقيد بالتعلق اذ المعنى فان لم تأتوا بسورة من مثله ولن تأتوا بسورة من مثله قال الراغب لفظ الفعل اعم معنى من سائر اخواته نحو الصنع والابداع والاحداث والخلق والكسب والعمل لان الابداع اكثر ما يقال فى ايجاد عن عدم وليس حقيقة ذلك الا الله تعالى والاحداث فى ايجاد الاعيان والاعراض معا والعمل لايقال الافيما كان عن فكر وروية ولهذا قرن بالعلم قال بعض الادباء قلبت لفظ العلم تنبيها على انه من ١١

من قبل الله تعالى فلا كلام فيه اويكون من قبل البشر فيكون اتيانه مقدورا لهم فامعنى قولهم ان له مثلا محققا و ان عجزهم عن الاتيان بشئ منه مع ان المثل المحقق من قبيل الاتيان بشئ منه فاذا ثبت عجزهم عن الاتيان بشئ منه ثبت عجزهم عن المثل المحقق قطعا وقدمر مثل هذا فى احتمال كون من للتبعيض فحينئذ يصح رجوع الضمير لما نزلنا اذ المراد المثل المقدر فلا محذور و بين بعضهم وجه التخصيص بانه لا احتمال لكلمة من حينئذ الا الابتداء لانه لايحتمل التبعيض لان البعض ٩ ماأتى به ولا ماأتى منه فلابد من كلمة الباء بين من التبعيضية والاتيان ولامجال له على انه لايبقى حينئذ صلة الاتيان ولا التبيين اذلا مبهم على ان من للتبيين يكون ظرفا مستقرا ابدا ولاالزيادة وهوظاهر ولايحسن دخول من الابتدائية على الكل بالنسبة الى الجزء انتهى وهو حاصل جواب صاحب الكشف و يرد عليه ان جميع معانى من راجعة الى الابتداء فمعنى شربت من الماء ابتداء شربى من الماء فيصح معنى التبعيض فى كل موضع يصح فيه الابتداء فلولم يحسن دخول من الابتدائية على الكل بالنسبة الى الجزء لم يحسن دخول من التبعيضية على الكل بالنسبة الى الجزء وقال النحرير التفتازانى على ان كون القرءآن مبتدأ ماديا للاتيان بالسورة ليس بابعد من كون مثل العبد مبتدأ فاعليا له انتهى فاتضح صحة رجوع الضمير الى المنزل حين تعلقه بقوله فأتوا على ان من ابتدائية اوتبعيضية ولايضره عدم استقامة حملها على البيانية وايضا القول بان الذوق السليم يعترف بان الامر التعجيزى بالاتيان بشئ من شئ يقتضى وجود المأتى منه بخلاف الامر بالاتيان بشئ كائن من مثل الشئ اوكائن بعضا من مثل الشئ فانه لايقتضى وجود المثل فتأمل انتهى مدفوع ايضا لانه ان اراد بانه يقتضى وجود المأتى منه انه يقتضى وجوده المحقق فلا نسلم ذلك اذ القرينة القوية قائمة على انتفائه وان اراد انه يقتضى وجوده المقدر اومطلقا فسلم لكن لايضرنا ولعل لهذا قال فتأمل فتفطن و بالجملة اطال الفحول الكلام فيه والعنوا فيها رسائل منقولة برمتها فى الاشباه والنظائر النحوية كذا قال بعض المحشين و قد نقلنا خلاف ماقاله العضدية مع رده فاستشكال القاضى العضدية قوى والجواب عنه ضعيف * **قوله** (والرد الى المنزل اوجه) اى احسن فيكون من مثله صفة سورة ارجح قوله (لانه المطابق لقوله فأتوا بسورة مثله) الوجه الاول من الوجوه الستة اى لانه المطابق لقوله فأتوا بسورة مثله فان المماثلة فيها صفة السورة لامساغ لارجاع الضمير الى العبد لعدم ذكره قوله (ولسائر آيات التحدى) مثل قوله تعالى • فأتوا بعشر سور مثله • و قوله تعالى • قل لئن اجتمعت الانس والجن • الآية اذ الاصل توافق الآيتين لكن لايقتضى الوجوب فيما اذا استقام المعنى فى عدم التوافق كما هنالك فيقتضى الاولوية والترجيح * **قوله** (ولان الكلام فيه) فى المنزل (لا فى المنزل عليه) اى الذى سيق له الكلام وفرض فيه الارتياب قصد المنزل حيث قيل وان كنتم فى ريب مما نزلنا ولم يقل وان كنتم فى نبوة عبدنا وان كان الغرض اظهار الحجة على النبوة فذكر العبد لكونه منزلا عليه وبذلك صح رجوع الضمير الى العبد كما صرح به (فحقه ان لاينفك عنه) اى عن المنزل بعود الضمير اليه لا الى المنزل عليه (ليتسق الترتيب والنظم) الشرط مع الجزاء تساوقا تاما فان الشرط كما عرفت فرض الارتياب فى القرءآن المنزل فكمال الانتظام فى القول فهاتوا سورة تماثل مانزلناه الذى فرض ارتيابكم فيه وهذا كالبديهى واما تحقق اصل الانتظام فى صورة ارجاع الضمير الى العبد فباعتبار كونه منزلا عليه وملحوظا فى جانب الشرط فلولاه لما ساغ لهذا الاحتمال مع انفهام المماثلة بين المنزل والمأمور باتيانه على تقدير عود الضمير الى العبد ايضا من مذاق الكلام بمعونة المقام كما صرح به ٢ المحقق التفتازانى والشريف الجرجانى واما القول بان رد الضمير الى المنزل كان تكرارا لان بقية الآيات المسوقة للتحدى للمنزل فالعود الى العبد راجح فسخيف جدا اما اولا فلان تأخر هذه الآية عن سائرها غير معلوم ولوسلم فمطابقة الآيات لاتعد تكرارا ولو سلم فالتكرار للتوكيد حسن شايع فى كلام العرب صرح به المصنف فى سورة المرسلات وايضا بقية الآيات للتحدى متعددة كما اعترف به فيلزم التكرار فيها فما هو جوابه فهو جوابنا واما ترجيح عود الضمير الى المنزل فلما اوضحناه آنفا * **قوله** (ولان مخاطبة الجم الغفير بان يأتوا بمثل ماأتى به واحد من ابناء جلدتهم ابلغ فى التحدى من ان يقال لهم ليأت بنحو ماأتى به هذا آخر مثله) ٣ اى اذا كان الضمير راجعا الى العبد يقتضى كون آحادهم الاميين عاجزين عنه فان المأمور على هذا التقدير جماعة من الاميين سواء كانوا متفرقين او مجتمعين والاخرون باعثون

٢ اكمل كما نقله البعض منه ٩ عصام منه

٣ والجم من الجموم وهو الاجتماع و الكثرة والغفير من الغفر وهو التغطئة والستر كانهم لكثرتهم يسترون وجه الارض منه

١١ مقتضاه والصنع يقال فى ايجاد الصورة فى المعاد كالصياغة والخلق تقدير الاعراض الجسمانية وايجادها وقد يقال للتقدير من غير ايجاد ولان الخلق لايستعمل الا فى ايجاد الاجسام واعراضها امتنع اطلاق الخلق على القرءان وفى الكشاف عبر عن الاتيان بالفعل لانه فعل من الافعال والفائدة فيه انه جار مجرى الكناية التى تعطيك اختصارا ووجازة تغنيك عن طول المكنى عنه قيل مراده الكناية اللغوية وهى عدم التصريح بالشئ وتسمية الضمائر بالكناية من هذا القبيل وقيل يمكن ان يحمل على الكناية الاصطلاحية وهى ان ينفى العام لينفى الخاص وهذا ابلغ لكن قوله جار مجرى الكناية لايساعد عليه لان ظاهره اجرى مجرى الضمير فى انه اذا تقدم اشياء يجاء به اوباسم الاتيان فيعبر به عنها كقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا

قوله تقريرا للمعنى المكنى عنه وجه تقريره له انه كاثبات الدعوى بالبينة

قوله وتهويلا للعناد وجه التهويل هوافادة الكلام حينئذ ان الايمان بصدق المنزل عين الاتقاء من النار فيستفاد منه ان التكذيب به والعناد عين الوقوع فى النار

قوله وتصريحا بالوعيد مع الايجاز الوعيد مستفاد من لفظ النار المصرح به والايجاز من ترك ذكر العناد واقامة النار مقامه فان اصل المعنى فاتقوا العناد الذى مصير امره عذاب النار فقيل فاتقوا النار قصدا الى وجازة اللفظ مع المبالغة بجعل العناد عين النار

قوله للوجوب علة ليقتضى قوله ولذلك نفى اى ولعدم شك القائل عزوجل فى عجزهم عن الاتيان بمثل القرآن نفى سبحانه اتيانهم به بقوله ولن تفعلوا معترضا بين الشرط والجزاء

قوله تهكما اوخطابا علة لتصدير الشرطية بان فى مقام الجزم

على ذلك بلا مدخلية الاتيان بخلاف عود الضمير الى المنزل فانه يقتضى كونهم عاجزين عن الاتيان بمثله سواء انفردوا او اجتمعوا وسواء كانوا بلغاء عالمين اواميين جاهلين ولاشك ان الاعجاز على هذا التقدير اقوى على ان وقوع الاعجاز والتحدى مع البلغاء وهذا مشهور وقداشاراليه المص فى ديباجة الكتاب حيث قال وافحم من تصدى لمعارضته من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان وهذا يقتضى عدم جوازعود الضمير الى العبد لكنه ذكره على وجه الاحتمال لئلا يتوهم الاهمال ثم بين مرجوحيته بوجوه شتى وايضا هذا كما انه اقوى فى الاعجاز كذلك اقوى فى التعجيز اذ تعجيز قوم فيهم امى وبليغ اديب حاذق فى فنه اقوى ٢ بمراحل عن تعجيز الامى وحده * قوله (ولانه معجز فى نفسه لابالنسبة اليه لقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله) هذا رابع الوجوه اى ان المنزل لكونه فى مرتبة العلياء من البلاغة معجز فى نفسه لابالنسبة الى كون العبد اميا لم يقرأ الكتب الخ واورد الضمير الى الرسول عليه السلام لتوهم ان اعجازه باعتبار حاله من كونه اميا وان كان مدفوعا بان الاعتبار بعجزهم عن اتيان مثله سواء كان اميا اولا ثم ايده بقوله تعالى * قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا * الآية وجه التأييد هو ان المراد بالقرءان المنزل عليه فى هذه الآية البعض منه وهو مقدار اقصر سورة بدلالة الآية الاخرى والقرآن كما يطلق على المجموع يطلق على بعضه كما صرح به المصنف فى اوائل سورة يوسف فيلزم عجزهم عن اتيان بعضه فضلا عن كله فلا يرد ماقيل من ان القرآن اسم للمجموع فيلزم العجز عن الكل ولا كلام وانما الكلام فى العجز عن البعض ولا دلالة له * قوله (ولان رده الى عبدنا يوهم امكان صدوره ممن لم يكن على صفته) نظرا الى ان التقييد يفيد انتفاء الحكم عند انتفاء القيد اذ لم توجد فائدة اخرى وهنا كذلك وهذا مفهوم المخالفة والمصنف ممن يقول به وفيه تأمل اذ القرآن وان كان معجزا فى نفسه لكن ظهوره من الامى الذى لم ينش قريضا ولاخطبة ثم قرأ عليهم كتابا شانه كذلك فيظهر بسببه ظهورا باهرا انه معلم به من الله تعالى هذا خلاصة مافى سورة يونس فى قوله تعالى فقد لبثت فيكم عمرا من قبله افلا تعقلون فلا مفهوم عند القائلين بالمفهوم فضلا عند من انكره و يظهر من هذا ضعف ماذكره آنفا من قوله ولانه معجز فى نفسه لابالنسبة اليه وقوله يوهم هنا اشارة الى ماذكرناه ولاينافى هذا الايهام عوده الى عبدنا بل يفيد مرجوحيته وهو غرضه فى كل وجه فلا تغفل * قوله (ولايلايمه قوله تعالى ٢٢ * وادعوا شهداءكم من دون الله) اى على جميع الوجوه ٣ اذ لو كان ملايما على بعض الوجوه يكون عود الضمير الى المنزل غير ملايم لذلك البعض من الوجوه فيتساويان فلا رجحان وهو ينافى غرض المصنف قوله (فانه امر بان يستعينوا بكل من ينصرهم و يعينهم) بيان لعدم الملايمة اذ الامر بالاستعانة بكل من ينصرهم انما يلايم ظاهره امرهم بالاتيان بمثل القرءآن لا الاتيان بسورة من مثل النبى عليه السلام فى الامية اما اذا اريد دعاء الشهداء للاستعانة بهم فى التحدى والمعارضة اما حقيقة اوادعاء كما فى الوجه الاول من الوجوه الستة فاذا لامعنى للاستعانة بطائفة فيما هو فعل واحد وايضا يلزم المنافاة اذ لو استعين بهم فيه لم يكن المأتى به ماكان مطلوبا منهم بل من احدهم فلا معنى للاستعانة غاية الامر انهم ح باعثون له على اتيان المثل فالملايم ح نسبة الشهداء الى ذلك الامى باى معنى اريد من الشهداء خصوصا فى الوجه الاول لانهم شهداء له لالهم واما اذا اريد دعاء الشهداء للاستعانة بشهادتهم اما حقيقة اوادعاء كما فى الوجوه الباقية فان الاستعانة لايجب ان يكون فى المعارضة فقط وان كان ذلك هو المتبادر فلذا قدمه ورجحه بل يجوز ان يكون لترويج الدعوى فلان اضافة الشهداء اليهم انما تحسن اذا كان الاتيان بالمثل صادرا منهم لامن واحد منهم والا كانوا شهداء له لالهم فحقهم ان يضافوا اليه لااليهم كما سلف مع ان الاضافة فى النص الكريم اليهم وهذا جار فى كل احتمال لايختص بماسوى الوجه الاول من الوجوه كما صدر عن بعض الفحول وقيل ورجوع الضمير الى العبد يوهم ان دعاءهم الشهداء يشهدون بان ذلك الواحد مثل له لان ما اتى به مثل للمنزل وهذا الابهام مخل بمتانة المعنى وفخامته وترجيح رجوع الضمير للمنزل يقتضى كون الظرف صفة للسورة ايضا كما قرره السند انتهى وقد اشار اليه المصنف بتقديمه واما القول بان عدم الملايمة ممنوعة لجواز ان يكون الاول طالبا للاتيان بسورة من مثل المنزل اليه والثانى طلب له من الكل على سبيل الترقى فمدفوع بانه ان اريد بالكل كل امى فلا يكون له كثير فائدة اذ مثل المنزل اليه شامل له على سبيل البدل وان اريد كل فصيح بليغ ففيه شائبة النسخ قبل العمل و الشروع بالاتيان فلا يناسب جزالة النظم الجليل ٤ وان اريد الكل مطلقا اميا كان او بليغا فلزم مالزم فى الاحتمال الثانى فلا جرم ان الثانى

٢ ومنه يظهر خلل ما قيل نعم ان الاعجاز حينئذ اقوى لكن التعجيز على الوجه الآخر اقوى وماهو اقوى فى التعجيز ابلغ فى مقام التحدى منه

٣ فيه رد للعصام منه

٤ على ان طلب الاتيان بلفظ ادعوا شهداءكم فى غاية من البعد كما لايخفى على من له سليقة فى اساليب منه

قوله فان العجز قبل التأمل لم يكن محققا يعنى او يكن ايراد كلمة الشرط فى مقام جزم المتكلم بمضمون مادخلت هى عليه بناء على شك المخاطبين وظنهم فانهم لم يكونوا قبل تأملهم فى بلاغة القرآن موقنين فى عجزهم على الاتيان بمثله بل هم ظانون فيه فانهم كانوا يقولون لو نشاء لقلنا مثل هذا وما اعترفوا بعجزهم الابعد اجتهادهم البليغ فى معارضته وعلمهم ان البحر قد زخر فطم على الكواكب ان الشمس قد اشرقت فطمست نور الكواكب

قوله وجزم بلم لما كان توارد حرفى الجزم على فعل واحد مما يأباه قانون الاعراب بين وجهه بتأويلين الاول وجوب الجزم بلم لاختصاصه بالمضارع واتصاله بمعموله بخلاف ان فانه لايجب الجزم به ولايختص بالمضارع كما اذا دخلت على الماضى ولايلزم اتصاله بمعموله ظاهرا كقوله تعالى * وان احد من المشركين استجارك * وقول الشاعر ان ذو لوثة لانا * فصار لم بذلك شديد الاتصال بمعموله فصار كالجزء منه والثانى ان لم لما غير معنى المضارع فى الماضى كان كالجزء منه فشابه فى التغيير حروف المضارعة التى دخلت على الماضى فغيرت معناه الى المضارع وكان ان بهذا الاعتبار كالداخل على المجموع المركب من الفعل والحرف الكائن مثل كلمة واحدة فكان ان لم تفعلوا بمنزلة ان تضرب فى كون ان داخلة على حرف هو جزء من الكلمة

قوله وهو حرف مقتضب اى مرتجل يقال اقتضب الكلام ارتجله وفى الاساس من المجاز اقتضب الكلام اى ارتجله واقتضب حديثه انتزعه واقتطعه

ليس طلبا للاتيان بل الامر بالاستظهار فى اتيان المأمورين باتيان مثل المنزل اليه فيلزم المحذور المذكور فالراجح عود الضمير الى المنزل اليه قوله بان تستعينوا بكل من ينصركم الخ تفسير له بحاصل معناه على كل الوجوه الآتية واذ لم يذكر صلة للنصرة والاعانة ولم يقل و يعينهم فى كذا واشار الى ان ادعوا امر من الدعاء بمعنى الاستعانة اذ معنى النداء والتسمية ليس بمناسب هنا ومعنى الاستعانة له مجازى لازم للمعنى الحقيقى وهو النداء لان الشخص انما ينادى للحضور ليستعان به فى الغالب ونقل عن ابى البقاء انه جعل ضمير مثله للانداد ووجه تذكيره كتذكير انعاما بان الانداد اسم جمع ولذلك عده سيبويه فى المفردات المبنية على الافعال كاخلاق واكياش ومن قال انه جمع ثم يجعل الضمير للبعض اولواحدة اوله على المعنى فان المراد به الجنس كذا بينه المصنف فى قوله تعالى * وان لكم فى الانعام لعبرة نسقيكم مما فى بطونه * الآية من سورة النحل لكن بعض الاحتمالات ليس بمناسب هنا ولكونه تكلفا اما لفظا فلما ذكرنا واما معنى فلان الانداد اذا اريد بها الاصنام كما هو الظاهر فلا حسن له فى التعجيز لم يلتفت اليه المصنف ولاغيره وترك قول الكشاف فى تفسير قوله من مثله ولاقصد الى مثل ونظيرهنالك ولكنه نحو قول القبعثرى للحجاج وقد قال له متوعدا لاحملنك على الادهم مثل الامير حمل على الادهم والاشهب اراد كل من كان على الامير من السلطان والقدرة و بسطة اليد ولم يقصد احدا يجعله مثلا للحجاج لان ظاهره مخالف لماسيق له الكلام من التعجيز فالقصد الى المثل المقدر * قوله (والشهداء جمع شهيد) لاجمع شاهد قوله (بمعنى الحاضر) قدمه لانه الاصل كما يشير اليه قوله اذ التركيب للحضور قوله (اوالقائم بالشهادة) ولم يقل اوالشاهد لمكان الالتباس فانه وان كان شايعا فى معنى القائم بالشهادة لكنه محتمل لمعنى الحضور والشهادة اخبار عن علم من الشهود وهو الحضور كذا قاله فى سورة المنافقين فمعنى الحضور معتبر فيه ايضا لكن الحضور فيه بالقلب لما ان الشهادة لامساغ لها الاعن قلب حاضر ويقين تام والاولى ان الحضور فيه بشخصه حين اداء الشهادة فى مجلس الشهادة وتقابله بالحاضر تقابل الخاص بالعام او تقابل المقيد بالمطلق وكذا الكلام فى الناصر والامام لان تمام النصرة بالحضور قوله (او الناصر اوالامام فكانه سمى به لانه يحضر النوادى وتبرم بمحضره الامور) بيان لكون الحضور معتبرا فيه وخص الكلام به مع ان القائم بالشهادة والناصر كذلك لكمال الخفاء فيه لكن لااشعار فى كلامه هنا ان الحضور معتبر فيه فلو قدم قوله اذ التركيب للحضور وقال فكانه سمى به الخ لكان احسن سبكا واتم نظما النوادى جمع نادى وهو كالندى المجلس الغاص اى الممتلئ باهله وتبرم من الابرام وهو فصل القضايا على وجه الاحكام واصله فتل الحبل فتلا قويا ثم اطلق على الفصل المذكور لمشابهته فى القوة والاحكام وماوقع فى كلام العوام الابرام يحصل المرام بمعنى الالحاح والتشديد فى الامر تشبيها له بمبرم الحبل فى التشديد وان كان هنا معنويا وهناك حسيا والقضية المذكورة مهملة لاكلية قوله بمحضره الامور مناسب للامام وهو السلطان عند اهل العرف العام وتخصيصه بامام الصلوة باصطلاح اهل الشرع وهو ليس بمناسب هنا وفى الاصل الامام كل مقتدى فى اقواله وافعاله وهذا ايضا ليس بمناسب هنا فالمراد السلطان فرجع الضمير فى فكانه الامام ولظهور الحضور فى القائم بالشهادة والناصر لم يتعرض له والقول بان الضمير راجع اليهما بتأويل كل واحد ضعيف ومثال الحاضر مثل قوله تعالى * اوالقى السمع وهو شهيد * ومثال الامام قوله تعالى * ونزعنا من كل امة شهيدا * ونقل عن الراغب انه قال يقال انا شاهده وشهيده اى ناصره * قوله (اذ التركيب للحضور) علة لما يستفاد مما ذكره فى وجه تسمية الامام شهيدا من ادعاء كون الشهيد بمعنى الامام من افراد معنى الحاضر اى ان حروف شهيد باى تركيب ركبت واى معنى اريد لايخلو عن الحضور فالشهيد بمعنى الامام معتبر فيه معنى الحضور وفرد من افراد الحاضر * قوله (امابالذات) مقابل للتصور اى بان يكون ذات الشخص ونفسه حاضرة كما فى الاول فان المتبادر من اطلاق الحاضر وهو عام للثالث لان الناصر والمعين يحضر عند المعاونة كما نقل عن الامام الواحدى و يضا للرابع كما ذكره المصنف قوله (اوبالتصور) كما فى القائم بالشهادة لما ذكرناه من ان الشهادة لامساغ لها الاعن قلب حاضر وانت خبير بان الحاضر هو التصور لاالقائم بالشهادة فالاولى ان يقال ان القائم بها حاضر بشخصه حين الشهادة فى مجلس الشهادة و يؤيده ان كلام المصنف لانه يحضر النوادى يعم له كما اختاره البعض غايته ان الحضور فى القائم بالشهادة ما يكون بالتصور ايضا فلفظة اوفى قوله اوبالتصور لمنع الخلو فقط فعلم

قوله اصله لا ان حذفت همزة ان لكثرة استعمالها والالف من لا فى الدرج لالتقاء الساكنين فبقى اللام من لا والنون من ان وقد جاء فى الشعر على اصله كقوله

* يرجى المرء مالا ان يلاقى *

* ويعرض دون ادناه خطوب *

قوله ولعله مصدر اى واول الوقود بالضم مصدر فى الاصل ثم سمى به اى جعل اسما لما يوقد به

قوله فلان فخر قومه اى الذى يفتخر به قومه كقولك هو ضرب الامير اى مضروب به

قوله وقد قرئ به اى بالضم

قوله والظاهر ان المراد به الاسم اى الظاهر ان الوقود بالفتح الاسم لكثرة استعماله اسما

قوله و يدل عليه قوله تعالى * انكم وماتعبدون * الآية وجه الدلالة ماقال الزمخشرى وهذه الآية مفسرة لمانحن فيه فقوله انكم وماتعبدون من دون الله فى معنى الناس والحجارة وحصب جهنم فى معنى وقودها

قوله بمكانتهم اى بمرتبتهم ومنزلتهم عند الله فى زعمهم

قوله او بنقيض ماكانوا يتوقعون اى اوعذبوا بنقيض ماكانوا يتوقعون من اصنامهم من خير زيادة فى تحسيرهم لان وقوع الشر من مظنة الخير افظع ولذلك عدت الصاعقة من العذاب المستفظع لنزولها من مظنة الرحمة وهى السحاب الذى يرجى منه المطر لحصول الخصب والرخا فقط تحسيرهم فى نسخة العصام والمعزى بالحاء المهملة وفى بعض النسخ بالخاء المعجمة و التحسير الاهلاك والتحسير التلهف على الشئ الفايت

قوله وعلى هذا لم يكن لتخصيص هذا النوع من العذاب بالكفار وجه لدلالة قوله اعدت للكافرين ان علة الاعداد كفرهم فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية وكون المراد بالحجارة الذهب والفضة يقتضى ان يقال اعدت للكافرين وايضا هذا لا يناسب السباق والسياق لان الآيات مسوقة للكافرين الذين جحدوا القرآن ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم لاللمقترين باسباب الدنيا من المال والمنال

قوله تخصيص بغير دليل اذ لاقرينة فى سياق الآيات على ان يراد بالحجارة حجارة الكبريت ولا دليل من التنزيل وغيره على ارادة ذلك منها

بما ذكرنا ان الشهيد بمعنى مطلق الحاضر بلا تقييد و بمعنى الحاضر المقيد وهو المعنى الثلثة المذكورة فمقابلتها لمطلق الحاضر لما ذكرنا من مقابلة العام بالخاص اوالمقيد بالمطلق ثم المراد بحضور التصور حضور العلم اذ العلم صفة حقيقية ذات اضافة اونفس اضافة فهى من القائم بالنفس فمن قال لان العلم هو الصورة الحاصلة عند العقل فقد اختار مذهب الفلاسفة فى اشرف العلوم الشرعية * **قوله** (ومنه) اى من الحضور ٢ اما بالتصور او بالذات (قيل للمقتول فى سبيل الله شهيد لانه يحضر) اى يتبين (ما كان يرجوه) بسبب الوعد الكريم من النعم الباقية فيكون من الحضور بالتصور فالحضور وان كان حال العلم وصفته لكن اطلق على المقتول لادنى الملابسة ولك ان تقول لانه يحضر بشخصه او بروحه النعم المؤبد فى دار الخلد اوعند الرب الاحد فيكون من الحضور بالذات *قوله (اوالملائكة حضروه) فيكون من الحضور بالذات فعلى هذا يكون الشهيد بمعنى المفعول ولم يكن فى كلامه السابق اشارة اليه سوى قوله اذ التركيب للحضور فان فيه نوع رمز الى ان الحضور فيه معتبر مطلقا سواء كان بطريق القيام او بطريق الوقوع والمراد بحضور الملائكة حضورهم للتبشير بالسلامة والامن من الخوف والحزن وكذا الحال فى سائر المتقين قال تعالى • تتنزل عليهم الملائكة الاتخافوا ولاتحزنوا • الآية لكن لايشترط الاطراد فى وجه التسمية ٣ فالمراد ملائكة الرحمة * **قوله** (ومعنى دون ادنى مكان من الشئ) هو اصله للتفاوت فى الامكنة فهو ظرف مكان كعند الا انه ينبئ عن دنو وانحطاط فلذا قال ومعنى دون ادنى مكان من الشئ اى اقرب مكان منه لكن مع انحطاط قليل ودنو اى قرب كثير والى هذا اشار بلفظ افعل التفضيل بمعنى اقرب وحاصله قرب كثير واما الانحطاط فلما عرفت من ان اصله للتفاوت فى الامكنة واما القلة فلان القرب الكثير لايلائمه الانحطاط الكثير (ومنه) اى اخذ منه باعتبار اشتماله معنى القرب الكثير (تدوين الكتب لانه ادناء البعض من البعض) والاخذ من الاشتقاق يجرى فى الجوامد ايضا فلا يضره كون دون اسما جامدا ثم بين المناسبة بين المأخوذ والمأخوذ منه بقوله لانه ادناء البعض من الكتب الى بعض آخر منها حسا فيكون البعض منها قريبا من البعض الآخر اذ الادناء وهو التقريب يستلزم القرب فلا اشكال بانه لا وجه لقوله لانه ادناء البعض الا بتكلف وقد نبه على هذا فى بعض الحواشى ولم يلتفت الشيخان الى ما ثبت فى اللغة من انه مأخوذ من الديوان بكسر الدال وفتحها الدفتر لانه مع كونه فارسيا وان كان معربا لايحسن كونه مأخوذا منه لانه يحتاج الى اعتبار كون الديوان مقدما فى الوضع على وضع التدوين و بيانه مشكل * **قوله** (ودونك هذا اى خذه من ادنى مكان منك) اى ومنه اخذ ايضا ما عد من اسماء الافعال وهو دونك هذا اى خذه من ادنى مكان منك واقربه نقل عن الرضى دونك بمعنى خذ واصله دونك زيد برفع ما بعده على الابتداء فاقتصر من الجملة على الظرف وكثر استعماله فصار اسم فعل بمعنى خذ وعمل عمله قيل قوله من ادنى مكان اى اصله خذه من ادنى مكان واقربه ثم عمم لكل اخذ انتهى اذ مطلق الاخذ لاوجه لاخذه من دون المشتمل على القرب فاخذ منه الاخذ من ادنى مكان للمناسبة ثم شاع لمطلق الاخذ اطلاقا لاسم الخاص على العام اواطلاق اسم المقيد على المطلق كما هو المعروف فى مثله فلامنافاة لما صرح به النحاة * **قوله** (ثم استعير للرتب) اى لفظة دون بمعنى ادنى مكان من الشئ للرتب اى للتفاوت فى المراتب المعنوية تشبيها لها بالمراتب الحسية ثم شاع حتى كثر استعماله فيه اكثر من الاصل فصار كالحقيقة العرفية وان اعتبر القرب مع التفاوت فالاستعارة باعتبار المعنيين جميعا والافباعتبار المعنى الثانى قوله (فقيل زيد دون عمرو اى فى الشرف) مع ان الشرف متحقق فى زيد * **قوله** (ومنه الشئ الدون) وهو الردى الدنى الحقير وفيه اشارة الى رد الكشاف حيث ذكره بعد قوله ومعنى دون ادنى مكان من الشئ ثم ذكر الاستعارة مع ان الصواب ان يذكر بعد ذكر الاستعارة ولعل العلامة نظر الى ان الشئ الدون مأخوذ من دون ادنى مكان لاشتماله الانحطاط بلاملاحظة القرب * **قوله** (ثم اتسع) اى تجوز قوله (فيه) اى فى هذا المستعار قوله (فاستعمل فى كل تجاوز حد الى حد وتخطى امر الى امر آخر) ولو بدون انحطاط وهذا يؤيد صحة المجاز من المجاز ولقد اغرب من انكر هذا المجاز وسره على ما اشار اليه قدس سره انه لما شاع وصار هذا المجاز مشهورا ينزل منزلة الحقيقة حتى يبنى عليه مجاز آخر بمرتبة او بمراتب ولو اراد المنكر المجاز الغير المشهور لايبنى عليه مجاز آخر لم يبعد والمراد بالاستعارة هنا اصطلاحية لكون العلاقة المشابهة اذ الذى ادنى مكان من الشئ تجاوز من حد

٢ فمن سببية اى لاجل ان هذا التركيب للحضور

٣ فلا اشكال بان هذا الوجه يقتضى كون الملائكة شهداء وايضا يقتضى كون المتقين شهداء ايضا

قوله او حال باضمار قد فان الماضى المثبت اذا وقع حالا لابد فيه من قد ظاهرة اومضمرة كما فى قوله عزوجل اوجاؤكم حصرت صدورهم اى قد حصرت

قوله للفصل بالخبر وهو الناس وما عطف عليه اعنى الحجارة والمبتدا وقودها اى وقودها الناس والحجارة معدة للكافرين والمصدر اسم ضعيف العمل اذا فصل بينه و بين معموله بشئ لايصل اثره اليه ولايعمل فيه

قوله بعد ما نزل بمكة قوله تعالى فى سورة التحريم نارا وقودها الناس الآية قيل هو ليس بصحيح لان سورة التحريم مدنية بالاتفاق بلا خلاف وقد اتفق شارحوا الكشاف على وروده هذا الاعتراض حتى نسبوا صاحب الكشاف فى هذا القول الى السهو والجواب انه يجوز ان يكون تلك الآية من سورة التحريم مكية

قوله بحيث تتقد بما لايتقد به غيرها فان نيران الدنيا لاتتقد بالاحجار التى هى غير حجر الكبريت

قوله و بذل المهج جمع مهجة وهى النفس والروح اى و بذل نفوسهم وارواحهم بالمقاتلة بالسيوف على ان السيف مخراق لاعب ان لم يمض الحجة حده

قوله والثانى انهما يتضمنان الاخبار بالغيب اقول نعم قوله عز وجل ولن تفعلوا اخبار بالغيب على ما هو به لكن كونه معجزة دالة على نبوته صلى الله عليه وسلم انما يتم بعد ما مضى عليهم الدهور المتطاولة الى انقراض نسلهم مجتهدين نسلا بعد نسل فى ذلك الزمان الطويل فظهر عجزهم فيه عن الاتيان بمثل القرآن اذ عند ذلك يظهر ان قوله ولن تفعلوا اخبار بالغيب على ما هو فكونه معجزة يثبت بها النبوة ليس حال الاخبار به ولا بعده بزمان قصير فكونه من دلائل المعجزة ليس بالنسبة الى المخاطبين الموجودين وقت الخطاب به

قوله اكثف من الذابين اكثف من كثف الشئ اى كثر مع الاتفاق وتكاثف عددهم كذا فى الاساس والذب الدفع

الاستواء مكانا فمطلق التجاوز مشترك بينهما و يحتمل ان يكون مراده النقل لكن لما كان هذا النقل من قبيل نقل اسم الحقيق واوتنزيلا الى المعنى المجازى عبر بالاستعارة بل هوالاظهر المتعارف لاسيما فى القرآن فانه لايكاد ان يوجد اكثر استعمال دون فى غير هذا المعنى سوى قوله ومما دون ذلك ونحو ذلك من الامثلة المعدودة وهو امارة النقل قوله (قال الله تعالى لايتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين) غرضه من هذا ان حمل دون على التجاوز اولى لما ذكرنا من انه منقول اوفى حكمه مع استقامة المعنى لان المعنى ح كما صرح به لايتجاوزوا عن ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين مطلقا سواء كانت مع المساواة مع ولاية المؤمنين اوعلى الانحطاط عنها وما قاله الزجاج من ان المعنى ان المكان المرتفع فى باب الولاية مكان المؤمنين دون الكافرين فيرد عليه انه يكون النهى المراد من النفى النهى عن الولاية على الانحطاط والنهى من الولاية على طريق المساواة يحتاج الى القول بانه اولى فلذا لم يلتفت اليه المص واستدل على ذلك بالآية المذكورة كذا فهم من تقرير بعض المحشين قوله اى لايتجاوزا ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين الواو فى ولاية مفتوحة بمعنى الصداقة وجوز الكسر بمعنى الموالاة * **قوله** (وقال امية) بصيغة التصغير وهو امية بن ابى الصلت الشاعر الجاهلى ادرك الاسلام قال المص فى تفسير قوله تعالى • واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا • الآية هو علماء بنى اسرئل اوامية بن ابى الصلت فانه قد كان قرأ الكتب وعلم ان الله تعالى مرسل رسولا فى ذلك الزمان ورجا ان يكون هو فلما بعث الله تعالى محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم حسده وكفر به انتهى وقيل امية احد من وحد الله تعالى فى زمن الفترة وترك الشرك وهذا ابتداء شعره (يا نفس ما لك دون الله من واق) تمامه • ولا للسع بنات الدهر من راق • وهذا شاهد على ان دون يدل على تخطى حكم لآخر وتجاوزه وعن هذا قال المص (اى اذا تجاوزت) بكسر التاء خطابا لنفسه (وقاية الله تعالى فلا يقيك غيره) بناء على ان ما الاستفهامية للانكار الوقوعى الا بطالى وحاصله ما ذكره المص واراد ببناته المصائب التى تحدث فى الدهر والزمان كأنه يلدها والتعبير ببناته دون ابنائه لنكتة انيقة مع محافظة الوزن شبه الدهر بالام فى الحماية اذ هو محل حدوث الحوادث كما ان الام محل حدوث الولد و بواسطة هذا التشبيه شبه الحوادث المصائب بالاولاد والبنات وهذا يدل على كونه موحدا لكنه لاينفعه لما ذكره المص فى اواخر سورة الاعراف ولوقدم المص هذا البيت لكان انسب بمرامه اذ الاصل الاستشهاد قال عمر رضى تعالى عنه عليكم بديوانكم لاتضلوا قالوا وما ديواننا قال شعر الجاهلية فان فيه تفسير كتابكم ومعانى كلامكم نقله المص فى تفسير قوله تعالى • او يأخذهم على تخوف • الآية لكنه قدم الآية تأدبا واشار المص بقوله غيره الى انه قريبة من ادوات الاستثناء قيل قال قدس سره قول صاحب الكشاف و يقال بيان لاستعمال دون بمعنى ادنى مكان على حقيقة الاصلية وقيل هو اشارة الى استعماله فى انحطاط محسوس لايكون فى ظرف كقصير القامة فهذا اول توسع فيه ثم استعير للتفاوت فى المراتب المعنوية تشبيها بالمراتب الحسية وشاع استعماله فيها اكثر من استعماله فى الاصل ثم اتسع فى هذا المستعار فاستعمل فى كل تجاوز حد الى حد ولو بدون تفاوت وانحطاط وهو فى هذا المعنى مجاز فى المرتبة الثانية على ما وجهناه وفى المرتبة الثالثة على هذا القول و بالجملة هو بهذا المعنى قريب من ان يكون بمعنى غير كأنه اداة استثناء انتهى فاحفظ هذا فانه يندفع به ما خلج فى صدرك من انهم فسروا دون بمعنى الغير واخذ الغير فى توضيح معناه كما فعله المص مع انهم لم يعدوا الغير من معانيه ولو مجازا * **قوله** (ومن متعلقة بادعوا والمعنى ادعوا الى المعارضة من حضركم اورجوتم معونته) اشارة الى ان من للابتداء اذا كان بمعنى التجاوز فان كل فعل تعلق به من دون فقد ابتدأ فى ذلك الفعل من التجاوز وقد يحذف بقرينة كما فى البيت لكنه مراد فمن قال انه اذا كان دون بمعنى التجاوز كان من زائدة فلم يصب اذ لم يقل احد بانه اذا كان دون بمعنى التجاوز يكون من زائدة والمعنى اى اذا تعلق من بادعوا وادعوا المعارضة من حضركم اشار به الى ان الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر قدمه لانه الاصل كما سلف والمراد بالحضور الحضور فى المجلس مطلقا غير مقيد بطريق النصرة اوغيرها وان لزم ذلك و بالاعتبار المذكور صار قوله اورجوتم معونته مقابلا له مع انهم حاضرون للاعانة والحضور متحقق فيه ايضا ولم يقل اواعانكم مع انه المناسب لان يكون الشهيد بمعنى الناصر لان المتبادر منه الاعانة بالفعل وليس بمتحقق بالنسبة الى المعارضة وانما المتحقق الرجاء بزعمهم لكن ارادة رجاء المعونة من لفظ الشهيد مجاز فلو قال اواعانكم مراد به

قوله لوشك فى امره اى اوشك فى ادعائه النبوة وان ما جاء به كلام الله لما اجترأ الى دعوتهم بالمعارضة مع علمه بانهم فرسان الحوار فى مضمار البلاغة وفرط صونه لعرضه من ان يكون محجوجا عليه ولما دعاهم الى المعارضة باقصر سورة من القرآن ولم يتحاش عن شئ دل ذلك على قوة قلبه فى دعواه هذه وانه عليه الصلاة والسلام فى ذلك على صدق ويقين الحاصل ان اقدامه عليه الصلاة السلام على طلب المعارضة منهم من غير مخافة ان يعارضوه وتدحض حجته بما يستدل به على صدق دعواه

قوله فتدحض حجته على صيغة البناء للمفعول من ادحض حجته اى ابطل و يجوز ان يكون على البناء للفاعل من دحضت حجته دحوضا اى بطلت والاولى اولى وانسب للمقام

قوله عطف على الجملة السابقة وهى قوله فان لم تفعلوا الى قوله اعدت للكافرين وقوله والمقصود الخ بيان الجهة الجامعة بين الجملتين مع اختلافهما خبرا وانشاء والحاصل ان هذا العطف لايتعلق باللفظ حتى يطلب به مشاكل من امر اونهى بل هو عطف معنوى فان مفهوم الجملة الاولى وصف عقاب الكافرين ومفهوم الجملة الثانية وصف ثواب المؤمنين و بعضهم جعل هذا نظير قوله فيما سبق وقصة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما تعطف الجملة على الجملة وقد تقدم انه عطف جمل مسوقة لغرض على جملة مسوقة لآخر والمعتبر فيه التناسب بين القصتين لابين جمل القصتين وقال التحقيق فى ذلك انه نظير ما يقال فى عطف المفرد فى مثل قوله تعالى • هو الاول والآخر والظاهر والباطن • ان الواو الوسطى تعطف مجموع الصفتين الاخريين على مجموع الاولين الاترى انك لو اعتبرت عطف الظاهر بالاستقلال على واحدة من الاولين لم يبق التناسب فكما صح ذلك فى المفردات صح فى الجمل ان يكون الواو لعطف مجموع جمل على مجموع جمل مثلها وهذا كلام حسن



بحسب الزعم كما قيل فى قوله تعالى • اين شركائى • اوللتهكم لكان سالما عن المناقشة * **قوله** (من انسكم وجنكم وآلهتكم) بيان لمن حضركم ورجوتم الخ فمن هاهنا بيانية فهى ليست كلمة من التى فى النظم حتى يقال ان ما ذكره المصنف يدل على ان الجار متعلق بالشهداء وهو مناف لما ذكره اولا من تعلق من بادعوا فان من فى النظم الجليل ابتدائية كما اتفق عليه المحشون ومقتضى استقامة المعنى ايضا فالجار والمجرور حال من ضمير وادعوا والمعنى متجاوزين الله تعالى وحاصله غيره تعالى وعن هذا قال المصنف غير الله تعالى لان معنى التجاوز قريب من ان يكون بمعنى غير كما مر تحقيقه نقلا عن المحقق قدس سره فعلم منه ان الخطاب فى قوله تعالى • فأتوا بسورة • الآية للفصحاء من العرب العرباء وذكر الجن لقوله تعالى • قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرءآن لايأتون بمثله • الآية والاضافة فى الجن للازدواج لاضافة الانس اوللمشاركة فى المعارضة المفروضة ولم يذكر الملك لان اتيانهم بمثله لايخرج القرءآن عن كونه معجزا لاحتمال كون اتيانهم بمثله من الله تعالى لالانه ليس بمعجز للملك وهذا محمل ماقاله المصنف فى تفسير تلك الآية لعله لم يذكر الملائكة لان اتيانهم بمثله لايخرجه عن كونه معجزا فلاوجه لرده لحسن محمله واما القول بانهم معصومون فلايفعلون غير مايؤمرون فلايتوهم ذلك منهم حتى يصرح به فضعيف لانه مفروض فلايقتضى الوقوع واستوضح ذلك بمثل قوله تعالى • قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين • على ان الجن لكونهم مستورين عن الحس لايتوهم ذلك ايضا وكذا الكلام فى آلهتكم وعن هذا قال المص فيما سيأتى وفى امرهم بان يستظهروا بالجمادات الخ ولاريب فى ان الامر بان يستعينوا بالملائكة تبكيت تام واسكات عظيم لكنه لم يتعرض لذكرهم لامر جسيم قوله (غير الله) نصب اما على الاستثناء او على البدلية من من حضركم فانه لايقدر الخ دليل على ان المعنى ماذكر وبيان فائدة من دون الله تعالى اى ليس لهم طريق الى الاستظهار سوى الله تعالى فانحصر الاستظهار فيه تعالى فانى لهم ذلك قوله (فانه لايقدر على ان يأتى بمثله الا الله) علة وسبب لكون المعنى ماذكر وان اعوانهم لامحالة عاجزون عنه كما بينا نقلا عن البعض لكن الامر بذلك انما يدل على انهم انما امروا بان يستعينوا باعوانهم دون الله تعالى ولايفهم من ذلك انه لايقدر على ان يأتى بمثله غير الله تعالى بدون ملاحظة مابعده وكون الامر للتعجيز وان كان مفيدا لذلك لكنه منفهم مما بعده فتأمل * **قوله** (اوفادعوا من دون الله شهداء) هذا هو الوجه الثالث فى كلام المصنف فمن هذا الوجه متعلق بادعوا ايضا على انها ابتدائية والمعنى فادعوا للشهادة من هو قائم بالشهادة لكم من انسكم وجنكم وآلهتكم غير الله تعالى والفرق بينه وبين ماسبق ان الدعوة هناك للمعارضة وهنا للاستشهاد وان الشهيد هنا بمعنى الحاضر مطلقا اوالناصر فى مامر وهنا بمعنى القائم بالشهادة * **قوله** (يشهدون لكم بان ما اتيتم به مثله) والمراد انكم لاتقدرون على الاستشهاد على ان ما اتيتم به بقصر الهمزة مثله وعاجزون عن اقامة الحجة عليه كما اشار اليه المصنف بقوله العاجز عن اقامة الحجة فاذا لم يكن لكم حجة وبرهان على ذلك فاتيان مثله ليس بمتحقق فان كل قول لادليل عليه غير ثابت كما سيصرح به فى تفسير قوله تعالى • قل هاتوا برهانكم • الآية وهذا مراد المصنف يعنى ان تعاندوا وتعصبوا بان قالوا نحن اتينا بمثله فحينئذ يؤمرون بان يدعوا شهداء يشهدون لهم ان ماتيتم به مثله فلا يوجد لهم شهداء كذلك فيعجزون عن اقامة الحجة فاذا عجزوا ظهر ان مايدعون من اتيان مثله باطل لااصل له لمامر من ان كل قول لابرهان عليه غير ثابت وهذا ابلغ فى التحدى واظهار عجزهم بالتبكيت فصاحب الارشاد له بحث هنا بكلام طويل لاطائل تحته قوله (ولاتستشهدوا بالله) ولاتقولوا الله يشهد ان ماندعيه من اتيان مثله حق قوله (فانه) اى الاقتصار على الاستشهاد بالله قوله (من ديدن المبهوت العاجز عن اقامة الحجة) وهذا صريح فيما ذكرناه من انهم اذا كابروا وادعوا ان ماتوبه مثله فطريق اسكاتهم حينئذ امرهم باقامة الحجة الخ والمبهوت المتحير المدهوش والديدن العادة قيل ورواه الخوارزمى بكسر الدال الاولى كانه اراد معرب ديدن وليس فى فيعل بكسر الفاء * **قوله** (او بشهدائكم) اى ومن متعلقة بالشهداء عطف على قوله ادعوا هذا الوجه الرابع ولما كان الشهداء مجرورا معطوفا على ادعوا واذا رسمت همزته بصورة الياء فلابرد ان حق العبارة او متعلقة بشهدائكم لان ماقاله مفيد لهذا الحق قوله (الذين اتخذتموهم من دونه اولياء اوآلهة) اى ان دون مستعمل فى معنى التجاوز على انه ظرف مستقر حال من الشهداء وهذا

قوله اوعلى فاتقوا قال الفاضل اكمل الدين فيما ذكره القاضى من توحيد العطف على هذا نظر اما اولا فلانفكاك نظم الخطاب واما ثانيا فلان الاستدعا ان سلم لايدفع السؤال لان الكلام فى كيفية صحة التركيب لافى ان الكلام يستدعى انذارا وابشارا وفى الكشاف ولك ان تقول هو معطوف على قوله فاتقوا كما تقول يابنى تميم احذروا عقوبة ماجنيتم وبشريا فلان بنى اسد باحسانى اليهم قيل فيه نظر اما اولا فهو المشهور من اهل الفضل من ان قوله فاتقوا جزاء الشرط وحكم المعطوف عليه حكمه ولامعنى لقوله فان لم تفعلوا فبشر واما ثانيا فلفك الخطاب ولذلك قدر صاحب المفتاح قل قيل يا ايها الناس اعبدوا على ماعرف واستحسنه كثير من المحققين فقال بعضهم هذا على ان لايكون قوله فاتقوا جوابا لقوله فان لم تفعلوا حتى يلزم المحذور بل على ان يكون جزاء الشرط محذوف ثم ذكر فى بيان ذلك المحذوف ماحاصله وان كنتم فى شك من صحة نبوته وصدق قوله ان القرآن منزل عليه من عند الله فأتوا بسورة من مثله فان لم تقدروا على ذلك فقد صح صدقه واذا صح صدقه فليتق المعاند النار وبشر يا محمد المصدق بالجنة وفيه نظر من وجهين احدهما ان انفكاك نظم الخطاب باق كما كان فان عطف امر المخاطب على امر لمخاطب آخر من غير تصريح بالنداء مما يمنعه النحاة والثانى فى ان الكلام لايصح الا بتقدير وليس ذلك التقدير ارجح من تقدير صاحب المفتاح بل تقديره راجح لعدم التعسف بتعبير الفاظ التنزيل وذكر بعضهم ان الكلام فى طلب الربط والالتيام وذاك حاصل لان معنى فاتقوا النار واتقوا مايغيظكم من غبطة اعدائكم وهم المنافقون فاقيم وبشر الذين آمنوا مقامه ليدل على انه مقصود لذاته ايضا لالمجرد غيظهم ويكفى فى كونه داخلا فى الجزاء الرابط المعنوى قيل فيه نظر لان هذه الاقامة تستلزم فك الخطاب وهو ليس بفصيح ولان ذكر قوله وبشر واردة اتقوا مايغيظكم من غبطة اعدائكم لايصح حقيقة ولامجازا ولاكناية واختار صاحب ١١



معنى التعلق يشهد انكم والعامل ما اشار اليه مما دل عليه شهداؤكم والمعنى فادعوا المعارضة الذين اتخذتموهم اولياء اوآلهة ٢ متجاوزين الله تعالى فى اتخاذها كذلك * **قوله** (وزعمتم انها تشهد لكم يوم القيامة) يوم الحق انكم على الحق فالشهيد بمعنى القائم بالشهادة يوم القيمة لافى الدنيا واما فى الوجه الذى قبله فبمعنى القائم بالشهادة فى الدنيا فالوجهان متقابلان بهذا الوجه وزعمهم انها تشهد لهم يوم القيمة ان كان يوم القيمة واقعا قال المصنف فى تفسير قوله تعالى ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله تشفع تلك الاوثان لنا فيما يهمنا من امور الدنيا اوفى الآخرة ان يكن بعث فكانهم كانوا شاكين فيه انتهى وينكشف من هذا انه لوقال هنا وزعمتم انها تشهد لكم فيما يهمكم من امور الدنيا اوفى الاخرة لكان اتم بيانا واعم نفعا ويدخل فى الشهادة فيما يهمهم من امور الدنيا شهادتهم لهم بان ما اتوا به مثل القرءآن وبهذا الاعتبار يزداد فى اعتباره حسنا وفى انتظامه لطفا قيل وقد وقع فى النسخ اختلاف هنا ففى اكثرها شهداءكم الذين اتخذتموهم بالجر بدون باء وفى بعضها اى الذين بزيادة اى التفسيرية قيل وهو الصواب وعليه دون للتجاوز ظرف مستقر حال عامله مادل عليه شهداء وهو اتخذتموهم وفى بعضها او بشهدائكم الذين بالباء الجارة فى اوله قيل وهو على الاول يحتمل عطفه على شهداء يشهدون وحينئذ يكون تعلق من بادعوا على حاله والتفاوت باعتبار المشهود به وهو المماثلة فى الاول ومازعموه فيماينفعهم يوم القيمة فى الثانى انتهى وفيه من التكلف مالايخفى اذقد عرفت ان الاحسن الاتيان باى التفسيرية فعلى سقوطه يكون الذين عطف بيان مفسر لما قبله * **قوله** (اوالذين يشهدون لكم بين يدى الله على زعمكم) عطف على الذين اتخذتموهم فالكلام فى الذين هنا مثل الكلام فى الذين اتخذتموهم وهذا وجه ثان من وجهى تعلق من بشهدائكم وعلى قول بعض من ان الذين اتخذتموهم يحتمل عطفه على شهداء يشهدون يكون من وجوه تعلق من بادعوا لكنه خلاف الظاهر كما عرفت والشهيد على هذا ايضا بمعنى القائم بالشهادة لهم يوم القيمة فالتفاوت باعتبار كون دون هنا بمعنى قدام الشئ فلاتكرار وبين يديه مستعار من معناه الحقيقى الذى يناسبه اعنى ادنى مكان من الشئ وهو ظرف لغو معمول للشهداء اذ يكفيه رائحة الفعل كما هو المشهور من ان الظرف معمول ضعيف يكفيه رائحة الفعل حتى يعمل فيه حرف النفى كقوله تعالى • ماانت بنعمة ربك بمجنون • فلا حاجة الى الاعتماد والى تقدير ليشهدوا بين يدى الله على زعمكم وكلمة من على هذا تبعيضية كما سيأتى فى الاعراف فى تفسير قوله تعالى • ثم لآتينهم من بين ايديهم • الآية قال صاحب الكشاف انهم قالوا جلس بين يديه وخلفه بمعنى فى لانهما ظرفان للفعل ومن بين يديه ومن خلفه لان الفعل يقع فى بعض الجهتين كما تقول جئته من الليل تريد بعض الليل ولك ان تقول من ابتدائية لان سائر معانيها راجع الى الابتداء كما سلف * **قوله** (من قول الاعشى تريك القذى من دونها وهى دونه • اليعنو كم) بيان لكون دون بمعنى قدام اى هذا مأخوذ من قول الاعشى وحاصله اى كون دون بمعنى قدام من قبيل ما اشتهر فى كلام العرب ومن جملته ماوقع فى البيت والاعشى شاعر معروف جاهلى وهو افعل من العشاء وهو نوع من ضعف البصر يمنع الرؤية ليلا لانهارا واسمه ميمون بن قيس بن جندل وهو من بكر وائل ادرك زمن النبى عليه السلام ومدحه بقصيدة لكن سبقت شقوته فلم يأت له تريك القذى بفتح القاف والذال المعجمة مقصورا شئ من التراب ونحوه يقع فى العين اوانشراب وتريك بضم التاء الفوقية من الرؤية البصرية وفيه ضمير مؤنث مستتر يعود للصهباء وهى الخمر الذى فى البيت الذى قبله وهكذا فسر فى شرح ديوانه كذا نقله البعض فحينئذ يصف الشاعر الصهباء وقيل يصف الزجاجة بغاية الصفاء وانها اى الزجاجة تريك تلك الزجاجة يامن يصلح للخصاب القذى وهى دونه اى والحال انها قدام القذى فدونه هنا بمعنى قدام وهذا محل الاستشهاد اذلايحتمل دون معنى غير قدام ٢ والوصف بالزجاجة هو الملايم بقوله تريك القذى اذ لامعنى لاراءة الصهباء القذى ومافى آخر البيت • اذا ذاقها من ذاقها يتمطق • فضمير ذاقها راجع الى الزجاجة باعتبار مافيها على قياس قولك شربت كأسا ولايأباه عدم سبق الزجاجة فى هذا الشعر لان ذكر وصفها يشعرها فهى مذكورة حكما وهذا الاحتمال هو الراجح لماذكرناه من التأييد ولهذا اختاره قدس سره وشراح الكشاف والتمطق تفعل من المطق وهو التذوق والتصويت باللسان اوضم شفتيه والصق لسانه بالحنك الاعلى مع صوت * **قوله** (وفى امرهم ان يستظهروا بالجماد فى معارضة القرءآن العزيز غاية التبكيت والتهكم بهم)

٢ بلاتأويل بعيد مثل القول بان الصهباء بمعنى الخمر تتصف ايضا بغاية الرقة والصفاء كان ما تحتها فوقها وما خلفها قدامها ولايخفى انه ركيك جدا سعد

١١ الايضاح ان يكون معطوفا على مقدر بعد اعدت اى فانذر الذين كفروا وبشر الذين آمنوا وفيه نظر لان تقدير قل اسهل واخصر مماقدره وقال بعضهم وهذا الاعتراض ليس بذلك الطائل لجواز ان يكون بشر مرتبا على الشرط اما اولا فلان من تتميم عذاب الكافرين ثواب اضدادهم كان الله يعذبهم بوجهين فيكون معناه فان لم تفعلوا فاتقوا من عذابكم واتقوا من ثواب اضدادكم فالاول تحذير والثانى تحسير واما ثانيا فلانهم اذا لم يعارضوا القرآن ظهر انه معجز فمن صدق به استحق الثواب ومن كفر به استحق العذاب وهذا يقتضى انذار هؤلاء وتبشير هؤلاء فلهذا يترتب التبشير على عدم المعارضة كما يترتب الانذار وفيه نظر اما اولا فلان قوله وبشر ليس له دلالة على قوله فاتقوا من ثواب اضدادكم بوجه من الوجوه فلايجوز استعماله فيه كذلك واما ثانيا فلما ذكرنا ان الاستدعاء ان سلم لايدفع السؤال الى آخره على ان الامر بالاتقاء من ثواب الاضداد لايصح الا بتكلف آخر والظاهر قول صاحب المفتاح والله اعلم لكن يحتاج فى قوله • وان كنتم فى ريب مما نزلنا • الآية الى تكلف لان هذا داخل تحت حيز القول وهو لا يصلح بحسب الظاهر ان يكون مقولا للشئ وذلك التكلف هو ان يكون قوله وان كنتم الآية مسوقا على طريق كلام الامر ويكون المراد ذكره عند الاداء بعبارة يليق به مثل وان كنتم فى ريب مما نزله على وذهب بعضهم الى انه عطف على قل مرد وقيل فان لم تفعلوا اقول الانسب عندى فى توجيه العطف على فاتقوا ان يقال ان جزاء الشرط المذكور فى الحقيقة فآمنوا كما هو المختار لكن اقيم مقامه فاتقوا لنكتة ذكرت فالمعنى وان لم تفعلوا اى وان لم تأتوا بمثله فامنوا به وبشر يا محمد الذين آمنوا منهم بالجنة فليوجد منهم الايمان ومنك يا محمد البشرى لهم ١١

وفيه اشارة الى ان المراد بآلهتهم الاصنام لاما يعمها وغيرها من ذوى العلم والمراد بالدعوة الدعوة للمعارضة وان المراد بالشهداء شهادتهم يوم القيمة لاشهادتهم ان ما آتوا به مثله والتبكيت الاسكات والغلبة بالحجة والتهكم الاستهزاء قيل فيكون الامر للتهكم والاولى الامر للتعجيز والتهكم منفهم بمعونة المقام اذ الدعوة الى الاصنام امر محال مثل الاتيان بسورة * **قوله** (وقيل من دون الله اى من دون اوليائه) بتقدير مضاف عطف على محذوف اى الوجوه التى تقدمت على تقدير كون من دون الله على ظاهره وقيل على تقدير مضاف وصرح صيغة التمريض اشعارا بكمال ضعفه والا فالوجوه المذكورة راجح بعضها بالنسبة الى بعض فالوجه الاول راجح بالنسبة الى الباقى لانه موافق معنى لقوله تعالى • قل لئن اجتمعت الانس والجن • الآية كما اشرنا اليه وكذا ما ذكر بعده فهو راجح بالنسبة الى ماسواه وان كان مرجوحا بالنسبة الى الاول وبيان جميع ذلك يؤدى الى طول الكلام لايسعه المقام وفى هذا الوجه يجوز تعلق من بادعوا والشهداء كما يستفاد من الكشاف ٢ ودون بمعنى التجاوز كما فى الوجوه الباقية سوى الوجه الخامس فانه فيه بمعنى قدام ولعدم تقدير المضاف فيه قدمه على هذا الوجه والمعنى وادعوا شهدائكم متجاوزين فى الدعاء اولياء الله تعالى اوادعوا شهدائكم غير اولياء الله تعالى فانهم لايشهدون لكم فان شهدوا لكم قبلنا شهادتهم والمقصود بهذا الامر ارخاء العنان والترقى الى غاية التبكيت اى تركنا الزامكم بشهداء لاميل لهم الى احد الجانبين كما هو العادة وهم اولياء الله تعالى والتعبير عنهم بالشهداء لصلاحيتهم لها واكتفينا بشهدائكم المعروفين بالذب والدفع عنكم فى مهماتكم * قوله (يعنى فصحاء العرب ووجوه المشاهد) تفسير لشهداء غير اولياء الله تعالى ووجوه المشاهد الرجوه جمع وجه بمعنى الخيار مستعار من الجارحة للرؤساء والمشاهد جمع مشهد بمعنى المجلس الذى يحضره الناس الكبار * قوله (ليشهدوا لكم ان ما آتيتم به مثله) فيه اشارة الى ان الشهداء فى هذا الوجه بمعنى القائم بالشهادة كما فى الوجه الثالث المذكور بقوله اوفادعوا من دون الله شهداء يشهدون لكم الخ والفرق بينهما بالحمل على ظاهره هناك وبتقدير المضاف هنا ويظهر منه تفاوت المعنيين وانت خبير بان الخطاب باتيان سورة لكل الفصحاء فلايبقى فصيح لم يتناول الخطاب له حتى يكون مدعوا فضلا عن بقاء الفصحاء وايضا من اين يعلم امتياز الفصحاء الداعين من الفصحاء المدعوين ومجرد احتمال الامتياز بالحضور فى دار الندوة وعدم حضوره فيها اوالقول بان المأمورين بالاتيان ضعفاؤهم والمدعوين اشرافهم كما يلوح اليه قوله ووجوه المشاهد فى غاية من الضعف وان كان له وجه فى الجملة ومن هذا يتضح ضعف هذا الوجه من جهة المعنى كما ظهر ضعفه من جهة المبنى * **قوله** (فان العاقل لايرضى لنفسه ان يشهد بصحة ما اتضح فساده وبان اختلاله) علة لمقدر يستفاد من المقام كانه قيل فانهم لايشهدون لكم ايضا وان كانوا ناصرين لكم فى مهماتكم فانهم من العقلاء والعاقل لايرضى وهذا كبرى يؤخذ منها صغرى سهلة الحصول كما اشرنا اليه فنتج ما حاصله انهم لايشهدون لكم وهذا فى غاية التبكيت ونهاية الاسكات حيث صور فى صورة الانصاف المسكت للخصم المشاغب وفيه اشارة علية بهية الى ان اعجاز القرءان قد بلغ من الظهور حدا لايمكن معه الاخفاء وفيه مناقشة وهى ان من تصدى لاتيان سورة مثله وادعى ان ما اتيناه مثله مع كونه عاقلا بليغا اذا رضى لنفسه ان يدعى بصحة ما ظهر بطلانه واتضح اختلاله فكيف يستبعد من العاقل الشهادة ٣ المذكورة فقوله فان العاقل لايرضى الخ منظور فيه والمستند ما ذكرناه فان التعصب والمكابرة كما يصح ممن تصدى لاتيان السورة يصح ذلك ممن يريد الشهادة والافا الفرق بينهما وايضا فانهم لكونهم حسادا كانوا مأوفى العقل كما صرح به المصنف فى تفسير قوله تعالى • فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا • الآية فيتوقع منهم التصدى بالشهادة كالاشتغال بالاتيان وايضا يظهر من ذلك خلل اخر لذلك الوجه فلا يناسب مثل هذا الوجه لجزالة النظم الجليل ثم الامر بالاتيان للتعجيز فى الوجوه كلها والامر بالدعاء يحتمل ان يكون للتهكم وللاستدراج والترقى وللتعجيز وقولهم ان الامر فى بعض هذه الوجوه للتهكم وفى بعضها للاستدراج وفى بعضها للتعجيز محمول على الامر بالدعاء ولو كان مرادهم الامر بالاتيان فيحمل على انه للتعجيز فى الجميع لكن يتحقق فى بعضها مع ذلك التهكم وفى بعضها الاستدراج وفى بعضها ارخاء العنان بمعونة المقام والبيان ٢٢
* **قوله** (انه من كلام البشر) اى فى انه كلام البشر اذ حذف الجار قياس مع انه واختار هذا التقدير لانه

٢ والظرف مستقر اى الذين يشهدون لكم متجاوزين الله تعالى ومن ابتدائية والشهيد بمعنى الامام كذا قيل لكن الظاهر كونه بمعنى الامام لاينافى كونه بمعنى القائم بالشهادة بل هو الملايم لتقرير المص   سعد

٣ وهذا دار ولان الناس بدون الذى اولا الكاذبة ولايشهدون الشهادة الكاذبة بل يجتنبون وهذا ناش فى علة الوهم   سعد

١١ بالجنة على ان يكون الذين آمنوا مظهرا موضوعا موضع المضمر اى وبشرهم بالجنة ان الذين امنوا به وعملوا بمقتضاه وفى هذا الوضع حثهم على الايمان ايضا ويجوز ان يكون هذا على نحو قول القائل يازيد ان تعرف صنعة الكتابة فاكتب لى هذا الكتاب واعط اجرة كتابته على ان يكون المراد واعط ياعبدى بعطف اعط على جزاء الشرط فانه لايجوز اقامة المعطوف مقام المعطوف عليه بان يقال يازيد ان تعرف صنعة الكتابة اعط اجرة كتابته لكن يمكن ان يوجد التلاؤم بين المعطوف والمعطوف عليه بحسب المعنى اذا صرح بالنداء والمنادى بان يقال واعط ياعبدى اجرة كتابته فان المقصود من هذا الكلام طلب الكتابة من زيد وطلب اعطاء الاجرة من العبد فكأنه قيل يازيد ان تعرف صنعة الكتابة فليكن منك كتابة هذا الكتاب ومن عبدى اعطاء اجرتك ويجوز ان لايكون الواو فى وبشر للعطف حتى يستدعى بين المعطوفين جهة جامعة بل الواو التى تسمى واوا استينافية ومثل هذه كثير فى الكلام

قوله وانما امر الرسول اوعالم كل عصر اوكل احد يقدر الخ وفى الكشاف يجوز ان يكون المراد بالمأمور بقوله وبشر رسول الله صلى الله عليه وسلم وان يكون كل احد كما قال عليه الصلوة والسلام بشر المشائين الى المساجد فى الظلم بالنور التام يوم القيمة لم يأمر بذلك واحدا بعينه وانما كل احد مأمور به وهذا الوجه احسن واجزل لانه يؤذن بان الامر لعظمه وفخامة شانه محقوق بان يبشر كل من قدر على البشارة به

مناسب لقوله تعالى ام يقولون افتراه الآية وقوله تعالى ان هذا الا اساطير الاولين فلاوجه للاشكال بانهم لم يدعوا كونه من كلام البشر بل ارتابوا الخ على ان قوله تعالى • فى ريب من باب التغليب تنبيها على ان غاية امرهم الريب دون الجزم بانه من كلام البشر فلو قال فى ريبكم مرادا به الجزم فى نفيه من طرف الله تعالى لما عرفت شموله لم يبعد واما مطلق الريب فلا يجرى فيه الصدق والكذب الا بتأويل بعيد * **قوله** (وجوابه محذوف دل عليه ما قبله) اى فأتوا بمثله لان ما قبله جزاء الشرط فهذه الجملة الشرطية كالتأكيد لما قبله فيحصل به التحدى كانه قيل ان كنتم جازمين فى كون ما نزلنا كلام البشر فأتوا بسورة من مثله وادعوا وترك العطف للتنبيه على ذلك والتصدير بكلمة الشك تهكما بهم كما سيجئ * **قوله** (والصدق الاخبار المطابق) اى لاصدق الكلام بل صدق المتكلم ولا الاعم منه الاخبار المطابق اى للواقع اى اعلام النسبة على ماهى عليه فى نفس الامر وقد يعبر عنه بالخارج والمراد ذلك اذ النسبة ليست بموجودة فى الخارج فالخارج ظرف لنفس النسبة لالوجودها فآله نفس الامر والمراد بالمطابقة فى نفس الامر المطابقة بحسب نفس الامر لاباعتقاد المخبر حتى من اخبرها جازما بان النسبة كذلك فى نفس الامر ولم تكن كذلك فى نفس الامر لايكون صادقا وفى عكسه يكون صادقا فالمعنى اخبار النسبة على ماهى عليه فى نفس الامر بحسب نفس الامر لابحسب اعتقاده انه فى نفس الامر وصدق الخبر مطابقة حكمه للواقع ولم يتعرض له اذ الكلام فى صدق المتكلم * **قوله** (وقيل مع اعتقاد المخبر) اى المتكلم فهو بزنة اسم الفاعل قائله الجاحظ من رؤساء المعتزلة * **قوله** (انه كذلك عن دلالة وامارة لانه تعالى كذب المنافقين فى قولهم انك لرسول الله لما لم يعتقدوا مطابقته وردّ بصرف التكذيب الى قولهم نشهد لان الشهادة اخبار بما علمه وهم ما كانوا عالمين به) عن دلالة اى اعتقادا ناشئا عن دلالة دليل يقينى وفى معناه الاعتقاد الناشئ عن البديهة اذ الاعتقاد لاينحصر بما هو عن دليل فلو اشار اليه لكان اتم بيانا وامارة اى اعتقادا ناشئا عن دليل ظنى بناء على ان الاعتقاد عام للحكم الجازم اوالراجح بخلاف العلم فانه مختص بالحكم الجازم على ما هو المشهور فى اصطلاحنا بخلاف اصطلاح الحكماء وعن هذا لم يقل مع علم المخبر والاولى عن دليل اوامارة بدل عن دلالة وظاهر ان هذا مذهب الجاحظ والاستدلال المذكور للنظام كما فى المفتاح والتلخيص حيث قال النظام صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان ذلك الاعتقاد خطأ وكذبه عدم مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان خطأ فلا واسطة بين الصدق والكذب عنده كمذهب الجمهور دليله ما ذكره المصنف واما الجاحظ فقال صدقه مطابقته مع الاعتقاد بانه مطابق وكذبه عدمها مع الاعتقاد بانه غير مطابق وهذا ما ذكره المصنف بعينه نقل عن شرح التلخيص لابن السبكى ان ابن الحاجب جعل هذه الآية دليلا للجاحظ وتبعه المصنف لانها تصلح له انتهى وجه صلاحيتها له ما قيل من ان ايراد المصنف ذلك من طرف الجاحظ ليس للاستدلال على تمام مذهبه وهو كون الصدق مجموع المطابقتين بل على ما تفرد به من الجمهور وهو ضم مطابقة الاعتقاد التى هى الاصل المسلم عندهم وبالجملة فغرضه الزام الجمهور لااثبات مدعاه ولا الزام النظام وان جعل صاحبى المفتاح والتلخيص ذلك دليلا لمذهب النظام ليس لاثبات مدعاه ولا لالزام الجاحظ بل لالزام الجمهور حسبما يظهر من سوق كلام النظام كذا قيل ولايخفى ما فيه لان قول المصنف لانه تعالى كذب المنافقين الخ انك لرسول الله لما لم يعتقد وامطابقته ورد بصرف التكذيب الى قولهم يشهد لان الشهادة اخبار عما علمه ظاهر فى الاستدلال على تمام مذهبه وحمله على الالزام لايساعده الكلام وان كان له وجه فى بيان المرام وقال بعض الفضلاء مبنى ما ذكره المصنف على ان مطابقة الواقع معتبرة فى مفهوم الصدق بلانزاع لكثرة الادلة عليها فلما كذب الله المنافقين علم انه اعتبر معها شئ آخر وهو مطابقة الاعتقاد فتأمل انتهى وهذا مذهب الجاحظ بعينه فيرد عليه الايراد المذكور من ان الدليل للنظام والبيان المذكور لايفيد شيئا ولعل لهذا قال فتأمل اونقول انه قد علم من تكذيب الله تعالى المنافقين ان الكذب يتحقق بعدم مطابقة الاعتقاد وان كان الحكم مطابقا للواقع وهذا ليس مذهب الجاحظ بل هذه الصورة ليست بصدق ولاكذب عنده اما عدم الصدق فظاهر واما عدم الكذب فلان الكذب عنده عدم مطابقة الواقع مع الاعتقاد بانه غير مطابق فكون الكذب عبارة عن عدم مطابقة الاعتقاد وان كان مطابقا للواقع مذهب النظام لامذهب

قوله عطف على اعدت وفى بعض شروح الكشاف فعلى هذا يدخل فى حيز الصلة ويكون بشارة للمؤمنين بالخلاص عنها ويكون من جملة تنكيل الكافرين فان الاحسان الى العدو مما يغم العدو

قوله فيكون استينافا يعنى لكونه معطوفا على اعدت وهو مستأنف يكون استينافا لان المعطوف يكون فى حكم المعطوف عليه

قوله فانه يظهر اثر السرور فى البشرة قال الراغب بشرت الرجل وابشرته اخبرته بسار بسط بشرة وجهه وذلك ان النفس اذا سرت انتشر الدم انتشار الماء فى الشجرة وبين هذا الالفاظ فروق فان بشرته بالتخفيف عام وابشرته نحو احمدته وبشرته على التكثير واستبشر اذا وجد ما يبشره من الفرح قال تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم

قوله عتق اولهم لانه هو الذى اظهر سروره بخبره دون الباقين ولوقال مكان بشرنى اخبرنى فاخبروه فرادى عتقوا جميعا لانهم جميعا اخبروه فعلى التهكم يعنى الاستعارة التهكمية استعيرت البشارة للنذارة بجامع التضاد فان كلا منهما يوصف بمضادة الآخر فنزل تضادهما منزلة التناسب قصدا للتهكم ثم سرت الاستعارة الى فعل الامر فصارت تبعية تهكمية وفى الكشاف واما فبشرهم بعذاب اليم فمن العكس فى الكلام الذى يقصد به الاستهزاء الزائد فى غيظ المستهزأ به وتألمه واغتمامه كما يقول الرجل لعداوه ابشر بقتل ذريتك ونهب مالك ومنه قوله فاعتبوا بالصيلم اوله

* غضبت تميم ان يقتل عامر *
* يوم النسار فاعتبوا بالصيلم *

النسار جبال صغار كانت الوقعة عندها وقيل ماء لبنى عامر فاعتبوا اى ازيل عتبهم كما شكى بمعنى ازال شكايته والصيلم الداهية وقيل السيف من الصلم وهو القطع مع استيصال المعنى ان تميما غضبوا بقتل عامر فاعتبناهم اى ارضيناهم بالقتل والسيف جعل الاسخاط ارضاء تهكما واستهزاء

قوله اوعلى طريقة قوله تحية بينهم ضرب وجيع والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول ان التصرف فى الاول بين البشارة والانذار حيث جعل انذارهم بشارة وفى الثانى بين العذاب والشئ السار حيث جعل سارهم عذابا اليما كما جعل تحيتهم ضربا ١١

الجاحظ وانكشف منه ان الجاحظ لامساغ له لالزام الجمهور بهذه الآية فانها يمكن اقامتها عليه لالزامه كما عرفت من قولنا انه قد علم من تكذيب الله تعالى المنافقين ان عدم مطابقة الواقع ليس بمعتبر فى الكذب وان عدم مطابقة الواقع كاف فيه فكيف يقيم على الجمهور لالزامهم ما يقام عليه لالزامه فجعل هذه الآية دليلا للجاحظ فى غاية من الغفلة غاية الامر ان الصدق عبارة عن مطابقة الواقع مع مطابقة الاعتقاد حيث كذب الله المنافقين فى قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع لما لم يعتقدوا مطابقته واما الكذب فهو عدم المطابقة للواقع مع الاعتقاد بانه غير مطابق فلا يدل عليه هذه الآية فمنشأ الغفلة كون الآية دليلا على احد شق مدعاه وهذا هفوة من طغيان القلم والله تعالى اعلم فالايراد قوى ودفعه ردى ورد بصرف التكذيب الخ قولهم نشهد انشاء لانه ايجاد معنى بلفظ يقارنه فى الوجود والشهادة وجدت بلفظ نشهد وقول مشايخنا فى تعريف الشهادة اخبار بحق للغير على آخر بناء على ان لفظه خبر والا فكونه ايجاد معنى يقارنه فى الوجود مما لاسترة فيه لاحد فضلا للائمة المجتهدين فالقول بان الشهادة الخبر القاطع عند الحنفية وانشاء عند الشافعى ظاهرى لا تحقيق ويؤيد ما قلنا قول السروجى انه لانعرفه وانما هى انشاء عندنا ايضا لكنه لتضمنه الاخبار من دعوى العلم يطلق عليه الكذب قوله لان الشهادة اخبار عما علمه الخ اشارة الى ما ذكرناه اذ مراده لان الشهادة اخبار بحق للغير على آخر وهذا يتضمن بانه عالم به وايضا التعبير باخبار مع انها انشاء عند الشافعى لما ذكرناه وايضا للتنبيه على ان المشهود به خبر فحينئذ الصدق الاخبار المطابق بلا اعتبار مع اعتقاد المخبر قيل ان قول المصنف ورد بصرف التكذيب الخ ليس فى موقعه لانه انما يكون ردا لكلام النظام دون ما ذكره الراغب حيث قال الراغب واما الصدق فانه يحد بانه مطابقة الخبر المخبر عنه لكن حقيقته وتمامه ان يطابق فى ذلك ثلثة اشياء وجود المخبر عنه على ما اخبر عنه واعتقاد المخبر فيه ذلك عن دلالة وامارة وحصول العبارة مطابقا لهما فمتى حصل ذلك وصف بالصدق المطلق ومتى ارتفع ثلثتها وصف بالكذب المطلق ومتى حصل اللفظ والمخبر عنه والاعتقاد بخلافه صح ان يوصف الا ترى ان الله تعالى كذب المنافقين فى اخبارهم انك لرسول الله لما كان اعتقادهم غير مطابق لقولهم فاذا قال لك من اعتقد كون زيد فى الدار ان زيدا فى الدار ولم يكن فيها صح ان يقال صدق اعتقادا وكذب انتهى ما ذكره الراغب ولما حمل هذا القائل الفاضل كلام المصنف وقيل مع اعتقاد المخبر على انه مسلك الراغب دون النظام اعترض هنا بان هذا الرد غير واقع فى موقعه اذ مراد الراغب بايراد الآية ذكر شاهد على ان الكلام يوصف بالكذب باعتبار كون اعتقاد المخبر انه غير مطابق للواقع لا الاستدلال على ان مطابقة الاعتقاد معتبرة فى اصل الصدق كمطابقة الواقع كما هو رأى الجاحظ انتهى وفيه خلل اما اولا فلان الصدق والكذب متقابلان فلا يجتمعان فى خبر واحد ولو من جهتين فالاستقراء شاهد عليه واجتماع المتقابلين فى محل واحد من جهتين اذا تحقق الجهتان مستقلتان وهنا ليس كذلك واما ثانيا فلانه اذا لم يكن مطابقة الاعتقاد معتبرة فى اصل الصدق كمطابقة الاعتقاد فما معنى وصفه بالكذب وانتفاء كمال الصدق لا يوجب صحة اطلاق الكذب عليه حقيقة بل تغليظا وادعاء فان العمل معتبر فى الايمان الكامل فبانتفائه لا يصح اطلاق الكفر عليه الا تغليظا وتشديدا والا فما الفرق فان اراد الراغب ومعنيه التغليظ والتشديد فنساعده لكن لا يفيدهم ولا يضرنا واما ثالثا فلانه ان اراد ظاهره دون التغليظ فهو مسلك مستحدث لم ينقل عن احد من السلف فالحق الحقيق بالقبول هو ان ما ذكره رأى الجاحظ كما يؤيده التعبير بقوله مع اعتقاد المخبر فان مع داخل فى المتبوع والرد المذكور وارد عليه وان مراد الامام الراغب التغليظ والتشديد دون الحقيقة فلم يفارق عن الجمهور ولم يترك المشهور كاطلاق الكفر على المؤمن المرتكب المعاصى والقصور واما قول التحرير فى المطول او المعنى انهم لكاذبون فى المشهود به اعنى قولهم انك لرسول الله لكن لا فى الواقع بل فى زعمهم الفاسد لانهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع فيكون كاذبا عندهم لكنه صادق فى نفس الامر فمراده ان النظم الجليل وارد على زعمهم كقوله تعالى ءامنتم من فى السماء الآية * فانهم زعموا ان قولنا انك لرسول الله غير مطابق للواقع فنحن كاذبون فى هذا القول لعدم مطابقة الواقع فالكذب لعدم مطابقته الواقع فى اعتقادهم اذ نفس الامر ينقسم الى امرين نفس الامر فى نفس الامر ونفس الامر فى الاعتقاد وهذا مراد التحرير فلا يليق ان يقل ان الجمهور قد اعترفوا به حين اجابوا عن استدلال النظام

٢ هذا اولى مما قيل من ان مذهب الراغب بعينه مذهب الجاحظ فان فى كلام الراغب ما يأبى عن ذلك فتأمل اذ اعتراف الجمهور ان الحكم بكذبهم لكونهم معتقدين بكذبهم والقرآن نزل على اعتقاد المخاطب وهو كثير وما نقل عن الراغب اعتقاد المخبر ما اخبر عن دلالة وامارة وشتان ما بين الاعتقادين سعد

وجيعا * والحاصل ان التصرف على الاول فى المتعلق فالبشارة على الاول مجاز مستعار استعارة تصريحية تبعية والعذاب حقيقة والعذاب استعارة مكنية حيث شبه العذاب بالشئ السار واثبت له ما هو ملايم المشبه به وهو البشارة لا يظن من قولنا هذا ان قوله * تحية بينهم ضرب وجيع * من باب الاستعارة بالكناية فانه ليس منه بل هو من قبيل التشبيه البليغ مثل زيد اسد فالوجه فى تشبيه طريقة بطريقة ما ذكر من جعل سارهم عذابا اليما كما جعل تحيتهم ضربا وجيعا

قوله وهى من الصفات الغالبة التى تجرى مجرى الاسماء يريد ان الصالحة من الصفات التى تستعمل من غير موصوف فكانها ليس لها موصوف فيجرى مجرى الاسم كالحسنة

قوله قال الحطيئة بالهمز وهو الرجل القصير واللام ايضا مهموز والباء فى بظهر الغيب للمصاحبة متعلق بتأتينى اى تأتينى تلك الصالحة ملتبسة بالغيب عنهم والظهر مقحم لتأكيد معنى الغيب لان الغائب كانه وراء الظهر كما ورد فى الحديث افضل الصدقة ما كان عن ظهر غنى تأتينى خبر تنفك واسمه صالحة وذكر فى التاريخ الكامل للمبرد فى سبب قول الحطيئة ان وفود العرب حضروا بين يدى نعمان ابن المنذر فدعا حلة من حلل الملوك وقال للوفود وفيهم اوليس بن حارثة بن لام الطائى احضروا فى غد فانى ملبس هذه الحلة اكرمكم فلما كان الغد حضروا الا اويسا فقيل له فى ذلك فقال ان كان المراد غيرى فاجمل الاشياء بى ان لا احضر وان كنت المراد فسا طلب فلما جلس النعمان ولم ير اويسا طلب وقيل احضر آمنا مما خفت فحضر والبس الحلة فحسده قوم من اهله وقالوا للحطيئة اهجه ولك ثلثماية بعير فقال كيف الهجاء البيت

٢٢ * **قوله** (لما بين لهم ما يتعرفون به امر الرسول صلى الله عليه وسلم وما جاء به وميز لهم الحق من الباطل رتب عليه ما هو كالفذلكة له وهو انكم اذا اجتهدتم فى معارضته وعجزتم جميعا) اشار الى ان الفاء فى فان لم تفعلوا الترتيب ما بعده على ما قبله قوله كالفذلكة كالنتيجة والفذلكة مصدر مصنوع كالحوقلة والبسملة من قولهم فذلك كان كذا وكذا حاصله اجمال الحساب بعد التفصيل بان يذكر تفاصيله ثم يجمل تلك التفاصيل ويكتب آخر الحساب والمراد هنا اجمال يقرب من النتيجة لا عين النتيجة كما ستعرفه فلذا قال كالفذلكة ولم يقل فذلكة له وهو اى ما هو كالفذلكة انهم اذا اجتهدوا الاولى ان اجتهدوا اى بذلوا جهدهم وطاقتهم فى معارضة باستفراغ وسعهم وبدعاء شهدائهم وانصارهم وعجزوا عطف على الشرط واذا التحقيقية ناظر اليه وترتب الجواب اعنى ظهر انه معجز بملاحظة هذا المعطوف وهذا فى المعنى على كلامين اذا اجتهدوا فى معارضته عجزوا جميعا واذا عجزوا ظهر انه معجز منزل من الله تعالى وجميعا اشارة الى العموم المستفاد من خطاب المشافهة ونبه ايضا على ان الامر للتعجيز ولم يتعرض لكونه للتهكم او الاستناد راجح لما مر من انهما مستفادان من الفحوى وان الامر للتعجيز فى كل احتمال * **قوله** (عن الاتيان بما يساويه او يدانيه) قدمه اذ المساواة هى المتبادر من التشبيه اذ الغرض من هذا التشبيه بيان مقدار حال المشبه فى البلاغة لا بيان امكانه وهو ظاهر ولا حاله وغير ذلك وقد صرح فى المطول ان بيان المقدار لا يقتضى الاتمية والاقوائية بل يقتضى ان يكون المشبه به على مقدار المشبه لا ازيد ولا انقص لتعين مقدار المشبه على ما هو عليه نعم ان المشبه به لابد وان يكون اشهر اذا كان الغرض من التشبيه راجعا الى المشبه فما يستفاد من الآية تعلق الاتقاء بعدم الاتيان بما يساويه فى البلاغة واما تعليقه بعدم الاتيان بما يدانيه فى البلاغة فبناء على ان ما يدانيه مثله فى البلوغ الى حد الاعجاز وان كان القرآن فى طرف الاعلى من البلاغة والفصاحة فلا ينافى تعليق الاتقاء بعدم الاتيان بما يساويه التعليق بالعجز عن الاتيان بما يدانيه وفيه اشارة الى ان المثل فى قوله تعالى * فأتوا بسورة من مثله * عام للمساواة وهو المشابهة التامة وما يدانيه اى ما يقارب المساواة وكلاهما بالغان حد الاعجاز فكلاهما مستفادان من صريح اللفظ فانت مخير فى اعتبار المساواة والمداناة فلا حاجة الى حمل او فى قوله او يدانيه الى معنى بل * **قوله** (ظهر انه معجز والتصديق به واجب فآمنوا به واتقوا العذاب المعد لمن كذب) ظهر انه معجز جزاء لقوله اذا اجتهدتم الخ وقد عرفت انه فى المعنى كلامان اختار الجملة الخبرية فى الجزاء هنا ولم يقل فاتركوا العناد للتحاشى عن محل الاختلاف لان وقوع الانشائية جزاء للشرط بلا تأويل كما فى خبر المبتدأ مختلف فيه منهم من اوجب التأويل ومنهم من لم يوجبه ولما لم يصلح قوله تعالى * فاتقوا النار * الخ جزاء حقيقة لعدم الارتباط فتصوير الجزاء الحقيقى الذى نزل لازمه منزلته بالخبر اولى من الابراز بالانشاء واما الزمخشرى فقدر الانشائى حيث قال فقيل لهم ان استبنتم العجز فاتركوا العناد اما موافقة للجزاء الصورى او تنبيها على ان الانشائية وقعت جزاء بلا تأويل او مع تأويل مشهور بينهم كانه لا تأويل واما المصنف صوره بما يصلح للجزاء اتفاقا ولم يعتبر الموافقة للجزاء الظاهرى لعدم كونه جزاء حقيقة ولكل وجهة فلما اختار فى تصوير الشرط قوله اذا اجتهدتم توضيحا لقوله فان لم تفعلوا لاجرم انه يترتب على ذلك ظهور اعجاز القرآن حيث اعتبر فى جانب الشرط عجزهم عن معارضته جميعا اشارة الى فائدة قوله تعالى * ولن تفعلوا * الذى معترضا بين الشرط وما نزل منزلة الجزاء فجعل الجزاء قوله ظهر انه معجز والتصديق به واجب ففرع عليه قوله فآمنوا به واتقوا العذاب فهو داخل فى لازم الجزاء اذ ظهور انه معجز والتصديق به واجب من اسباب الامر بالايمان والامر باتقاء العذاب اذا لم يؤمنوا به وبهذا البيان انكشف حسن ما اختاره طاب الله ثراه حيث جعل الجزاء ذلك ولم يجعل آمنوا واتقوا لدفع ما خلج فى صدر المتصلفين من انه يلزم الامر بالايمان معلقا باليأس عن المعارضة بالقرآن مع انهم مأمورون بالايمان منجزا والا يلزم ان لا يعذب من مات منهم قبل ظهور اليأس عنها على ترك الايمان وهذا ظاهر لزوما وفسادا * **قوله** (فعبر عن الاتيان المكيف بالفعل الذى يعم الاتيان وغيره) الظاهر ان الفاء للتفصيل عن الاتيان المكيف اى الاتيان بما يساويه او يدانيه مراده بيان المنفى اذ لا مدخل للنفى فى هذا البيان ولذا لم يقل فعبر عن عدم الاتيان قوله بالفعل متعلق بعبر الذى يعم الاتيان وغيره اى بحسب المفهوم وان كان المراد هنا عدم الاتيان ومراده بالذى يعم بيان وجه صحة التعبير عن الاتيان بالفعل وهذا التعبير لا يكون مجازا اذا اطلق عليه باعتبار عمومه لا باعتبار خصوصه والايجاز

قوله وهى من الاعمال ما سوغه الشرع وحسنه قال صاحب الكشاف والصالحة كل ما استقام من الاعمال بدليل العقل والكتاب والسنة زاد قوله بدليل العقل اشارة الى مذهبه من ان الحسن عنده ما حسنه العقل فالعقل حجة مستقلة عند المعتزلة فترك القاضى رحمه الله ذلك الزائد لما ان اهل السنة على ان الحسن والقبح ما شرعيان فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع

قوله وتأنيثها على تأويل الخصلة او الخلة يعنى يكون موصوفها الخصلة او الخلة اقول يجوز ان تكون تاؤها للنقل من الوصفية الى الاسمية كالنطيحة للكبش المنطوح الذى مات من النطح

قوله واللام فيها الجنس قال صاحب الكشاف فان قلت اى فرق بين لام الجنس داخلة على المفرد وههنا داخلة على المجموع قلت اذا دخلت على المفرد كان صالحا لان يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به بعضه الى الواحد منه فاذا دخلت على المجموع صلح ان يراد به جميع الجنس وان يراد بعضه لا الى الواحد لان وزانه فى تناول الجمعية فى الجنس وزان المفرد فى تناول الجنسية والجمعية فى جمل الجنسية لا فى وحدانه وتقريره ان الماهية اذا اشتركت بين كثيرين كان الدال عليها لام الجنس والماهية المشتركة لا توجد الا فى ضمن الافراد فان دخلت اللام على المفرد كالرجل اذا كان لم يكن معهودا جاز ان يراد به جميع الافراد الى ان يحاط بها وان يراد بعضه الى الواحد فان الماهية كما تحقق فى كثيرين تحقق فى فرد وان دخلت على الجمع صلح ان يراد به جميع الجنس يعنى محاطا به وان يراد به لا الى الواحد وهذا يشير الى انه يجوز الى الاثنين وكانه اختار ان الاثنين جمع كما فوقهما وتحقيق قوله الى الواحد ولا الى الواحد ما قيل فى اصول الفقه من ان ما ينتهى اليه الخصوص نوعان الواحد فى المفرد والثلاثة فى الجمع

قوله لان وزانه فى تناول الجمعية فى الجنس وزان المفرد فى تناول الجنسية دليل على الانتهاء الى الواحد فى المفرد والى غير ذلك الواحد فى الجمع فان اللام اذا دخلت فى المفرد افادت استغراق افراد الجنس واذا دخلت فى الجمع افادت استغراق الجموع وكانت الجموع احاد الجمع الداخل عليه اللام فكما ان المفرد ينتهى الى واحد من افراده كذلك الجمع ينتهى الى واحد من افراده وهى الجموع خلا انه ثلاثة عند من يقول ادنى الجمع ثلاثة واثنان عند من يقول اثنان فقوله والجمعية فى جمل الجنس لا فى وحدانه بيان ذلك فيكون جمل الجنس افراد الجمع الداخل عليه اللام والوحدان افراد المفرد كذلك فكان استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع بواحد واثنين على ١١

قال النحرير فى المطول اذا اطلق لفظ العام على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار عمومه فليس من المجاز كما اذا رأيت زيدا فقلت رأيت انسانا اورأيت رجلا فلفظ انسان اورجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع فى الخارج على زيد وكذا الفعل هنا لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع فى الخارج على الاتيان وان اريد الاتيان بخصوصه يكون مجازا بطريق ذكر اسم العام وارادة الخاص * قوله (ايجازا) هذا بيان الداعى الى العدول عن التصريح بالاتيان المكيف الى ذلك والمراد ايجاز القصر حيث وقع فان لم تفعلوا موقع فان لم تأتوا بسورة من مثله وهو مؤد لمعناه والمقام مقام الايجاز ولا كلام اوجز منه لما قال فى الكشاف الاترى ان الرجل يقول ضربت زيدا فى موضع كذا على صفة كذا وشتمته ونكلت به ويعد كيفيات وافعالا فتقول له بئس مافعلت واوذكرت ماانبته عنه اطال عليك انتهى فاختير الايجاز دفعا للسآمة والملال وتنشيطا للسامع بذكر لفظ جديد مع افادة المعنى السديد ولو قيل فان لم تأتوا بلا ذكر المفعول ايجازا ايضا قلنا هذا ايجاز حذف وايجاز الاختصار ابلغ من ايجاز الحذف مع ان فيه تكرارا ذكرا تفنن فى التعبير لاسيما مع الايجاز من اعلى افانين البلاغة وهذا التعبير جرى مجرى الضمير واسم الاشارة فى انه اذا تقدم اشياء اتى باحدهما للاختصار وهذا مراد الزمخشرى هذا جار مجرى الكناية واما مانقل عن السيد قدس سره بانه لا يقدح فى كونه كناية حقيقة كما اذا جعل الفعل مطلقا كناية عنه مقيدا بمفعول مخصوص فضعيف لما ذكرنا من انه حقيقة كما حققه النحرير التفتازانى فى المطول فى الموضعين فى بحث المعرف بلام الجنس وفى اوائل بحث الاستعارة ولا يخفى عليك ان فى الآية الكريمة ايجاز الحذف ايضا حيث حذف مفعول تفعلوا فى الموضعين ويزيد هذا حسنا يورث انبساطا رشيقا * قوله (وتنزل لازم الجزاء منزلته على سبيل الكناية تقرير المكنى عنه وتهويلا لشان العناد) لازم الجزاء وهو فاتقوا النار منزلة الجزاء وهو وظهر انه معجز الخ على ما اختاره المصنف واللزوم بسبب الوعيد الاكيد قيل دفع لما يشكل من ترتب الجزاء على الشرط لان الاتقاء من النار واجب فعلوا ولم يفعلوا ومن ان عدم الفعل ليس سببا لما ذكر من الجزاء ولا ملزوما له انتهى وجه الدفع ان فاتقوا النار كناية عن ظهور اعجازه المقتضى للتصديق والايمان به او عن الايمان نفسه والاول هو الاوفق لتقريره فاندفع الاشكالان معا قوله على سبيل الكناية متعلق بتنزل المراد بالكناية مصطلح اهل البيان وهو لفظ اريد لازم معناه كما هو المختار فذكر الملزوم هنا وهو الاتقاء عن النار واريد اللازم وهو الايمان وهو الصواب وماوقع فى المفتاح من انها ذكر اللازم واريد الملزوم مدخول وقد حققه النحرير فى شرح التلخيص فلا يليق ان يقال ان القاضى جعل الاتقاء عن النار لازم الايمان الا ان يقال هما متساويان فاللازم ملزوم ايضا لكنه تكلف تقرير المكنى عنه لما ذكر فى موضعه ان الكناية كدعوى الشئ ببينة وعن هذا قيل الكناية ابلغ من التصريح وتهويلا لشان العناد حيث اشير الى ان العناد وعدم قبول الحق بعد ظهور الرشاد من دواعى التعذيب بالنار مع الاشرار * قوله (وتصريحا بالوعيد) بانهم يستحقون بالتعذيب على انكارهم وتمردهم فلو لم يسلك مسلك الكناية الفات تلك اللطائف قوله (مع الايجاز) كانه اشارة الى جواب سؤال بان يقال انه لو قيل ظهر انه معجز وان التصديق به واجب فآمنوا واتقوا العناد الذى يصير امره الى النار لحصل تلك الفوائد فاجاب بان تلك المزايا حاصلة فى صورة الكناية مع الايجاز بخلاف ماذكر فان فيه اطنابا والمقام مقام الايجاز لموافقة الجزاء الشرط فيه ولكون المقام مقام اظهار المقت والملام لا لبسط الكلام وادخال مع على الايجاز للتنبيه على انه اصل متبوع فى هذه النكتة فعلم من هذا البيان ان قوله مع الايجاز قيد للمجموع لا للاخير فقط وجعل الايجاز وجها مستقلا كما فى الكشاف لا يناسب لما عرفت من ان المذكور لا يتم بدونه اولا يحسن بدونه (وصدر الشرطية بان الذى للشك والحال يقتضى اذا الذى للوجوب) وهذا البيان جار فى قوله تعالى • وان كنتم فى ريب • الآية فلا يظهر وجه ترك التعرض هناك وقد بيناه فيما مر والحال الخ اى ومقتضى ظاهر الحال لا مقتضى الحال فان مقتضى الحال ماذكر فى النظم الكريم كما ستعرفه قوله الذى للوجوب اى للتحقق والثبوت على ماهو مقتضى وضعه فان اذا الشرطية تقتضى الجزم والقطع بمضمون الشرط مالم يمنع مانع ولا مانع هنا * قوله (فان القائل سبحانه وتعالى لم يكن شاكا فى عجزهم) تعليل لاقتضاء المقام اذا الذى للقطع قوله (ولذلك نفى اتيانهم معترضا بين الشرط والجزاء) اى لاجل انه تعالى لم يكن شاكا وهذا هو الظاهر ولا يخفى مافيه الان يقال ان البيان على قانون البليغ فاذا قال الفصيح لغير الشاك ان قدر فلان على حل

١١ المذهبين بهذا الاعتبار ويؤيده قول ابن عباس رضى الله عنهما فى قوله تعالى • آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله • ان كتابه اكثر من كتبه ومن فوائد الفاضل اكمل الدين ان ثمة اعتبار آخر وهو ان افراد المفرد المعرف بالنسبة الى الآحاد الموهومة والمحققة اكثر من افراد الجمع بالضرورة لان اى جماعة توهم فآحاد المفرد اكثر منها واما بالنسبة الى المحققة فقد وقد ثبت انها اكثر فى الجملة وهذا كاف فى ثبوت كون استغراق المفرد اشمل وللاصوليين فى جانب القلة مناقشة حيث يقولون انه يبطل الجمعية ويبقى الجنس ويتعلق الحكم به قل اوكثر حتى اذا حلف لا يتزوج النساء حنث بتزوج واحدة وعليه قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد

قوله ولاغناء بأس لابناء عليه مصراع موزون فكانه صدر لا على سبيل القصد قال الراغب فلما ذكر الله الايمان الاقرن به الاعمال الصالحة تنبيها على ان الاعتقاد لا يغنى من العمل فالعلم اس والعمل بناء ولاغناء بالاس مالم يكن بناء كما لابناء مالم يكن اس ولذلك قيل لولا العلم لم يكن عمل ولولا العمل لم يطلب العلم فاذا حقهما ان يتلازما قال الطيبى مذهب السلف الصالح بخلافه كما نص فى شرح السنة وفيه دليل اى وفى عطف العمل على الايمان دليل على ان العمل ليس جزأ من الايمان بل هو خارج عن حقيقته لان الاصل فى العطف ان لا يعطف الشئ على نفسه وعلى ماهو داخل فردا منه اوجزأ وانما قال اذ الاصل لانه قد يعطف على الشئ ماهو داخل فيه كعطف الروح على الملائكة فى قوله عزوجل •تنزل الملائكة والروح• والمراد منه جبريل عليه السلام والغرض من مثل هذا العطف التنويه لشان المعطوف واشعار بانه لكمال شانه كانه حقيقة اخرى ليس من جنس المعطوف عليه وانه ليس من مشمولاته فلا يفى فى احضاره لفظ المعطوف عليه بل لا بد لاحضاره لفظ آخر دال على خصوصه كالمسك من بين جنس الدماء ولذا قيل

فان تفق الانام وانت منهم
فان المسك بعض دم الغزال

وكالعنب من بين الفواكه ولذا لا يحنث باكله من حلف على ان لاياكل فاكهة اوالتحقيره كما فى ضده

هذه المسئلة الغامضة ولن يقدر على ذلك فكذا فتقول وصدر بان الذى للشك والحال يقتضى اذا الذى للجزم فان القائل لم يكن شاكا فى عدم قدرتهم ٥ ولذلك نفى قدرتهم معترضا بين الشرط والجزاء فلا اشكال فلا حاجة الى ان يقال الاشارة الى العلم المستفاد من نفى الشك اى ولكونه عالما به نفى الخ اذ الاستفادة المذكورة غير مسلمة والقول بانه اشارة الى التصدير بان الذى للشك فى غاية البعد وكونه اشارة الى اقتضاء الحال بعيد عن المرام وان كان له وجه فى حل المقام قوله معترضا الخ اشار به الى ان قوله تعالى • ولن تفعلوا جملة معترضة مع التنبيه على فائدتها * قوله (تهكما بهم) اى تحقيرا لهم كما يقول الواثق بقوته الجازم بغلبة خصمه ان غلبتك لم ارحمك وهو يعلم انه غالب استهزاء به فالاستهزاء مفهوم فى مثل هذا المقام بالفحوى لا بالمبنى ولا يلاحظ حال المخاطب ولهذا قال اوخطابا بمعهم الخ ولعل هذا مراد من قال تهكما بابراز المعلوم فى صورة المشكوك تعريضا لهم بانهم يشكون فى المتيقن الواضح انتهى وقيل قوله تهكما علة للتصدير بان اى استعمل الكلمة التى للشك فى الامر المتيقن استعمال الضد فى الضد فنزل اليقين منزلة الشك كما استعمل البشارة فى مقام الانذار فكلمة ان استعارة تبعية تهكمية انتهى ٢ وهذا وان صح لكنه تكلف والحمل على الحقيقة مع التعريض اسهل الطرق فيما جاء على خلاف مقتضى الظاهر وان احتمل ماذكره القائل والكناية ايضا * قوله (اوخطابا معهم) اى اوهذا من قبيل ماجاء الكلام على وفق اعتقاد المخاطب وحاله فكلمة ان لعدم جزم المخاطب الوقوع واللا وقوع وان ظن جانب الوقوع فان منهم من يقول لونشاء لقلنا مثل هذا اذ الظاهر ان هذا القول بناء على الظن وان احتمل كونه مكابرة * قوله (على حسب ظنهم فان العجز قبل التأمل لم يكن محققا عندهم) اشارة اليه وللتنبيه على ذلك قال لم يكن محققا عندهم ولم يكن مشكوكا * قوله (وتفعلوا جزم بلا لانها واجبة لاعمل مختصة بالمضارع متصلة بالمعمول) اى مجزوم به لا بان الشرطية اما معا فلان النحاة اتفقوا على امتناع اجتماع عاملين على معمول واحد لاسيما اذا لم يختلفا عملا وهنا كذلك واما وحدها فلان عمل لم راجح واستدل عليه بوجهين الاول قوله لانها واجبة الاعمال لا يتخلف العمل والجزم عنها الا شذوذا او فى ضرورة اووجود مانع متصل بالفعل كنون التأكيد والاناث كذا قيل مختصة بالمضارع فلا يدخل على الماضى اصلا لان وضعها لقلب المضارع ماضيا فيختص به ضرورة وللاختصاص زيادة تأثير فى العمل متصلة بالمعمول اى فى السعة واما قوله • فاضحت مغانيها قفارا رسومها • كان لم سوى اهل من الوحش تؤهل • فلضرورة الشعر فلا نقض بمثلها والاتصال من اسباب ترجح عمله بخلاف ان فى الاحكام الثلثة فانه قد يتخلف الجزم عنه كما اذا دخل على الماضى ولا اختصاص له بالمضارع وقد ينفصل ان عن معموله كانفصاله عن جزائه وهذه الامور الثلثة علامة خارجية تفيد رجحان عامليتها على ان فيكون الكل مفيدا لرجحان العمل وان لم يفد كل واحد منها ولم يذهب الى التنازع لان المحققين صرحوا بان التنازع لا يكون بين حرفين منهم ابن هشام صرح فى كتبه بذلك وقال بعض الافاضل لا يخفى ان اعمال قاعدة التنازع هنا يخل بالكلام اذ التقدير حينئذ فان تفعلوا لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التى الآية انتهى وشرط التنازع الاتحاد فى المعنى فلا يعبأ بقول من اجاز التنازع بين الحرفين مستدلا بقوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا لما عرفت من عدم استقامة المعنى هنا ولعل تجويز ابى على الفارسى كما نقله عنه الشاطبى فيما يستقيم المعنى فيه لكن المشهور هو مسلك الجمهور * قوله (ولانها لما صيرته ماضيا صارت كالجزء منه) وجه ثان من الاستدلالين اى ولان لم لما صيرته اى المضارع ماضيا صارت كالجزء منه فانها لما اثرت فى معناه بقلبه ماضيا اثرت فى لفظه وصارت معه كفعل واحد كذا قيل وفيه نوع مصادرة * قوله (وحرف الشرط كالداخل على المجموع وكانه قال فان تركتم الفعل) وحرف الشرط مرفوع معطوف على الضمير المستتر فى صارت لا على اسم ان لان دخوله على المجموع متفرع على صيرورة الفعل ماضيا كما يدل عليه قوله فان تركتم الفعل لكن المقدر فوق المعطوف عليه صار مذكرا وترك التأكيد للفصل قوله فان تركتم الفعل اى الاتيان المكيف الخ يوهم بحسب الظاهر انهم تركوا مع انهم قادرون اذ المتعارف المتداول فى الترك عدم الفعل بالارادة او بترك الارادة فالاوضح فان لم تقدروا الفعل ولن تقدروا والقول بان المعنى فان تركتم الفعل لعجزكم لا يدفع الاولوية والحاصل ان المقصود فى مثل هذا المقام نفى القدرة على الفعل لا نفى الفعل وقد اشار اليه المصنف فى قوله تعالى • ويعبدون من دون الله مالا ينفعهم ولا يضرهم • الآية ولما كان حرف الشرط كالداخل على

٥ لعله قدرته بالافراد فى الموضعين اه مصححه

٢ فيستفاد منه ان ان الذى للشك يستعمل حقيقة فيما يكون احد طرفى الوقوع اواللا وقوع مظنونا لعدم جزم المتكلم باحد الطرفين وتساوى الطرفين ليس بشرط فالمراد بالشك عدم الجزم ﴿ منه ﴾

قوله انهم منصوب بنزع الخافض تقديره بانهم وحذف الجار من ان وان كثير فى الكلام

قوله المرة من الجن بالفتح وهو الستر ومعنى تسميته بالمرة منه الاشعار بان اغصان اشجاره لفرط التفافها كانها سترة واحدة

قوله ومدار التركيب على الستر كالجنة بالضم والمجنة لانهما يستربهما فى الحروب والجنان بالفتح لانه عضو مخفى والجنون لما فيه من ستر العقل والجن لانهم مستورون عن اعين الناس والجنين للولد الذى فى بطن امه لاستتاره فيه

قوله كان عينى البيت لزهير اورده استشهادا بما فيه على ان المراد بالجنة الشجر المظلل الملتف الاغصان الغرب الدلو العظيم والمقتلة المذللة والنواضح جمع ناضحة وهى الناقة التى يستقى عليها شبه عينيه فى تذارف الدموع بالغرب افراغا وبالغ فيه فى ذلك من وجوه ايثار الغرب على الدلو وتثنيتها لاستقلال كل عين بانها غرب ولافادته دوام الصب اذ لا يزال يصب واحدة ويرسل اخرى فى البئر واضافة الغربين الى مقتلة المنبئة عن الاختصاص الكامل المفيد دوام مصاحبتها لها الدال على دوام سكب الماء وزيادة كلمة فى للتجريد مع استقامة كان عينى غربا مقتلة وفيه كناية لطيفة كان ماينصب من الغربين ينصب من العينين وجعل الناضحة مقتلة لان المذللة تخرج الدلو ملاى بخلاف الصعبة فانها تنفر فيسيل الماء من نواحى الغرب وقوله تسقى جنة لاعدة اشجار وزيادة سحقا اى طوالا فى السماء وبعادا عن محل الاستقاء فيحتاج الى ماء اكثر واما مافى الجمع بين الوحدة المستفادة من الجنة والكثرة المستفادة من سحقا من شبه الطباق فلا يتقاعد فى المبالغة عن ان يكون مثل جميع ما ذكر

قوله ثم البستان عطف على الشجر المظلل وكذا ثم دار الثواب

مجموع لم والفعل فعملها محلى لكن فيه اشكال اذالمحل هوالفعل وحده فيلزم توارد عاملين على معمول واحد فى نحو النسوة لم يقمن اذمحله مجزوم بلم فلوكان مجزوما به لزم ذلك اوللجملة اى الفعل مع فاعله فالنحاة لم يعدوها من الجمل التى لها محل من الاعراب وان كانت للمحل مع الفعل فلا نظير له فلا يخلو عن اشكال على كل حال قيل وقد اطال فيه شارح المغنى بمالا مآل له ويمكن ان يقال ان محله القريب مجزوم بلم ومحله البعيد مجزوم بان ٢ وله نظائر كثيرة اوالفعل وحده مجزوم بلم والفعل مع حرف النفى مجزوم بان وبعبارة اخرى الفعل المنفى وحده مجزوم بلم اذهى داخلة على المثبت فينفيه فتأثيره فى المنفى وحده بلا ملاحظة النفى والفعل المنفى مع ملاحظة النفى معه مجزوم بان والى هذا اشارة فى كلام المصنف اذالقضية المشار اليها معدولة حينئذ فانها ربط السلب لاسلب الربط فيكون حرف السلب جزأ فيكون مجموع المحل مجزوما بان * قوله (ولذلك ساغ اجتماعهما) اى ولكونه كالداخل على المجموع ساغ جاز اجتماعهما والا لما جاز فان لم للماضى وان للاستقبال وهما متنافيان قيل واما اذا اعتبر دخول ان على المجموع فانه يفيد استمرار عدم الاتيان المحقق فى الماضى فلا منافاة انتهى قوله عدم الاتيان المحقق لايلايم ماسبق من قوله فان العجز قبل التأمل لم يكن محققا عندهم وايضا الظاهر ان المراد عدم اتيانهم فى المستقبل بعد التحدى كما هو مقتضى السوق فان يقتضى قلب الماضى مستقبلا فالمعنى هنا على الاستقبال بقرينة ٣ قوله وان تفعلوا * قوله (ولن كلا فى نفى المستقبل غير انه ابلغ) وقدفرق بينهما من وجوه كالاختصاص بالمضارع وعمل النصب وقيل ونقل عن بعضهم انها قدتجزم وهو ليس بمرضى ومن جملة وجوه الفرق ما قاله المصنف غير انه اى لن ابلغ من البلاغة لافادته المبالغة والقول بانه من المبالغة يحتاج الى العذربان افعل التفضيل يؤخذمن المزيد عند الكوفيين * قوله (وهو حرف مقتضب عندسيبويه والخليل فى احدى الروايتين عنه) اشارة الى الفرق ايضا مقتضب اى منقطع عن الغير والمعنى انه ليس بمنقول عن الغير من القضب بمعنى القطع وهذا مراد من قال اى مرتجل وضع ابتداء هكذا وهذا معنى آخر للمرتجل وفى التوضيح واذا استعمل اللفظ فى غير معناه لعلاقة بينهما فمجاز ولا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد * قوله (وفى الرواية الاخرى اصله لا ان) حذفت همزة ان لكثرتها فى الكلام وسقطت الالف لالتقاء الساكنين فصار لن وقد جاء على الاصل فى قول الشاعر • يرجى المرءمالاان يلاقى • ويعرض دون ابسره الخطوب • اى يرجى المرء مالايلاقيه ولن يجده ورد سيبويه بانه لامعنى للمصدرية فى لن كما كانت فى ان وانه جاء تقديم معموله عليه نحو عمروا لن يضرب وللخليل ان يقول لامنع ان يتغير بالتركيب مقتضى الكلمة معنى وعملا اذهو بوضع مستأنف كذا نقل عن الرضى ومن هذا ظهر جواب ماقيل ان لن تضرب كلام تام اوان مع الفعل اسم مفرد غير تام لانه لماغير اصله غير معناه وصار لمجرد النفى * قوله (وعند الفرا لا فابدلت الفهانونا) كما يبدل النون الخفيفة الفا فى الوقف وكذا التنوين التابع بحركة الفتح ويرد عليه ان المبالغة فى النفى لانه لنفى المستقبل نفيا مؤكدا وان لم يكن مؤبدا وقد ذهب اليه المعتزلة بخلاف لا وايضا لن مختص بالمستقبل دون لا وعمل عمل النصب بخلاف لا الا ان يقال لماغيرلفظه غير معناه كامر وبعد اللتى واللتيا هذا نزاع لاطائل تحته * قوله (والوقود بالفتح مايوقد به النار وبالضم المصدر وقد جاء المصدر بالفتح) هذا بناء على الفرق بين فعول بفتح الفاء وفعول بضمهما والاول اسم لما يفعل به والثانى مصدر والاول مجيئه مصدرا نادر حتى قيل لم يسمع له ثان وانما هو قبول وان لم يكن كذلك لانه حكى عن سيبويه الفاظ معدودة وهى الولوغ والقبول والوضوء والطهور وزاد الكسائى الوزوع وغيره اللبوب بمعنى التعب فتصير سبعة ٤ * قوله (قال سيبويه وسمعنا من يقول وقدت النار وقودا عاليا) تأييد لمجئ المصدر بالفتح قوله عاليا بمعنى فصيحا يقال لغة عالية وعلوية وهذه اللغة اعلى اى افصح كذا قيل ولا يظهر وجه بل الظاهر ان عاليا صفة وقود بالفتح على انه مصدر اذالعلو يليق به لاالاسم * قوله (والاسم بالضم) عطف على قوله المصدر بالفتح الاسم على المصدر الضم وعلى بالفتح على حد عطف الاسمين على معمولى واحد فحينئذ يكون الامر عكس المشهور قوله (ولعله مصدر سمى به كما قيل فلان فخر قومه وزين بلده وقد قرئ به) اى ما جاء بالضم مصدر سمى به على سبيل المبالغة تقليلا للاشتراك وانما لم يجعل المفتوح ايضا مصدرا سمى به ليكون القرأتان متوافقتين لان مجئ المصدر كامر على وزن فعول بفتح الفاء نادر * قوله (والظاهر

٢ ويؤيده كونه مجزوما لفظا بلم ومجزوما محلا بان فى نحو ان لم يقم زيد

سعد

٣ بقرينة قوله وان تفعلوا فاندفع ماقاله البعض ان لم فى مثل هذا لم يجعل المضارع ماضيا ومنه قوله تعالى • فان لم تاتونى به • الآية وان كلمة ان فى موضع اذا وانه للاستمرار وتشمل الاستقبال كما اشار اليه التفتازانى فى كلام الكشاف والكل واه اما الاول فلانه لا مانع من جعل المضارع ماضيا بلم فى كل موضع ثم قلبه مضارعا بل له فائدة مثل فائدة دخول ان على الماضى الصريح واما الثانى فلان العجز معتبر حين التحدى وبعده لاقبله فلا فائدة فى اعتبار الاستمرار واما الثالث فلان حمل ان على اذا انما فى ماذكر فى اختيار ان على اذا والفرق بين ايراد ان فى موضع اذا وبين ايراده بمعنى اذا واضح فمحافظة القاعدة مهما امكنت واجبة وحمل لم وان على مقتضاهما ممكن هنا كما عرفته

سعد

٤ والهوى بفتح الهاء مصدر صرح به المصنف فى سورة النجم والرسول يجئ مصدرا بمعنى الرسالة كما قاله المصنف فى سورة الشعراء فهى تسعة احرف

سعد

قوله لمافيها من الجنان تعليل لتسمية دار الثواب بالجنة مع ان فيها انواعا من النعم سوى الاشجار المتكاثفة يعنى سميت بها لكثرة جنانها كما ان دار العقاب سميت نارا مع ان فيها انواعا من العذاب لكونها اعظم انواع العقاب وقيل معناه سميت دار الثواب بالجنة التى هى مصدر جنه لجنانها المتلاصقة المتدانية من غير فرج فصيرت كانها سترة واحدة

قوله وتنكيرها لان الجنان سبع اى وتنكير جنات للتنويع لانها انواع

قوله لالذاته الضمير راجع الى ما وهذا رد على المعتزلة القائلين بان الثواب مستحق لذات الايمان والعمل الصالح وعندنا ان المؤمن العامل كاجير اخذ اجرته قبل العمل لماانه اداء لشكر ما انعم عليه من النعم السالفة وما اعطى له فى دار الثواب انما هو محض فضل الله تعالى بمقتضى وعده للشاكرين لما نحوه فى الدنيا كقوله لئن شكرتم لازيدنكم وفى الكشاف فان قلت اما يشترط فى استحقاق الثواب بالايمان والعمل الصالح ان لايحبطهما ١١

ان المراد به الاسم وان اريد به المصدر فعلى حذف المضاف اى وقودها احتراق الناس) اى المعنى على حذف المضاف مع تقدير فى النظم كما قال اى وقودها احتراق الناس ظاهره بيان قراءة الضم فحينئذ يعرف حكم قراءة الفتح بالمقايسة اذالوقود بالفتح كالضم بجئ اسما ومصدرا كما نبه عليه بقوله وقد جاء المصدر بالفتح فان اريد به الاسم سواء كان بالضم او بالفتح فالامر هين وان اريد به المصدر فيما قرئ بالفتح اوبالضم فعلى تقدير المضاف ولو اريد به مصدر فيهما سمى به مايوقد به مبالغة كما صرح به آنفا لكان مستغنيا عن تقدير المضاف وابلغ اذبعد تقدير المضاف لابد من تقدير آخر اذ الوقود ليس عين الاحتراق فالمعنى وقودها سبب احتراق الناس وفيما ذكرنا غنى عن ذلك * قوله (والحجارة وهى جمع حجر كجمالة جمع جمل وهو قليل غير منقاس) قديطلق الجمع على اسم الجمع ولعل مراد المصنف فانه قال ابن مالك فى التسهيل انه اسم جمع لغلبة وزنه فى المفردات وهذا اولى من القول بانه جعل فعالة بالكسر جمع الفعل بفتحتين شاذا وان كان قوله وهو قليل الخ يلايمه * قوله (والمراد بها الاصنام التى نحتوها) لامطلق الحجارة وان ذكرت مطلقة اذالتقييد بالمطلق وتخصيص العام بدليل شايع ذايع وعن هذا قال ويدل عليه الخ فحينئذ يكون المراد بالناس الكفار لاالاعم منها ومن العصاة من الموحدين وفى تقرير المصنف تنبيه على ذلك التى نحتوها الاولى اطلاق الكلام منه * قوله (وقرنوا بها انفسهم وعبدوها طمعا فى شفاعتها والانتفاع بها) اشارة الى وجه اقترانها بهم فى دار الانتقام وعبدوها وان كان عبادتهم ليقربوهم الى الله زلفى والى ذلك اشار بقوله طمعا فى شفاعتها فى امور الدنيا من مهماتهم اوفى الآخرة اوكان البعث فلا اشكال بانهم لايصدقون الحشر والآخرة قوله (واستدفاع المضار بمكانتهم) كناية عن شرفهم ومرتبتهم اصل المكانة المكان وهو محل الكون ثم تجوز للقرب والمرتبة والضمير للاصنام ضمير العقلاء فى بعض النسخ لكون المعبودية من خواص العقلاء وفى نسخة بمكانتها وهو ظاهر وفى بعضها باللام بدل الباء اى لمكانتها قال المصنف فى سورة نوح فى قوله تعالى • ولا تذرن ودا ولاسواعا • الآية قيل هى اسماء رجال صالحين كانوا بين آدم ونوح فلما ماتوا صوروا تبركا بهم فلما طال الزمان عبدوا وقد انتقلت الى العرب انتهى وهذا منشأ زعمهم بمكانتها عندالله تعالى فتأمل قوله (ويدل عليه قوله تعالى • انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم • عذبوا بما هو منشأ جرمهم كما عذب الكانزون بما كنزوه او بنقيض ما كانوا يتوقعون زيادة فى تحسرهم) فان هذه الآية • كالتفسير بمانحن فيه فان قوله تعالى انكم فى معنى الناس وما تعبدون من دون الله فى معنى الحجارة وحصب جهنم فى معنى وقودها وانما قلنا كالتفسير لان هذه الآية مكية ومانحن فيه مدنية وماتعبدون وان كان عاما لغير الحجارة ايضا كالشياطين وغير ذلك من الجمادات فالدلالة باعتبار عمومه الحجارة والمراد بحصب جهنم مارمى به اليها وتهيج به فيعذب الكفار بتلك الحجارة التى ترمى اليها وتشتعل نار جهنم بها ولهذا قال عذبوا بما هو الخ وصيغة المضى لتحقق الوقوع وهذا عذاب جسمانى وقوله او بنقيض ما كانوا الخ اشارة الى عذاب روحانى فلفظة او لمنع الخلو فلو قدمه لكان اولى اذالعذاب الروحانى اقوى قوله زيادة فى تحسرهم بالحاء المهملة اى ايقاعهم فى الحسرة وهى اشد الغم والحزن والندامة على مافات قيل وفى نسخة كما فى الكشاف فى تخسرهم بالخاء المعجمة من الخسران والمناسب للعذاب الروحانى هو الاول * قوله (وقيل الذهب والفضة التى كانوا يكنزونهما ويغترون بهما وعلى هذا لم يكن لتخصيص اعداد هذا النوع من العذاب بالكفار وجه)الذهب والفضة لكن لامطلقا بل الذهب والفضة التى كانوا لايؤدون زكوتهما فان ما ادى زكوتهما فليس بكنز يترتب عليه العذاب فمراد المصنف بقوله التى كانوا يكنزونها ماذكرنا وقد صرح به المصنف فى سورة التوبة والفضة والذهب يسمى حجرا كما فى القاموس وقد ورد فى الحديث ولما كان هذا عاما لكل مانع الزكوة لم يرض به المصنف فقال وعلى هذا لم يكن لتخصيص الخ وقد قال تعالى اعدت للكافرين الا ان يقال ان هذا التعذيب غير ذلك لانه بايقادها وجعلها بقدرته مما يشتعل كالحطب وتعذيب مانعى الزكوة باحمائها وكيهم لانهم لما تداووا بجمعها كان آخر دوائهم الكى كما قال تعالى فتكوى بها جباههم الآية وشتان ما بينهما كذا قيل ولا يخفى مافيه لان هذا الوجه يقتضى ايضا عدم تعذيب الكفار بهما الابا لاحماء والكى لابا لاشتعال فى جهنم ولا يلايم قوله تعالى • اعدت للكافرين فالوجه للتخصيص هو ان هذا العذاب فى الكفار للخلود والتأبيد هو الكامل المتبادر عند الاطلاق كان عذاب المسلمين لانقطاعهم كلا عذاب بالنسبة الى عذاب الكفار * قوله (وقيل

٢ اعله مع وجود مفسدة بدون هاءاه صحيحة

١١ المكلف بالكفر والاقدام على الكبائر الخ وان لايندم على ماوجده من فعل الطاعة وترك المعصية فهلا شرط ذلك قلت لما جعل الثواب مستحقا بالايمان والعمل الصالح والبشارة مختصة بمن لايتولاهما وركز فى العقول ان الاحسان انما يستحق فاعله عليه المثوبة والثناء اذا لم يتعقبه بمايفسده ويذهب بحسنه وانه لايبقى مع وجوده ٢ مفسدة احسانا واعلم بقوله لنبيه صلى الله عليه وسلم وهو اكرم الناس عليه واعزهم لئن اشركت ليحبطن عملك وقال للمومنين ولاتجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم كان اشتراط حفظها من الاحباط والندم كالداخل تحت الذكر الى هنا كلامه هذاالسؤال وجوابه انما هما على اصول قومه فان الاصل عندهم ان الثواب مستحق بالايمان والعمل الصالح وهو باطل بل الثواب انما هو بفضل الله لابهما بل الايمان شرط والعمل الصالح علامة لذلك بناء على ان العفو عن الكفر لايجوز عندنا عقلا خلافا للاشاعرة وعلى هذا جواب قوله اما يشترط ان يقال لا واما قوله ان لايحبطهما المكلف بالكفر والاقدام على الكبائر الى اخره فهو ايضا على اصولهم وليس بمستقيم فان الكبائر لاتحبط شيئا بل الموت على الارتداد هو المحبط لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم واذا كان كذلك كانت الشرطية المذكورة فى الجواب المصدرة بلما الدالة على حقية المقدم غير صحيحة لان الاستحقاق ممنوع والملازمة بين المقدم والتالى كذلك لان ذلك ان كان شرطا لزم الدخول تحت الذكر لا التشبيه بالدخول

قوله وقدركز فى العقول الى اخره انما يصح فيما اذاكان المثيب من ينتفع باحسان فاعله ويتضرر بتركه واما اذا لم يكن كذلك فلايستقل العقل به بل يستفاد ذلك من مشكاة النبوة بانزال الوحى الالهى قال الامام القول بالاحباط باطل لان من اتى بالايمان والاعمال الصالحة استحق الثواب الدائم فاذا اتى بعده بالكفر استحق العذاب الدائم ثم لايخلوا ما ان يوجدا معا وهو محال او يتدافعا وليس زوال الباقى بطريان الطارى اولى من اندفاع الطارى لقيام الباقى فيبطل القول بالاحباط وعند هذا تعين ان قال العبد لايستحق على الطاعة ثوابا ولا على ١١

حجارة الكبريت) وجه التمريض ظاهر من تقريره وهذا اضعف كما ان الثانى ضعيف ولذا اخره عنه وبالغ فى الانكار قوله (وهو تخصيص بغير دليل وابطال بالمقصود) بخلاف التفسيرين السابقين فان قوله تعالى • انكم وما تعبدون الآية • دليل على التفسير الاول وقوله تعالى • والذين يكنزون الذهب والفضة الآية • قرينة على التفسير الثانى والقرآن يفسر بعضه بعضا كما هو المشهور والمراد بالتخصيص هنا التقييد اذ لا تخصيص فى الحجارة ولك ان تقول الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق عند عدم القرينة على العهد فهذا عام خص منه البعض بدليل كما عرفت وكذا الناس عام خص منه البعض بدلالة اعدت للكافرين * قوله (اذا اقرض تهو بل شانها وتفاقم لهبها بحيث تتقد بما لا يتقد به غيرها والكبريت يتقد به كل نار وان ضعفت فان صح هذا عن ابن عباس رضى الله عنهما فلعله عنى به ان الاحجار كلها لتلك النار كحجارة الكبريت لسائر النيران) الى قوله عنى به جواب عن قولهم ان القرينة العقلية قائمة عليه لانه لا يتقد من الحجارة غيره مع انه الثابت فى التفاسير المأثورة دون غيره فانه اخرج مسندا فى السنن وصحح روايته عن ابن عباس وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم الطبرانى والحاكم والبيهقى وغيرهم وحاصل الجواب ان صحة هذه الرواية غير معلومة ولئن سلم صحته فلا بد وان يكون مأولا بان الاحجار كلها اى الاحجار التى يعبدونها لتلك النار كحجارة الكبريت الخ والداعى الى هذا التأويل كون المعنيين الاولين مؤيدين بالآيات كما عرفته والقول بان التفسير الوارد عن الصحابة فيما يتعلق بامر الآخرة له حكم الرفع باجماع المحدثين لا يفيد اذ الاخبار الآحاد لا تقاوم بالآيات وكذا القول بانه قد رجحه كثير من المفسرين وعلاوه بانه اشد حرا واكثر التهابا واسرع ايقادا مع نتن ريحه وكثرة دخانه وكثافته وشدة التصاقه بالابدان فلتخصيصه وجه بل وجوه رواية ودراية ضعيف لما عرفته من ان مثل هذا لا يعارض ماذكره المصنف حيث ايده بالآية الكريمة ولقوله ان الاحجار كلها فى النشأة الاخرى ٩ فى غاية من الصفة كحجارة الكبريت ٢ والعجب من البعض بعد ما حقق المصنف مرامه بحيث لا مجال لانكاره نقل هذا المقال بحيث يوهم الاشكال * قوله (ولما كانت الآية مدنية) هذا شروع فى بيان وجه تعريف النار هنا وتنكيرها فى سورة التحريم مع انها نار واحدة مذكورة بصفة واحدة فلم عرفت وهنا نكرت هناك ولم يعكس او عرفت فى الموضعين او نكرت فاشار الى وجه ما اختير فى النظم الجليل فقال ولما كانت الآية اى هذه الآية فاللام للعهد مدنية * قوله (نزلت بعد ما نزل بمكة قوله تعالى فى سورة التحريم نارا وقودها الناس والحجارة وسمعوه صح تعريف النار ووقوع الجملة صلة) تفسير لكون الآية مدنية واشارة الى ان هذه الآية كونها مصدرة بيا ايها الناس وما فى التحريم بيا ايها الذين امنوا الآية فى ماذكر لان ماذكر عن علقمة من ان كل شئ نزل فيه يا ايها الناس فقد سبق توجيهه لكن قالوا ان سورة التحريم وجميع اياتها مدنية بالاجماع وقد صرحوا به فى هذه الآية بخصوصها فلا وجه للقول بان تلك الآية وحدها من التحريم جاز ان تكون مكية ان صح الاجماع الا ان يقال ان الاجماع غير مسلم فجاز كون السورة مدنية وهذه الآية مكية نزلت قبل الهجرة او نزلت بمكة ولو بعد الهجرة فهذه الآية نزلت بعد ما نزل تلك الآية وهذه النكتة هى المناسب لكلام المصنف لكن لا يخلو عن ضعف فالاولى ما يقال ان كون الصلة معلومة انما اشترط فى غير مقام التفخيم والتهويل كما نقل عن ابى حيان فى شرح التسهيل او يقال انهم سمعوه من أهل الكتاب قبل ذلك ولما سمعوه ادركوا منه نارا موصوفة بتلك الجملة فجعلت صلة فيما خوطب الكفار به واما المؤمنون فقد علموا ذلك بسماع منه عليه السلام فكان انتساب تلك الصفة اعنى وقودها الناس والحجارة الآية الى الموصوف اى نارا معلوما لهم فوجه تنكيرها حينئذ مع انها معهودة بهذا الانتساب انه قصد التهويل والتشديد مع الاشارة الى الحضور فى الذهن واظهوره لم يتعرض المصنف لتوضيحه حيث لم يقل وانما صح تنكير النار الخ على ان ما اشتهر من ان الاخبار بعد العلم بالنسبة اوصاف وكما ان الاوصاف قبل العلم اخبار بناء على الاغلب لما ذكرنا فى توضيح قول المصنف وجملة الذى خلقكم الخ ما حاصله ان صاحب الكشاف اشار فى قوله تعالى • هدى للمتقين الى ان الخطاب ان لم يكن لمن عرف تفصيله كانت صفة كاشفة فاشار الى ان الاخبار قبل العلم بها قد تكون اوصافا * قوله (فانها يجب ان تكون قصة معلومة) اى تلك الجملة الواقعة صلة قصة معلومة اما بالفعل او بالتمكن بالعلم ومع هذا انه حكم اغلبى لا كلى لما عرفت من انه يجوز كون الصلة غير معلومة حين قصد التفخيم والتشديد ٢٢ * قوله (هيئت لهم)

٩ قوله فى غاية من الصفة الظاهر زيادتها اه مصححه
٢ والكبريت بكسر الكاف قال ابن دريد هو الحجارة الموقد بها ولا احسبه عربيا صحيحا وقال غيره انه معرب والكبريت الاحمر هو الياقوت او الذهب سعد

١١ المعصية عقابا استحقاقا عقليا واجبا وهو قول اهل السنة واختيارنا وبه يحصل الخلاص عن ظلمات هذه الورطة وعلى هذه يحتاج الى تأويل كل ما جاء بلفظ الاحباط فى الكتاب والسنة وموضعه علم الكلام واجيب عما ذكره الامام بمنع عدم الاولوية فان الطارى اذا وجد امتنع عدمه مع الوجود ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم ووجوده يستلزم عدم الباقى اعنى العدم بعد الوجود وهو ليس بمحال وبانه منقوض بانتفاء الشئ بطريان ضده كالحركة بالسكون والبياض بالسواد اقول يمكن ان يدفع هذا الجواب بان يقال لا يلزم ان يكون الطارئ ضد الباقى حتى يمتنع ان يجتمعا فى الوجود كشرب الخمر بعد الصوم والتكلم بالكذب بعد الصلاة والزنا بعد التصدق والانفاق بل اكثر الاعمال من هذا القبيل وايضا الاعمال من قبيل الاعراض والاعراض لا تبقى زمانين سواء طرأ عليه ضده اولا فالنزاع ليس فى ان عملا هو عرض يمحوه عمل اخر هو ضده ام لا لان العمل لكونه عرضا يمحى من ساعته لا يتوقف فى انمحائه الى طريان الضد بل النزاع فى ان استحقاق الاجر على العمل الصالح هل يمحى ويتلاشى بطرو ضده الذى هو العمل السيئ ام لا فمن يجوز ان يبقى استحقاق الاجر على صالح العمل بعد طريان ضد ذلك العمل ولما جاز بقاء الاستحقاق على الاجر بعد طريان الضد فاندفاع الباقى بالطارى ليس اولى من عكسه فاستقام كلام الامام وصح يدل على ان مراده ماذكرنا ذكر لفظ الاستحقاق فى كلامه فمعنى قوله اما ان يوجدا معا اى اما ان يوجد الاستحقاقان معا الى اخره قوله ولعله سبحانه وتعالى لم يقيد ههنا اى لم يقيد الحكم بالثواب على الايمان والعمل الصالح بالاستمرار والثبات عليهما استغناء عن ذكر هذا القيد بتلك الآية القائلة ومن يرتدد منكم عن دينه الآية

قوله كما تريها جارية تحت الاشجار النابتة على شواطئها قال بعض الافاضل هذا تشبيه صورة ما لم يعرف ولم يشاهد بصورة ما تعورف وشوهد والا فاين المشبه به من المشبه قال صاحب المفتاح كما اذا قيل لك ما لون عمامتك قلت كلون هذا واشرت الى عمامة لديك والشرط فى المشبه به ان يكون اعرف من المشبه وان لم يكن اقوى منه فى الوجه وعليه قوله تعالى واتوا به متشابها ١١

الاعداد والعتاد احضار الشئ قبل الحاجة اليه وذلك عدة وعتيد ومنه اخذ الاستعداد * قوله (وجعلت عدة) كالعطف التفسيرى بل التفسير لاعدت هو هذا لان فيه بيان مأخذ الاشتقاق وان همزة الافعال للتعدية والجعل وهيئت لازم معناه فلو اخره لكان اولى والعدة ما اعددته لحوادث الدهر من المال والسلاح يقال اخذ الامير عدته وعتاده بمعنى كما فى الصحاح حينئذ * قوله (لعذابهم) تنبيه على حذف المضاف وجعل النار عدة لهم للتهكم بجعلها نزلا وفيه تنبيه على ان النار بالذات معدة للكفار وللعصاة بالعرض صرح به فى سورة آل عمران * قوله (وقرئ اعتدت من العتاد بمعنى العدة) من الافعال كقوله تعالى واعتدنا لهم عذابا اليما فيكون بتخفيف الدال من العتاد بفتح العين بمعنى العدة فالقراءتان بمعنى واحد فان مأخذ الاشتقاق وان كان مغايرا فيهما لكن المعنى متحد * قوله (والجملة استيناف) اى استيناف نحوى اى ابتداء كلام قطع مما قبله ولم يعطف على الصلة السابقة اعتناء بشانه بجعله مقصودا بالذات بالافادة غير تابع لما قبله او استيناف يأتى جوابا لمن اعدت بالذات فبهذا القيد يندفع اشكال وهو ان العصاة من الموحدين يلزم ان لا يدخلوا النار مع انه خلاف الاجماع لانه كما عرفته انها معدة لهم بالعرض فلا حاجة الى الجواب بان النار التى وقودها الناس والحجارة هى للكفار خاصة ولغيرهم نار غيرها وليت شعرى ماذا يقول هذا القائل اذا استدل على ذلك بقوله تعالى واتقوا النار التى اعدت للكافرين وجعله صلة بعد صلة كما فى الخبر والصفة او بترك العاطف كما جنح اليه المحقق التفتازانى ضعيف اما الاول فلما قالوا من ان تعدد الصلة غير جائز عندهم وان اوهم الخلاف للامام المرزوقى حيث قال فى شرح قول الهذلى • بازى التى تهوى الى كل مغرب • اذا اصفر لبط الشمس حان انقلابها • يجوز ان تتم الصلة عند قوله مغرب ويكون اذا اصفر كلاما آخر ويصلح ان تكون صلة بانفراده كان المراد بازى التى تفعل ذا وهو هويها الى المغارب وتفعل ذا ايضا وهو انقلابها بالعشيات لكنه لو عطف عليه بالواو كان احسن وابين ويكون هذا كقولك الذى يأكل ويشرب وحرف العطف يحذف من اثناء الصلات اذا توالت والصفات كثيرا انتهى كذا قيل لكنه لما خالف لما تقرر عند الجمهور من عدم الجواز لم يلتفت اليه حتى قال النحرير التفتازانى وعندى انها صلة بعد صلة كما فى الخبر والصفة فان ابيت بناء على انه لم يسطر فى كتاب فليكن عطفا بترك العاطف (او حال باضمار قد من النار لا الضمير الذى فى وقودها وان جعلته مصدرا للفصل بينهما بالخبر) * قوله (وفى الآيتين دليل على النبوة من وجوه) المراد بالدليل دليل على ما هو اصطلاح الاصول والظاهر وفى الآيتين دلالة على النبوة وحمل الدليل على المعنى اللغوى وهو الارشاد اى الدلالة ليس ببعيد * قوله (الاول ما فيهما من التحدى والتحريض على الجد وبذل الوسع فى المعارضة بالتقريع والتهديد وتعليق الوعيد على عدم الاتيان بما يعارض اقصر سورة من سور القرآن ثم انهم مع كثرتهم واشتهارهم بالفصاحة وتهالكهم على المضادة لم يتصدوا ٢ لمعارضته والتجأوا الى جلاء الوطن وبذل المهج) حاصله ان العرب العرباء مع غاية الفصاحة وتهالكهم على المعارضة قد ثبت عجزهم وعدم قدرتهم على معارضته باقصر سورة منه حتى خاطروا بمهجهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم الاتيان بشئ مما يدانيه فدل قطعا على انه من عند الله تعالى فعلم به صدق دعوى النبى عليه السلام علما عاديا فثبت دلالة الآية على النبوة فلا يلتفت الى وهم من قال بان عجز طائفة مخصوصة لا يوجب الاعجاز وعدم الاتيان فى زمان مخصوص لا يوجب صحة صدق الاخبار بانهم لا يأتون به فيما يأتى من الزمان بل غاية الامر ثبوت ذلك بعد انقراضهم ان اختص الخطاب بهم والا فبعد انقراض الدنيا انتهى ففيه خلل من وجوه اما اولا فلان هذا جار فى كل معجزة فان عجز القوم المخصوص لا يوجب عجز من عداهم فلا يثبت نبوة نبى من الانبياء عليهم السلام ما لم يظهر عجز كل من بعث اليهم اما بانقراض عصرهم او بانقراض قوم بعث اليهم فما هو جوابكم فهو جوابنا واما ثانيا فلان عجزهم علم بعبارة النص وعجز غيرهم بطريق الدلالة اذ البلاغة والفصاحة وايراد الكلام على وجه المطابقة لمقتضى الحال متحققة فى فصحاء عدنان وبلغاء قحطان على وجه الكمال ٣ كما اشار اليه المصنف هنا وفى الديباجة فلما عجزوا عن ذلك فعجز غيرهم يعلم بطريق الاولوية على ان قوله تعالى ولن تفعلوا متضمن للاخبار بانهم لا يأتون به فى كل زمان من الازمنة الآتية بقرينة قوله تعالى • لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله • الآية لالان

٣ الظاهر كانا كالشيئين مصححه
٢ قوله لم يتصدوا المعارضته اى لم يتصدوا المعارضته معارضة معتدا بها فاذا لم يكن معارضتهم معتدا بها فكانهم لم يتصدوا لمعارضته فلا وجه لاشكال البعض هنا سعد
٣ نقله شيخى زاده عن ابن كمال سعد
٤ حتى قيل لم يكن احد مثلهم سلفا وخلفا سعد
٥ وفى المواقف ان المعجزة يظهر فى كل زمان من جنس ما يغلب على اهله ويبلغون فيه غاية القصوى كالسحر فى زمن موسى عليه السلام والطب فى زمن عيسى عليه السلام والبلاغة قد بلغت فى عهد رسول الله عليه السلام الى الدرجة العلياء انتهى ملخصا فاتضح القول بان عجز غيرهم يعلم بطريق الاولوية وبدلالة النص سعد

قوله فى غير اخدود قال الجوهرى هو شق فى الارض مستطيل وفى الكشاف وانزه البساتين واكرمها منظرا ما كانت اشجاره مظللة والانهار فى خلالها مطردة ولولا ان الماء الجارى من النعمة العظمى واللذة الكبرى وان الجنان والرياض وان كانت آنق شئ واحسنه لا يروق النواظر ولا تبهج الانفس ولا تجلب الاريحية والنشاط حتى يجرى فيها الماء والا كان الانس الاعظم فائتا والسرور الاوفر مفقودا وكانت كتماثيل لا ارواح فيها وصور لا حياة لها لما جاء الله تعالى بذكر الجنات مشفوعا بذكر الانهار الجارية من تحتها مسوقين على قران واحد كالشيئين لا بد لاحدهما من صاحبه

قوله واللام فى الانهار للجنس ذكر رحمه الله فى تعريفها وجهين الجنس والعهد الخارجى وصاحب الكشاف ثلاثة الجنس والتعويض والعهد قال واما تعريف الانهار فان يراد الجنس كما تقول لفلان بستان فيه الماء الجارى والتين والعنب والوان الفواكه تشير الى الاجناس التى فى علم المخاطب او يراد انهارها فعوض التعريف باللام من تعريف الاضافة كقوله واشتعل الرأس شيبا او يشار باللام الى الانهار المذكورة فى قوله فيها انهار من ماء غير آسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه الآية هذا فان كان المراد بها تعريف الجنس يشار بها الى ما هو حاضر فى ذهن المخاطب ومعلوم ان الشئ لا يكون حاضرا فى الذهن الا ان يكون عظيما خطيرا معقودا به الهمم اى تلك الانهار التى عرفت انها النعمة العظمى ١١

لن للتأييد وايضاان العجز كان ثابتا لمن تحدى به من بلغاء عصره ولذلك لم يعارض وغيرهم ٦ عم عن ذلك لقصوره
فى صناعة البلاغة والتميز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا يضره فى ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد اولئك الاعلام
كذا فى شرح المواقف نظيره ثبوت العجز لسحرة فرعون حين صارت العصا ثعبانا فثبت كونه معجزة وكذا
اليد البيضاء فكما لامساغ لان يقال لايثبت كونه معجزة بعجز قوم مخصوصين بل ثبوت ذلك بعد انقراضهم
كذلك لامساغ هنا وبالجملة ايراد مثل هذه الشبهة يؤدى الى الفتنة العظيمة والتحدى مستفاد من قوله تعالى
• فأتوا بسورة • والتحريض على الجد الخ من قوله تعالى • وادعوا شهداءكم • بالتقريع متعلق بالتحريض
والتقريع اللوم الشديد والتقريع والوعيد من قوله تعالى • فاتقوا النار التى • الآية وكون السورة اقصر لانها
اقل سورة والتحدى بها ابلغ فى دفع الخصم المعاند اذ ربما يمكن ان يقال ان العجز لكون السورة طويلة ولانها
اقل مايصدق عليه فيحمل عليه قوله ثم انهم مع كثرتهم الخ دفع ما يقال ان عجز طائفة مخصوصة من المعارضة
لايدل على اعجازه فاشار الى دفعه بقوله ثم انهم مع كثرتهم الخ فلما عجزوا عن ذلك علم عادة انه معجوز عنه
ابد الدهر اذ لايتصور زيادة على ماكانوا عليه من العدد والعدد كذا قيل ٢ وقدمر التفصيل بما لامزيد عليه
والمهج بضم الميم وفتح الهاء جمع مهجة بمعنى الروح * **قوله** (والثانى انهما يتضمنان الاخبار عن الغيب
على ماهو به) والاخبار عن الغيب مستفاد من قوله ولن تفعلوا ولايلزم من تضمنهما ذلك تضمن كل واحدة
منهما بل مدخلية احدهما كافية فى التضمن فان الفعل المنفى بلن فى الخبر عبارة عن الاتيان بالسورة المذكور فى
الآية الاولى كانه قيل ولن تأتوا السورة التى امرتم باتيانها اظهارا لعجزكم فلا اشكال بان المتضمنة للاخبار عن
الغيب هى الآية الثانية فقط ولما كان فى الآية اخبار عن الغيب على ماهو به يكون من المعجزات كما صرح
بمثله فى تفسير قوله تعالى • ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لايؤمنون • حيث قال وفى الآية
اخبار بالغيب على ماهو به ان اريد بالموصول اشخاص باعيانهم فهى من المعجزات ولم يذكره هنا لما ذكره فى مثل
هذا كما عرفت وكما سيأتى ولم يصب من قال ولقد احسن ٧ اعتبر فيها الاخبار المذكور دليلا للنبوة من جهة كونه
اخبارا عن الغيب لامن جهة انه معجز لان الاعجاز لابد فيه من التحدى ولم يثبت وقوع التحدى من جهة كونه
اخبارا عن الغيب لان المراد بالمعجزة ما من شانه ان يكون معجزة وقت التحدى وباب المجاز مفتوح حين تحقق
القرينة والعلاقة وهنا كذلك ٣ وقيل قال فى شرح المواقف الشرط الرابع للمعجزات ٩ ان يكون ظاهرا على
يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق به وهل يشترط التصريح بالتحدى وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم
والحق انه لايشترط بل يكفى قرائن الاحوال انتهى وماذكرناه جواب آخر من جانب من اشترط التصريح
بالتحدى ولما كان الاخبار عن الغيب واقعا من مدعى النبوة فذلك الاخبار يكون دليلا على النبوة ولا احتمال
لكونه كرامة وان كان واقعا عن من لم يدع النبوة مع محافظة الحدود يكون كرامة وشتان مابين المدعى للنبوة
وغيره فلا اشكال بهذا هنا كما صدر عن بعض الناس * **قوله** (فانهم لوعارضوه بشئ لامتنع خفاؤه عادة)
اى بشئ معتد به وان عارضوا بما ليس بشئ كما نقل عن مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل
وخرطوم طويل لامتنع خفاؤه كيف لا وقد نقل من اشتغل بالمعارضة الركيكة التى هى ضحكة للعقلاء كمعارضة
مسليمة بما مر وبقوله والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطابخات طبخا فالآكلات اكلا وهذا كما ترى مع
كونه سرقة ضحكة لاولى الالباب فلو عارضوه بما يعتد به لنقل كما نقل ذلك عن المسيلمة * **قوله** (سيما
والطاعنون فيه اكثر من الذابين عنه فى كل عصر) واصل استعمال سيما بلا لكن قد يحذف كما حكاه الرضى
وقول الدمامينى انى لم اقف عليه لايسمع فان نقل الشيخ الرضى كاف فى ذلك لكنها مرادة ولهذا لايتفاوت
المعنى والواو التى تذكر بعدها اعتراضية ذكره الرضى ايضا وقيل عاطفة على مقدر كانه قيل لاسيما المعرضون
عنه والطاعنون وهذا ضعيف والكلام فى لفظة ما واعراب مابعده قدمر توضيحه فى اوائل سورة البقرة فى قوله
سيما وقد راعى فى ذلك مايعجز عنه الاديب الخ والطعن هو القدح فى الشئ باسناد ماهو معيب اليه بزعمه
والذب بمعنى الدفع * **قوله** (والثالث انه عليه السلام لوشك فى امره لما دعاهم الى المعارضة بهذه المبالغة
مخافة ان يعارض فتدحض حجته) وهذه المعارضة مع كثرتهم وكمال فصاحتهم من جملة معجزاته عليه السلام فان
مواجهة الواحد الجم الغفير من البلغاء الكاملين فى البلاغة الحريصين على الغلبة وان لم يغلبوا بالحروف ضاربوا

٦ لعله عم بمعنى المحجوب اه مصححه
٧ قوله اعتبر فيها الظاهر حيث اعتبر الخ اه مصححه
٩ قوله للمعجزات الظاهر للمعجز ان يكون ظاهرا اه مصححه
٢ خسرو منه
٣ غنى زاده منه
١١ واللذة الكبرى وان حمل على التوزيع يكون المراد ان هذه الانهار المتعددة لتلك الجنان المتنوعة بحسب التوزيع كقولهم بنوا فلان ركبوا خيولهم قيل ان ذكره على مذهب الكوفيين فهو مرجوح والاولى ان يأول بانه اراد الاستغناء عن الاضافة لحصولها بالقرينة لابادخال اللام ثم ادخل اللام لان المراد معين فقد صرح بهذا المعنى فى قوله تعالى • فان الجحيم هى المأوى • قال اى مأواه وليست اللام بدلا عن الاضافة وفى كلامه ههنا اشارة ايضا الى ذلك حيث قال فعوض التعريف باللام من تعريف الاضافة دون ان يقول اللام عوض عن الاضافة وان اريد بها العهد يكون المراد ماهو المعلوم المعهود بقوله عزوجل فيها انهار من ماء غير آسن وانهار من لبن

قوله والنهر بالفتح والسكون وبالفتح هو الفصيح والجدول هو النهر الصغير

قوله والمراد ماؤها على الاضمار اى على ان يكون الماء مقدرا قبلها مضافا المعنى تجرى من تحتها ماء الانهار او على ان يكون لفظ الانهار مجازا لغويا مرادا منها المياه تجوزا فى الكلمة فيكون من باب المجاز المرسل والعلاقة الحالية والمحلية او يكون التجوز فى الاسناد ولفظ الانهار حقيقة فى معناه اسند الجريان الى النهر حقيقته الاسناد الى الماء لتلبس بين الماء والنهر كقولهم سال الوادى

قوله كما فى قوله واخرجت الارض اثقالها حقيقته واخرج الله من الارض اثقالها ثم اسند الاخراج الى الارض لملابسة بينه وبينها من حيث انها مبدأ له

قوله قيد الرزق بكونه مبتدأ من الجنات وابتداؤه منها بابتدائه من ثمرة يريد به ان من الاولى مقيدة للرزق المطلق والثانية مقيدة للرزق المقيد بالقيد الاول وكان الرزق اولا اعم من كونه من الجنة اوغيرها من المأكولات اوغيرها فخص عموم الامكنة بقوله منها وعموم المأكول بقوله من ثمرة وعلى هذا ينبغى ان يراد من ثمرة النوع ولايجوز ان يراد بها ثمرة واحدة بشخصها لان من الابتدائية يقتضى ان يكون الرزق المبتدأ من ثمرة وغيرها فلا يصح ان يكون الثمرة فردة حينئذ لانها الرزق حينئذ لامبتدأ الرزق ولايتوهم ان يكون بعض الثمرة الفردة مبتدأ وبعضها يكون الرزق لان الغرض ان من ابتدائية لاتبعيضية ١١

بالسيوف ليس الا لثقة بالله تعالى وعدم اضرارهم مع تهالكهم على ذلك ليس الا بعصمته تعالى وهذا كما قال
فى سورة هود فى قوله تعالى فكيدونى جميعا ثم لاتنظرون وهذا من جملة معجزاته فان مواجهة الجم الغفير
من الجبابرة القتال العطاش الى اراقة دمه بهذا الكلام ليس الا لثقته بالله تعالى الى آخره وهذا مراد المصنف
هنا وان كان فيه نوع اجمال وقد اوضحنا مراده وليس مراده انه عليه السلام لم يشك فى امره حتى يقال
ان عدم الشك للمدعى فى دعواه لايعتبر دليلا على صحة مدعاه لجواز ان يكون جزمه غير مطابق للواقع بل
مراده على ماقررناه مواجهة الجم الغفير بالدعوة الى المعارضة بهذه المبالغة المؤدية الى المقاتلة ليس الا لثقة
من الله تعالى وعدم الاضرار ليس الا بعصمته وهذه الحالة تصديق من الله تعالى وهذا معنى المعجزة فقوله
او شك فى امره الخ بيان سبب جسارته عليه السلام على تلك المواجهة لان تيقنه لحقية ما عنده معجزة وبهذا
البيان اندفع ماقيل انه انما يدل على صحة نبوته عليه السلام ولو ثبت عصمته عن الخطأ وهو فرع ثبوت
نبوته عليه السلام فاثباته به مصادرة ٢ قوله فتدحض بدال وحاء مهملة وضاد معجمة منصوب معطوف
على ان يعارض مضارع دحض يدحض كمنع يمنع بصيغة المبنى للفاعل مثل قوله تعالى • حجتهم داحضة •
الآية بمعنى الزائلة وهو استعارة من دحض الرجل ثم شاع حتى صار حقيقة فيما ذكر * **قوله** (وقوله تعالى
اعدت للكافرين دل على ان النار مخلوقة معدة الآن لهم) اى دلالة غير قطعية وهذا مذهب اهل السنة
خلافا للمعتزلة ودليلهم قوله تعالى • تلك الدار الآخرة نجعلها • الآية فتعارض الدليلان فبقى قصة آدم
وحوا عليهما السلام سالما عن المعارضة وتمام تفصيله مذكور فى علم الكلام وقد سبق الاشارة الى ان النار
اعدت بالذات للكفار واما عصاة الموحدين فلا يخلد فيها ولا يعذب باشد العذاب ولا بالعذاب المهين بل عذابهم
للتنقيح واستعداد دخول المقام الامين اذ الطارى على صاحب الدار ليس مثله فى لزوم سكناها وتلبسه
بما فيها لتطفله عليها وكذا قيل وفيه مالايخفى ٢٢ * **قوله** (عطف على الجملة السابقة والمقصود عطف
حال من آمن بالقرآن العظيم ووصف ثوابه على من كفر به وكيفية عقابه) اى مجموع قوله تعالى
• وان كنتم فى ريب مما نزلنا • الآية والمعطوف مجموع قوله تعالى • وبشر الذين امنوا • الى قوله خالدون
اذ هذا من قبيل عطف القصة على القصة وهو بعطف جمل متعددة مسوقة لمقصود على مجموع جمل
اخرى مسوقة لغرض آخر فلا يطلب فيه التناسب فى الخبرية والانشائية ولا المشاركة فى آحاد جملها بل
يطلب التناسب بين القصتين والى هذا التفصيل اشار المص بقوله والمق عطف حال من الخ للاشارة الى
ان المعتبر فى عطف القصة على القصة تناسب القصتين فى الغرض المسوق له كل واحد من القصتين وهنا
كذلك اذ بين الغرضين تناسب تضادا اذ حال من آمن الايمان بالقرآن فى الدنيا والتنعم بنعيم الجنان
فى العقبى وحال من كفر الانكار بالقرآن والعذاب بالنيران فى دار الانتقام والايمان والتنعم ضد الكفر والتألم
* **قوله** (على ما جرت به العادة الالهية من ان يشفع الترغيب بالترهيب) اشارة الى ربط هذه الاية
بما قبلها والمراد بالجملة هنا معناها اللغوى لاما اصطلح عليه النحاة ولهذا فسر : : بالمجموع
فى الموضعين قال النحرير التفتازانى وحاصله انه عطف مجموع على مجموع لاباعتبار عطف شئ من هذا على
شئ من ذلك وقد يقع مثل هذا فى المفردات كما قيل فى قوله تعالى • هو الاول والآخر والظاهر والباطن •
ان الواو الوسطى لعطف مجموع الصفتين الاخيرتين على مجموع الاوليين وقال قدس سره هذا من قبيل
عطف القصة على القصة اى مجموع جمل متعددة على مجموع جمل اخرى وهذا وجه وجيه وانما الاشتباه
فى المثال اى مثال صاحب الكشاف فان قولك زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق فان
قوله زيد يعاقب بالقيد والارهاق يشتمل على جملتين كبرى وهى زيد يعاقب الخ وصغرى وهى يعاقب الخ
وقولك بشر عمرا بالعفو والاطلاق جملة واحدة عطفت فى الظاهر على ما ليس يصح عطفها عليه من احدى
الاوليين والجواب انه اشار بما ذكره الى قضيتين متقابلتين فكانه قال زيد يعاقب بالقيد والارهاق فاسوأ
حاله واحسره فقد ابتلى بلية كبرى وبشر عمرا بالعفو والاطلاق فما احسن حاله وما اربحه انتهى ولايخفى
ان مثل هذا التوجيه يمكن فى اكثر مواضع يظن عدم صحة العطف فيد اذ تصحيح العطف بالتقديرات فى كل
موضع مما لاسترة فى امكانه فالوجه ان صاحب الكشاف اشار بهذا المثال الى ان عطف القصة على القصة

٢ ابن كمال باشا منه
٣ هكذا نقله البعض واما اصل عبارته واما الاستدلال بعدم كونه عليه السلام شاكا فى امره فلا وجه له لان مبنى دلالته على صحة دعواه على ثبوت عصمته عن الخطأ وهو فرع ثبوت نبوته فاثباته به مصادرة منه
١١ وحققه بعضهم اذ المعتبر ابتداء على جهة البعضية ولايمكن فى ارادة الفرد ابتداء البعضية لانه المرزوق حينئذ قطعة من ثمرة والمستقصى اذ لايستبعده حيث وجدت الابتدائية وحاسم الاشكال القطع بان من قال رزقنى فلان من بستانه من ثمرة كذا لايريد به انه شق منها فردة واطعمه بعضها لاسيما الكلام فى فسحة الجنان والامتنان بمزيد الاحسان وهذا التأويل انما يحتاج اليه لو كانت كلتا من فى الموضعين متعلقتين برزقوا لئلا يلزم تعلق حرفى جر بمعنى واحد بفعل واحد من غير عاطف فان ذلك مما يمنعه النحاة اذ لايصح ان يقال مررت بزيد بعمرو بخلاف مررت بزيد بارض كذا لان الباء الثانية للظرفية بمعنى فى للالصاق كالاولى واما اذا لم تجعلا متعلقتين برزقوا بل جعلتا حالين مترادفتين كما اختاره القاضى رحمه الله فلا احتياج الى ذلك اذ لاتكونان حينئذ متعلقتين بمتعلق واحد بل كل واحدة منهما متعلقة بمتعلق غير متعلق الاخرى فيجوز ان تكون الثانية بدلا من الاولى مفيدا فائدة الايضاح وفى الكشاف فان قلت ماموقع من ثمرة قلت هو كقولك كلما اكلت من بستانك من الرمان شيئا حمدتك فوقع من ثمرة موقع قولك من الرمان كانه قيل كلما رزقوا من الجنات من اى ثمرة كانت من تفاحها اورمانها اوعنبها او غير ذلك رزقا قالوا ذلك فمن الاولى والثانية كلتاهما لابتداء الغاية لان الرزق قد ابتدأ من الجنات والرزق من الجنات قد ابتدأ من ثمرة وتنزيله تنزيل ان يقول رزقنى فلان فيقال لك من اين فتقول من بستانه فيقال من اى ثمرة رزقك من بستانه فتقول من الرمان وتحريره ان رزقوا جعل مطلقا مبتدئا من ضمير الجنات مبتدئا من ثمرة وليس المراد التفاحة الواحدة والرمانة الفذة على هذا التفسير وانما المراد النوع من انواع الثمار هذا فلعل القاضى رحمه الله اخذ من عبارة الكشاف معنى ١١

لا يشترط فيه كون المتعاطفتين جملا متعددة بل يكفي كون احديهما جملا متعددة ويؤيده ان الفاضل الخيالى جوز كون عطف نعم الوكيل على حسبي فى قول المحقق التفتازانى وهو حسبي ونعم الوكيل عطف القصة على القصة بلا ملاحظة الاخبارية والانشائية انتهى ولعله اخذ ذلك الجواز من قول صاحب الكشاف زيد يعاقب الخ فح يكون نعم الوكيل جملتين على تقدير وان كان وهو حسبي اوحسبي جملة واحدة فمن قول صاحب الكشاف وان علم كون المتعاطفتين جملا متعددة ففهم ايضا من اشارته بهذا المثال جواز ماذكرنا فلا يرد على الفاضل الخيالى ما اورده ارباب الحواشي من ان شرط العطف فى عطف القصة كون الطرفين جملا متعددة الخ فسبب صحة عطف القصة على القصة كما كان متحققا فى الصورة ٢ فالمانع من ذلك * قوله (تنشيطا) اى ترغيبا * قوله (لاكتساب ماينجى) وهو الايمان والعمل الصالح الاوفق لقوله تعالى • لها ما كسبت • كما بينه المص هناك لكسب ماينجى من الهلاك والشقاء المؤبد * قوله (وتبشيطا) اى تأخيرا ومنعا * قوله (عن اقتراف) اى عن اكتساب * قوله (مايردى) اى يهلك اهلاكا لانجاء منه * قوله (لاعطف الفعل نفسه) على الفعل اى مع فاعله وحاصله عطف الجملة على الجملة الفعلية لاختلا فهما خبرا وانشاء وهذا لكمال الانقطاع بينهما يمنع العطف فيصار الى عطف القصة على القصة بلا ملاحظة الخبرية والانشائية * قوله (حتى يجب ان يطلب له مايشاكله من امر اونهى فيعطف عليه) فيعطف بالنصب عطف على يطلب وقيل لعطفه على يجب * قوله (اوعلى فاتقوا انهم اذالم يأتوا بما يعارضه بعد التحدى ظهر اعجازه واذا ظهر ذلك فمن كفر به استوجب العقاب ومن آمن به استحق الثواب وذلك يستدعى ان يخوف هؤلاء و يبشر هؤلاء) عطف على قوله على الجملة السابقة باعادة الجار لطول ذكره ولما كان هذا العطف غير صحيح بحسب الظاهر اما اولا فلانه لابد من ارتباطه بالشرط المذكور اى فان لم تفعلوا لعطفه على جزائه والربط خفى واما ثانيا فلانه يلزم منه عطف امر مخاطب على الامر لمخاطب آخر من غير تصريح بالنداء حاول بيان وجهه بحيث يندفع به الوهمان المذكوران فقال لانهم الخ حاصله ان المخاطب بالامر الاول وان كان الكافرين المعارضين ظاهرا لكن فى الحقيقة خطاب للرسول عليه السلام لان معنى اتقوا فانذرهم بالنار فيتحد المسند اليهما فى المتعاطفين فارتفع الاشكال الثانى ٣ واما دفع الاشكال الاول فلان قوله تعالى فاتقوا ليس بجزاء حقيقة بل كناية عنه كامر توضيحه فحاصل جوابه ان قوله فاتقوا انذار للكفار وقوله و بشر امر بتبشير المؤمنين وكل منهما مرتب على عدم المعارضة بعد التحدى كما قرره من ان تبشير المؤمنين كتخويف الكافرين مرتب على عدم معارضة الكفرة اذ حينئذ يثبت كون القرءآن معجزا ويتحقق صدق النبى عليه السلام فيكون تصديقه سببا للتبشير بالثواب وتكذيبه للانذار بالعقاب وهذا القدر من الربط المعنوى كاف فى عطفه على ذلك الجزاء وان لم يكف فى جعله جزاء ابتداء هذا اذا اريد بالمؤمنين المؤمنون من المعارضين بعد التحدى واما اذا اريد بهم مطلق المؤمنين ففى هذا الربط خفاء وان اريد المؤمنون الذين آمنوا بلامعارضة فعدم الربط اجلى واحرى قوله ومن آمن به استحق حيث عطف على قوله فمن كفر به المتفرع على ظهور الاعجاز يشير الى ان المراد بالمؤمنين المؤمنون من المعارضين المحجوجين مع ان الظاهر المتبادر مطلق المؤمنين الى يوم الدين فلاجرم ضعف هذا الاحتمال لانه مع مافيه من التعسف البعيد الذى لايليق بالنظم المجيد يستلزم بحسب الظاهر التخصيص المذكور ومن هذا ظهر خلل ماقيل ان هذا العطف يشتمل على جهات من الحسن منها قرب المعطوف ومنها رعاية الجهة اللفظية والوهمية بين بشر وفاتقوا لانه فى معنى فانذر والجهة العقلية لاتفاقهما فى السببية فان ماذكره وجه صحة العطف وهو موجود فى الوجه الاول كما ذكرنا ثم انه لوسلم ماذكره من تعدد الجهة الجامعة لايقاوم التكلف الذى التزم فيه كما ترى فالوجه الاول فى غاية من العلو والبهاء ولصعوبة هذا العطف على الناظرين ذهب صاحب المفتاح الى انه عطف على قل مقدرا قبل ياايها الناس اعبدوا فيكون حينئذ مثل قوله تعالى • وقل انى انا النذير المبين كما انزلنا على المقتسمين • حيث اسند الانزال الى نفسه عليه السلام وهو فعل الله تعالى لقربه واختصاصه كما ان اسناد الملائكة الفعل الى انفسهم فى قوله قدرنا انها لمن الغابرين لذلك الاختصاص فلا اشكال بانه لايصح قل ان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا لورود مثل هذا فى التنزيل

٢ قال بعض المحشين لانسلم اشتراط تعدد الجمل فى الطرفين البتة بل الظاهر المعهود عدم اشتراطه والتقدير الذى ذكره قدس سره تعسف انتهى وبالجملة تحقق التناسب المآلى وهو التناسب فى الغرض المسوق له كونه مصححا للعطف بين جمل متعددة دون العطف بين الجملتين فى مثل زيد يعاقب الخ تحكم بحت لابدله من بيان فارق منه

٣ كما اشار اليه بقوله يستدعى ان يخوف اى النبى عليه السلام هؤلاء الكفرة كانه قيل فانذر هؤلاء الكفار بعد ظهور الحق والصواب و يبشر هؤلاء المؤمنين كما قال و بشر الآية منه

١١ الحالية فى موضع من لما فى ظاهر كلام الكشاف مايوهم ذلك وليس المراد ذلك فان تقرير الكشاف انما هو على جعل من فى الموضعين متعلقة برزقوا ولذا احتيج الى التأويل بجعل احداهما مقيدة للطلق والاخرى مقيدة للمقيد ليكون الكلام على سنن قانون النحو والافلا احتياج الى ذلك التأويل لما اسلفناه آنفا

قوله ويحتمل ان يكون من ثمرة بيانا تقدم تقديره رزقا هو ثمرة لكن جيء بمن التجريدية مبالغة فى كون الثمرة مرزوقا كانه جرد من ثمرة شيء بحسب وصف المرزوقية وسمى رزقا لكمال ذلك المعنى فيها قيل كلامه هذا يدل على ان من التجريدية للبيان قال بعضهم ليت شعرى اذا حمل على البيان لم جعل من اسلوب التجريد مع ان البيان بحمل المبين على المبين اظهر لان رزقا مبهم يفسره الثمرة اى الرزق الذى هو الثمرة كما فى قولك انفقت من الدراهم الفا فانه ليس من اسلوب التجريد وقال الفاضل اكمل الدين الظاهر انه لامانع عن ذلك فى موارد من البيانية كلها فانه يجوز ان يقال فى قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان اذ الاوثان بلغت فى صفة النجاسة بحيث يجوز ان يجرد منها رجس وكذلك الدراهم بلغت فى الانفاق كثرة يمكن ان يجرد منها نهاية مراتب العدد واذا كان ذلك امرا اعتباريا لايستلزم محالا لم يستبعد جوازه وعلى حمل من على البيان يصح ان يراد بالثمرة النوع من الثمار ١١

الحميد كما عرفت ولايحتاج فى دفعه ان يقال والمعنى قل ان كنتم فى ريب مما نزل الله على او بتقدير القول اى قل قال الله تعالى ان كنتم الخ وليت شعرى كيف تجاسروا على تغيير النظم الكريم بتغيير كثير مع ان اسناد الفعل الى غير ماهو له شايع فى كلام البلغاء لاسيما فى كلام الله الا على تفكر فان العقل يتحير ومن هذا القبيل قوله تعالى • وما انا عليكم بحفيظ • اى وما انا منذر والله هو الحفيظ عليكم قال المص هناك وهذا الكلام ورد على لسان الرسول عليه السلام وقال صاحب التلخيص هو عطف على محذوف قبل قوله و بشر اى انذر الكافرين بالنار و بشر الذين آمنوا ولايبعد ان لايكون الواو للعطف فيكون كلاما مبتدأ مسوقا للامر بتبشير المؤمنين اثر ترهيب المشركين لماذكره من جرى العادة الالهية من ان يشفع الترغيب الخ وصاحب التلخيص يضطر الى ان يقال جملة انذر جملة ابتدائية و بشر عطف عليه * قوله (وانما امر الرسول عليه السلام) هذا ان قيل ان الخطاب مختص به عليه السلام كما هو الظاهر المتبادر فيعلم حكم عالم كل عصر او كل احد يكون الخطاب له خطابا لامته مالم يكن خصيصا به عليه السلام وقد صرح به المص فى قوله تعالى • ياايها النبى اذا طلقتم النساء • الآية * قوله (اوعالم كل عصر) فيدخل الرسول عليه السلام دخولا اوليا وفيه اشارة الى ان الخطاب المشافهة عام للمعدومين فضلا عن الموجودين الغائبين وقدم الكلام فيه فى قوله تعالى • ياايها الناس اعبدوا • وليس التعميم بمختص بمذهب مالك * قوله (اوكل احد يقدر على البشارة بان يبشرهم) فعلى التقديرين يكون الخطاب على غير اصله وهو كونه لمعين فيكون الخطاب فيهما لغير معين فيكون ضمير الخطاب المستتر فى بشر مجازا مرسلا او استعارة مصرحة والعموم الشمولى مستفاد من القرينة والا فيفيد الشمول البدلى فيراد به فرد غير معين وقد اوضحنا هذا المقام فى شرح الرسالة العلمية بعون الله الملك العلام * قوله (ولم يخاطبهم بالبشارة) اى المؤمنين * قوله (كما خاطب الكفرة) اى بحسب الظاهر على تقدير * قوله (تفخيما لشانهم) فان من حصل له مايسره من الاعلام بارسال الخبر اليه ادخل فى التعظيم من اعلامه بندائه لاسيما ارساله بالرسول الاكرم الافضل فلا اشكال بان لذة المخاطبة بما يسره ابلغ فى التعظيم ولو خوطبوا به لكان تعظيما ايضا ولذا قال المصنف فى تفسير قوله تعالى • ياايها الناس اعبدوا • وجبرا لكلفة العبادة بلذة المخاطبة وقوله وايذانا بانهم الخ من جملة العلة فلاريب فى ان المجموع لايحصل الا بالطريق المذكور واما خطاب الكفار فخطاب المعاتبة * قوله (وايذانا بانهم احقاء) بالمد جمع حقيق بمعنى كثير الاستحقاق * قوله (بان يبشروا و يهنؤا بما اعدلهم) من التهنئة مضارع مجهول مثل يبشروا كعطف تفسيرله لان التهنئة يرادبه البشارة ايضا والافاصل معناه التبريك وهو غير التبشير فحينئذ يكون لازم معناه قوله (وقرئ و بشر على البناء للمفعول عطفا على اعدت) وعطفه على اعدت لكون بشر فى قوة اعدت الجنة للمؤمنين فالمسند اليهما متقابلان فيكون الجامع وهميا * قوله (فيكون استينافا) اى يكون اعدت للكافرين استينافا بيانيا كانه قيل لمن اعدت وما اعد لغيرهم او استيناف نحوى اذ فى تقرير السؤال نوع ركاكة ولامنشأ للسؤال عن المعطوف ظاهرا وانما حمله على الاستيناف اذ الحال لايسوغ فى المعطوف * قوله (والبشارة) بكسر الباء اسم مصدر فى الصحاح بشرت الرجل ابشره بالضم بشورا من البشرى وكذلك الابشار و بشر ثلث لغات والاسم البشارة والبشارة بالضم والكسر والبشارة بالفتح الجمال * قوله (الخبر السار) المراد بالخبر الاخبار لا الكلام الخبرى بقرينة فاخبروه الخ فالبشارة اسم مصدر كالسلام بمعنى التسليم وهذا اى كون البشارة بمعنى الاخبار السار الخبر هو الصحيح وقيل انها فى اللغة مطلق الخبر لكنها غلبت فى الخبر نقل عن الراغب انه قال البشرة ظاهر الجلد والادم باطنه قيل وفى كلام ابن قتيبة عكسه وتبعه بعض اللغويين و بشرته اخبرته بسار بسط وجهه وذلك ان النفس اذا سرت انتشر الدم فيها انتشار الماء فى الشجر فيبسط الوجه وغصونه * قوله (فانه يظهر اثر السرور فى البشرة ولذلك قال الفقهاء البشارة هو الخبر الاول حتى لوقال من بشرنى بقدوم ولدى فهو حر فاخبر وه فرادى عتق اولهم ولوقال من اخبرنى عتقوا جميعا) بيان وجه تسميته وسره ماذكر آنفا قوله فانه يظهر الخ قرينة على ان مراده الخبر السار الذى يحدث السرور للمخبر به فى الحقيقة مع كون المخبر به غافلا عما اخبر به وكذا قوله واذلك قال الفقهاء يدل على ان مراده ذلك فلا فرق بين كلام المصنف والكشاف ولم يذكر الصدق لان السرور

١١ والثمرة الفردة لانه اذا كان من للبيان كان معناه كلما رزقوا من الجنات الرزق الذى هو الثمرة وصح ان تكون فردة ونوعا اذ على هذا التقدير لامانع من ارادة الفرد وهو معنى الابتداء المستلزم ان يكون الرزق غير الثمرة فتنوين ثمرة على الوجه الاول للنوعية فقط لايحتمل ان يكون للتقليل المفيد الفرد والشخصية وعلى الثانى يجوز ان يكون للنوعية وان يكون للشخصية اى رزقا هو نوع من الثمرة اوفرد من النوع ورزقا على الوجهين ثانى مفعولى رزقوا قال بعضهم جعل هذا البيان على منهاج رأيت منك اسدا مبنى على ان من البيانية راجعة الى ابتداء الغاية فلابد من اعتبار التجريد بان ينتزع من المخاطب اسد ومن الثمرة رزق وهو غير الرزق

قوله وهذا اشارة اى لفظ هذا الذى رزقنا اشارة الى النوع الذى تلك الثمرة المرزوقة الحاضرة عندهم فرد من ذلك النوع والا فتلك الثمرة ليست عين مارزقوه فى الدنيا كما فى مثال النهر فان المشار اليه وان كان الماء المعين الحاضر المشاهد لكن المراد نوع الماء فان ذلك الماء المشاهد ينقطع و ينقضى من ساعته والذى لاينقطع هو نوع الماء وفيه نظر لان الاشارة الى النوع بدون ذكره الوصف مع اسم الاشارة لم يعهد فى كلام العرب قال بعضهم الاشارة الحسية النوع غير متصورة لعدم تحققه فى الخارج فبطل قول صاحب الفرآئد والاشارة الى الشخص وارادة النوع مجاز لان الشخص يستلزمه وحمله صاحب الكشاف على التشبيه البليغ بحذف الاداة و وجه الشبه قال معناه هذا مثل الذى رزقنا من قبل بدليل قوله تعالى • واتوا به متشابها • وقال وهذا كقولهم ابو يوسف ابو حنيفة تريد انه لاستحكام الشبه كان ذاته ذاته وانما احتاج الى جعله من باب التشبيه البليغ لان هذا اذا لم يذكر معه الوصف كان اشارة الى المحسوس الحاضر وهو الذات الجزئية لا الماهية الكلية واما اذا ذكر معه الوصف كما اذا قيل هذا الجنس وهذا النوع فلا يلزم ان يكون اشارة الى محسوس وماذكره صاحب الكشاف هو الوجه بقرينة قوله واتوا به

ع

حصل بمجرد الاخبار السار صادقا كان او كاذبا وزواله بعد ظهور خلافه فيما اذا كان كاذبا لايضر والقول بان تغير بشرة الوجه لايحصل بدون الصدق خلاف الوجدان الصادق اذ البقاء ليس بشرط فى تحقق البشارة اللغوية مع ان السرور لايزول لعدم ظهور كذبه نعم كون السرور تاما انما هو بصدقه فمن شرط كون الخبر صادقا فقد اعتبروه الكامل لا لكونه شرطا فى اللغة اذ اختصاص البشارة بالصدق اصطلاح فقهى وبيان الشيخين ليس على اصطلاحه وانما ذكر مسئلة العتق توضيحا لدلالة اللفظ على السرور وكون المخبر به غافلا عما اخبر به حيث فرقوا بين قوله من بشرنى وقوله من اخبرنى الخ ولو قيل المراد بالسرور السرور التام وهو لايكون الا بالصدق فلا يحتاج الى ذكر الصدق ومن ذكره لمزيد التوضيح لم يبعد لكن التعميم الى جميع الافراد هو المناسب لمقام التعريف قوله فاخبروه فرادى فيه اشارة الى انهم لو اخبروه جميعا عتقوا كلهم لانهم بشروه جميعا وانما لم يتعرض له لان كون المخبر به غافلا عما اخبر به وشرطه ذلك واضح فيما ذكر قوله فرادى جمع فرد على خلاف القياس وقيل جمع فردان وفردى مثل سكارى جمع سكران وسكرى والانثى فردة وفردى كما فى المصباح ولو قال اخبرنى عتقوا جميعا سواء اخبروه فرادى او جميعا او اخبروه بعد علم مولاهم اولا خلافا لمالك فانه قال من اخبرنى عتق الاول فان المراد البشارة كما يشهد به العرف والجمهور قالوا ان الاخبار فى المتعارف ذكر الكلام الخبرى ويراد به معناه سواء افاد العلم اولا وقد يذكر الكلام الخبرى ولم يقصد به افادة مضمون الجملة ولانه عالم به فيراد به معنى آخر مناسب للمقام لكن ليس ما نحن فيه من هذا القبيل ولما كان اكثر الاختلاف بين الحنفية والشافعى وهم كانوا متفقين فى هذه المسئلة قال ولذلك قال الفقهاء اى الحنفية والشافعى ولم ينبه على خلاف مالك لما ذكرنا من ان معظم خلاف الشافعى مع الائمة الحنفية كما لم ينبه على موافقته فى المسئلة الاولى لما عرفته فهاتان المسئلتان بناء على المذهبين والاعتراض بمثل هذا فى غاية السقوط وتسويد الصحائف بالخطوط * **قوله** (واما قوله تعالى • فبشرهم بعذاب اليم • فعلى التهكم) اى انه استعارة تبعية تهكمية لان البشارة عام فى الاخبار السوء ايضا وما وقع فى تلخيص الجامع من ان البشارة فى اللغة اسم لخبر يغير بشرة الوجه مطلقا الا انه غلب استعمالها فى الخبر السار وصار اللفظ حقيقة فيه حتى لايفهم منه غيره يؤيد جانب الاستعارة ولا ينفيه كما زعم وتقرير الاستعارة انه نزل التضاد وهو الانذار هنا فانه ضد التبشير وان الحاصل فى الكفار الانذار لكن نزل ذلك الانذار منزلة التبشير بواسطة التهكم والاستهزاء ولما نزل ذلك التضاد منزلة التناسب بواسطة التهكم شبه الانذار بالتبشير فذكر اسم المشبه به وهو التبشير واريد المشبه اى الانذار ثم اشتق من التبشير بمعنى الانذار الفعل فقيل فبشرهم بعذاب اليم والقرينة المفعول به والعلاقة المشابهته بالتأويل المذكور وليس العلاقة ووجه الشبه بين التبشير والانذار هو التضاد اى كون كل منهما ضدا للآخر فانا اذا قلنا الانذار هو التبشير واردنا التصريح بوجه الشبه لم يتأت لنا ان نقول فى اتضادا وفى مناسبة الضدية بل انما يصح ان نقول هو اى الانذار بشارة فى القاء السرور ومعلوم ان الحاصل فى المشبه هو ضد السرور اى الالم والحزن لكن نزلناه منزلة السرور بواسطة التهكم فى النظم الكريم او بواسطة التمليح فى غيره لاشتراكهما فى الضدية * **قوله** (اوعلى طريقة قوله تحية بينهم ضرب وجيع) اى قول الشاعر وهو عمرو بن معدى كرب من قصيدة طويلة اولها * وخيل قد دلفت لها بخيل ٢ * اراد بالخيل جماعة الفرسان ودلفت بمعنى دنوت وقربت للحرب تحية بينهم التحية ما يحيى به احد المتلاقيين الآخر ويعظمه كالسلام ونحوه وجعل الضرب تحية ليس الا للسخرية قيل ومنها ان ينزل ما يقع موقع شئ بدلا عنه منزلته بلا تشبيه ولا استعارة كما فى الاستثناء المنقطع وما يضاهيه سواء كان بطريق الحمل كما فى قوله تحية بينهم او بدونه كما فى قوله فاعتبوا بالصيلم وليس هذا من المجاز لذكر طرفيه مرادا بهما حقيقتهما ولا تشبيها لان التشبيه يعكس معناه ويفسده ومنه يعلم انه لايصح فيه الاستعارة ايضا لابتنائها على التشبيه انتهى قوله ولا تشبيها الخ ضعيفا لان التشبيه ممكن بينهما كما يمكن بين التبشير والانذار والجبان والاسد بل الاستعارة ايضا ممكن كما اختاره البعض فى زيد اسد وقد سلف البيان فى تفسير قوله تعالى • صم بكم عمى • والقول بان الشاعر جعل افراد التحية نوعين متعارفا وهو الكلام الجارى فيما بين الناس لقصد الاكرام وغير متعارف وهو الضرب الوجيع يؤيد جانب الاستعارة اذ شان الاستعارة كذلك كما حقق فى محله فجعل الضرب الوجيع تحية انما هو بواسطة التهكم فيكون استعارة ايضا

٢ والباء فى بخيل للتعدية منه

١١ متشابها فانه اعتراض مقرر امر المعترض منه وقال الامام لما اتحدا فى الحقيقة وان تغايرا بالعدد صح ان يقال هذا هو ذاك

قوله فان الطباع مائلة الى المألوف متنفرة عن غيره قيل فيه نظر لان تجدد الصورة احب الى النفس والذلديها من مشاهدة معاد ولكل جديد لذة قال صاحب المفتاح ولعمرى ان التوفيق بين حكم الالف وبين حكم التكرار احوج شئ الى التامل لان الالف مع الشئ لايتحصل الا بتكرره على النفس ولو كان التكرار يورث الكراهة لكان المألوف اكره شئ عندها وامنع اذ ذاك نزاعها الى مالوف والوجدان يكذبه وقالوا فى التوفيق ان الشئ الذى تميل اليه النفس ولها به شغف كالعلوم والمشاهدات فتكراره يزيده فى الشغف والالف واذا كان دونه كالمأكول والمشروب فالتكرار يؤدى الى الملال وقال الفاضل اكمل الدين يجوز ان يقال فى التوفيق بينهما ان اعادة المألوف بعينه هى التكرار الموجب للكراهة والملال واما مع مزية وضم اعتبار فهو الموجب للانس والميلان وهو معنى قول صاحب الكشاف ولانه اذا ظفر بشئ من جنس ما سلف له به عهد وتقدم له معه الف ورأى فيه مزية ظاهرة وفضيلة بينة وتفاوتا بينه وبين ما عهد بليغا افرط ابتهاجه وطال استعجابه واستغرابه وتبين كنه النعمة فيه حق التبيين واقول عندى ان مثل هذا يتفاوت بتفاوت المراتب والحال والمقام وزيادة ميلان النفس الى بعض اشياء فتجد مستلذا كلما كرر واعيد كما هو فى المشاهد كذلك فرب مطعوم ومشروب اوكلام اوصورة قد تعافه النفس وتكرهه عند تكرره ورب شئ من ذلك الجنس يستطاب عندها ويستلذ كلما تكرر واعيد لما فيه من امر ملايم كلما شوهد ينجذب الطبع اليه بالضرورة كما قيل فى صفة كلام مستحسن يعاد ويستطاب فان احلى الكلام المستعاد والمستطاب والحاصل ان اى شئ استطابه النفس فى وجدانها واستلذه لاتكرهه معادا ايضا بل تجده مستطابا ومستلذا كلما تكرر ١١

على التهكم فلا يحسن التقابل بلفظة او اللهم الا ان يقال ان البيت من قبيل الاسناد المجازى اذ اسناد ضرب وجيع الى التحية اسناد الى غير ما هو له كما ان اسناد وجيع الى الضرب مجازى ففى البيت اسنادان مجازيان فيكون حينئذ ابقاء التبشير مرادا به معناه الحقيقى على بعذاب اليم مجازا عقليا اذ المجاز العقلى اعم من ان يكون فى النسبة الاسنادية او غيرها من النسب الايقاعية فكما ان اسناد الفعل الى غير ما حقه ان يسند اليه مجاز فكذا ايقاعه الى غير ما حقه ان يوقع عليه مجاز لانه جاز عن موضعه الاصلى فيكون مثل اجريت النهر فلا وجه لانكار هذا فى النظم الجليل وان امكن المناقشة فى البيت فحينئذ يكون فى الآية الكريمة وجهان الاول الاستعارة التهكمية وهو الارجح الابلغ والثانى المجاز العقلى فيحسن التقابل بين الوجهين ويحصل السلامة عن التكلف الذى اورده المحشون * **قوله** (والصالحات جمع صالحة وهى من الصفات الغالبة التى تجرى مجرى الاسماء كالحسنة قال الحطيئة • كيف الهجاء وما تنفك صالحة • من آل لأم بظهر الغيب تأتينى) الحطيئة بالحاء والطاء المهملتين مصغرا وفى آخره همزة واسمه جرول بن اوس والحطيئة من حطئته اذا لطمته لقربه ٢ واقصره وحقارة منظره وقيل ان رجله كانت محطوءة اى لاأخمص لها وقيل غير ذلك وكان ادرك خلافة عمر رضى الله تعالى عنه ولم يسلم وبنو لأم طائفة من قبيلة طى كذا قيل قال مولانا خسرو وقال ابن الاثير سبب قول الحطيئة ان النعمان دعا بحلة من حلل الملوك وقال للوفود وفيهم اوس بن حارثة بن لأم الطائى احضروا فى غد فانى ملبس هذه الحلة اكرمكم فلما كان الغد حضروا الا اوسا فقيل له لم تتخلف فقال ان كان المراد غيرى فاجمل الاشياء بى ان لا احضر وان كنت المراد فسأطلب فلما جلس النعمان ولم ير اوسا قال اذهبوا اليه وقولوا احضر آمنا مما خفت فحضر والبس الحلة فحسده قوم من اهله فقالوا للحطيئة اهجه ولك ثلثمائة ناقة فقال كيف اهجو احدا كل ما فى رحلى حتى شسع نعلى منه وانشد • كيف الهجاء وما تنفك صالحة • من آل لأم بظهر الغيب تأتينى * قوله تأتينى خبر ما تنفك وبظهر الغيب متعلق به على ان الباء للملابسة اى تأتينى ملتبسة بالغيب فاقحم الظهر مبالغة فيه حيث جعل له ظهر يستند اليه ويتقوى به والشاهد فى صالحة حيث ذكرها بلا موصوف والمراد بها فى البيت الوطئة الصالحة اى الحسنة قيل والظهر مقحم مبالغة او استعارة بمعنى خلف الغيب وفيه مبالغة ايضا قيل وذكر فى مجازات الآثار النبوية ان هذا القول مجاز اى قوله عليه السلام لاصدقة الا عن ظهر غنى مجاز لان المراد بذلك ان المتصدق انما يجب عليه الصدقة اذا كانت له قوة من غنى فالظهر هنا كناية عن القوة فكان المال للغنى بمنزلة الظهر الذى عليه اعتماده ولذلك يقال فلان ظهر فلان اذا كان يتقوى به ويلتجأ اليه فى الحوادث انتهى والحاصل ان الظهر ليس بمقحم وعن هنا ذهب بعضهم الى ان الظهر هنا ليس بمقحم وشنع فقال فمن قال انه مقحم ثم بين له فائدة الكناية لم يصب انتهى والظاهر ان مراده التردد بين كونه مقحما وبين عدم كونه مقحما بل كناية لانه بالنظر الى اصل المعنى لايحتاج اليه فيكون مقحما لتحسين اللفظ وبالنظر الى افادة المبالغة لايكون مقحما بل يكون كناية والبعض يدعى ان الاقحام بحسب اللغة لاينافى الكناية بحسب البلاغة توضيحه انه لاحاجة الى لفظ الظهر لحصول المعنى الاصلى للكلام بدونه لكن زيد فيه ليكون كناية فتحصل هذه الفائدة فالقائل الذى هو صاحب الكشف مصيب فى ذلك انتهى وهذا البيان يقتضى ان يكون الظهر اطنابا لا مقحما وشتان ما بينهما فالوجه ما قررناه اولا فاحفظ هذا البيان فانه ينفعك فى كل موضع ذكر فيه لفظ الظاهر * **قوله** (وهى من الاعمال ما سوغه الشرع وحسنه وتأنيثها على تأويل الخصلة او الخلة) وهى اى الصالحة ما سوغه الشرع اى جوزه واباحه تفعيل من ساغ الشئ اذا سهل دخوله فى الحلق قال تعالى ولا • يكاد يسيغه • ثم تجوز به عن الاباحة لانها سهل التناول شرعا فمطلق السهولة مشتركة فالمراد بالتجوز استعارة ويحتمل كونه مجازا مرسلا بعلاقة الاطلاق والتقييد ذكر المقيد واريد المطلق ثم اريد به المقيد الآخر اما مجازا فيكون المجاز بمرتبتين او لكونه فردا من المطلق ثم شاع وصار حقيقة عرفية قوله وحسنه بمنزلة الفصل يخرج المباح الذى لايترتب عليه ثواب ولا عقاب فبقى المندوب والوجوب واما المباح بمعنى الاذن الشرعى فشامل للوجوب واخويه ولم يكتف بما حسنه الشرع مع انه اخصر ليكون التعريف مشتملا لمنزلة الجنس والفصل معا وفيه تنبيه على ان الحسن ما حسنه الشرع وهو مذهب الاشاعرة وقد فصل فى فن الاصول وتأنيثها على تأويل الخصلة او الخلة بفتح الخاء وتشديد اللام بمعنى

٢ قوله لقربه هكذا فى النسخ التى بايدينا والظاهر انه تحريف من لقب به لقصره الخ اه مصححه

١١ واعيد وبعده جديدا كما شاهده واذا قه فى المرة الاولى سيما اذا كانت الفته واعتادت به واما الجواب عن قولهم ان تجدد الصورة احب الى النفس والذلديها من مشاهدة معاد فان يقال تنفر النفس عما لم يشاهده قطعا ولم يذقه قط ولم تصادف من نوعه فردا امام لاشبهة فيه ومنكره اما معاند للظاهر او فاقد الذوق فى الوجدانيات

قوله اوفى الجنة عطف على فى الدنيا وعلى هذا وجه الشبه المشاكلة الصورية فقط لاختلاف الطعم حينئذ

قوله او كما روى عطف على حكى فعلى هذا وجه التشبيه التشاكل فى الصورة والطعم معا

قوله والاول اظهر اى والوجه الاول وهو ان يكون المراد من قولهم من قبل فى الدنيا اظهر لكونه احفظ المعنى العموم المستفاد من كلمة كلما فانه يحفظ عمومها على الوجه الثانى وهو ان يكون المراد منه فى الجنة لانحصار قولهم هذا ح فى المرة الثانية وما فوقها فان المرة الاولى على هذا التقدير خالية عن قولهم ذلك فلا يصح حينئذ ان يقال كل حين رزقوا منها من رزقا قالوا هذا لان القول بخلاف الوجه الاول فانهم على هذا يقولون ذلك القول فى المرة الاولى ايضا كما يقولونه بعد الاولى

قوله والداعى لهم الى ذلك اى الى قولهم فى كل مرة من مرات هنا بتناولهم هذا الذى رزقنا من قبل فرط استغرابهم اى فرط وجد انهم ذلك غريبا عجيبا وتبجحهم اى ابتهاجهم بما وجدوا من التفاوت العظيم بين الرزقين

قوله والتشابه البليغ فى الصورة يقتضى ان يكون قولهم هذا الذى رزقنا من قبل من باب التشبيه البليغ وان اصل معناه هذا مثل الذى رزقنا من قبل كما اختاره صاحب الكشاف وهذا يخالف قوله وهذا اشارة الى نوع ما رزقوا لان ذلك ليس مبنيا على المبالغة فى التشبيه اذ معناه على ذلك التقدير هذا هو النوع الذى رزقناه فى الدنيا

الخصلة فالترديد لمجرد التخيير فى العبارة والمراد ان ماسوغه الشرع وان كان مذكرا لكنه عبر بالتأنيث
لتأويله بالخصلة وهذا هو الملايم لكونها من الصفات الغالبة وقيل بان قدر موصوفها الخصلة اى الخصلة
الصالحة ثم للغلبة ترك ذكره ولا يخفى ضعفه وانما لم يقل ان التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية اذ التاء من المنقول
عنه على ما فهم من تقريره وقيل لانه قد يوصف وهذا مخالف لما سلف من هذا القائل حيث قال فاجروه
مجرى الاسماء الجامدة فى عدم جريه على الموصوف ولما قال بعض المحشين يعنى صارت بحيث توصف ولا توصف به
الان يتكلف ويقال ان الكلام محمول على الاكثر لا على الكلى ولا يخفى بعده * **قوله** (واللام فيها للجنس)
المراد به لام الاستغراق اى جميع مايسوغ ويحسن ان يفعله المكلف بالنظر الى حاله كالغنى والفقر والصحة
والمرض والحضر والسفر والحر والعبد والذكر والانثى وغير ذلك مثلا فيفعل الغنى جميع ما يجب عليه
كالزكوة والحج مع الصلوة والصوم والفقير يفعل الصلوة والصوم وقس عليه ماعداهما من المريض
والصحيح والحر والعبد قال المص فى سورة آل عمران فى قوله تعالى • ياايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته • حق
تقوا و ما يجب منها وهو استفراغ الوسع فى القيام بالمواجب والاجتناب عن المحارم كقوله تعالى • فاتقوا الله
ما استطعتم • الآية اشار الى ان لكل مكلف حق تقوى يغاير لمن عداه وبهذا يندفع كثير من الاشكال
منها ان المراد بالصالحات ليس جنس الجمع مطلقا والا لكفى الاقل وهو ثلثة من الاعمال او الاثنان ولا الجنس كله
لامتناع ان يؤتى به احد وان قصد التوزيع عاد المحذور وهو ان يكفى من كل ثلثة اعمال او اثنان بل اقل بناء
على انقسام الآحاد على الاحاد وجه الاندفاع هو انا نختار ان المراد الجنس كله لكن لا بالنسبة الى كل فرد فرد
بل الى كل مكلف بالنظر الى حاله والقرينة على هذه الارادة قوله تعالى • فاتقوا الله ما استطعتم • الآية
وماثبت فى الشرع لاحرج فى الدين فيجب على المكلف جميع مايجب عليه بالنظر الى حاله اليقين هذا فى الوجوب
الشامل للفرض واما المندوب فلاحرج فيه والغنى والفقير والامراء والعلماء سواء فيه فعلم ان الاستغراق
المشار اليه بالجنس عرفى لاحقيقى نحو جمع الامير الصاغة والقول بان ارادة البعض متعين فيكون للعهد الذهنى
ضعيف لانه ان اراد بالنسبة الى كل فرد بالنسبة الى حاله فلا يخفى فساده اذ المجموع بالنظر الى حاله معتبر البتة
وان اراد بالنسبة الى كل مكلف بدون تقييد بالنظر الى حاله فذلك البعض متفاوت فى المكلفين فيؤل الى الاستغراق
العرفى اذ لا احد يجب عليه بعض الاحكام بدون ملاحظة حاله فاذا لوحظ حاله يكون ذلك البعض كلا بالنظر
اليه على انه يجوز ان يوجد واحد من المكلفين يجب عليه كل الاحكام باسرها فلا يتناول العهد الذهنى له والمؤمن
الذى لم يعمل اصلا او عمل عملا واحدا او آمن ومات قبل ان يعمل او بلغ ومات قبل ان يعمل فمعرفة كونه مبشرا
من موضع آخر والفرق بين المفرد المحلى بلام الاستغراق والجمع المحلى بلامه واستغراق المفرد اشمل من
استغراق الجمع والكلام عليه مذكور فى المطول مفصلا وليس هنا محل تفصيله * **قوله** (وعطف العمل
على الايمان مرتبا للحكم عليهما اشعار بان السبب فى استحقاق هذه البشارة مجموع الامرين والجمع بين الوصفين)
اى عطفه فى ضمن عطف عملوا على جملة آمنوا وانما اختار هذه المسامحة لان البيان المذكور انما يحصل به قوله
مرتبا اسم فاعل والمراد بالحكم التبشير بقرينة قوله فى استحقاق هذه البشارة والبشارة وان تقدمت لكن
تعلق الحكم بالمشتق يفيد علية مأخذ الاشتقاق فهى متقدمة بالذات واو اريد بالحكم الحكم • بان لهم جنات •
الآية لاستغنى عن هذا التكلف قوله هذه البشارة باعتبار كون البشارة بها واطلاق الحكم يشعر بذلك
اذ لاحكم فى التبشير معلل حتى يعلل به الا بتأويل بمجموع الامرين اى الايمان والعمل والمراد ان السبب العادى
بمقتضى الوعد الآلهى فى استحقاق هذه البشارة على وجه الكمال بحيث لا يشوبه مؤاخذة ولا معاتبة مجموع
الامرين واما الايمان وحده وان كان منجيا سببا لاستحقاق البشارة المذكورة لكن يخاف عليه سبق العذاب
فى دار الحجاب فلا يوجد فى الايمان وحده سبب استحقاقها على وجه الكمال لا مطلقا فلا اشكال بانه مذهب
المعتزلة وانه تبع فيه الزمخشرى كيف لا وقد صرح المص فى كتابه ان الايمان منج وحده كما هو مذهب
اهل السنة والقول بان العمل جزء من الايمان عند الشافعى وهو مذهب المص ضعيف لان مرادهم الايمان
الكامل الايرى الى قوله وفيه دليل على ان الاعمال الخ فانه صريح فى ان الايمان هو التصديق عندهم والعمل
خارج عنه * **قوله** (فان الايمان الذى هو عبارة عن التحقيق والتصديق اس والعمل الصالح كالبناء عليه

قوله اعتراض يقرر ذلك هذا ايضا على تقدير ان يكون معنى قولهم هذا الذى رزقنا من قبل هذا مثل الذى رزقنا على التشبيه لان هذا انما يقرر ذلك اذا اعتبر هناك تشبيه ومثل هذا الاعتراض فى افادة التقرير قولك فلان احسن بفلان ونعم مافعل ورى من الرأى مارأى وكان صوابا ومنه قوله تعالى • وجعلوا اعزة اهلها اذلة وكذلك يفعلون • وماشبه ذلك من الجمل التى تساق فى الكلام معترضة للتقرير قال بعضهم الاشبه ان هذه الجملة ليست معترضة بل هو من باب التذييل وهو تعقيب الجملة بجملة يشتمل على معناها للتوكيد فقيل جوز بعض علماء المعانى وقوعها اخر جملة لايليها جملة فيشتمل التذييل وهو مختار صاحب الكشاف

قوله والضمير على الاول اى الضمير المجرور فى به على الوجه الاول وهو ان يراد بقولهم من قبل فى الدنيا عائدا الى مارزقوا فى الدارين وليس هذا اضمارا قبل الذكر لان قولهم هذا الذى رزقنا من قبل انطوى تحته ذكر مارزقوا فى الدارين ونظيره قوله • تعالى ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما • اى بجنسى الغنى والفقير لدلالة قوله غنيا اوفقيرا على الجنسين ولو رجع الضمير الى المتكلم به لقيل اولى به على التوحيد

قوله وعلى الثانى الى الرزق اى الى رزقا المذكور وهو الرزق الكاين لهم فى الجنة لاهو وما فى الدنيا معا لان المعنى حينئذ هذا الذى رزقناه فى الجنة قبل حضور هذا اى رزقنا مثله فيها قبله لكن قولهم هذا حينئذ انما هو فى المرة الثانية ومابعدها من مرات من تناول الرزق لا فى الاولى فيقصر حينئذ كلمة كلما عن افادة العموم التام بل يختص العموم بما بعد المرة الاولى لانهم ماقالوه فى كل مرة ومعنى التشابه حينئذ راجع الى تشابه افراد هذا النوع المذكور الذى رجع اليه الضمير لاقتضاء التشابه التعدد ولا تعدد ح فى رزقا لان المراد به النوع بخلاف الوجه الاول فان الضمير على ذلك التقدير راجع الى متعدد كما ذكر

ولا غناء باس لابناء عليه ولذلك قلما ذكرا مفردين وفيه دليل على انها خارجة عن مسمى الايمان) عن التحقيق
اى التصديق على وجه اليقين اذ هو مصدر حققه اذا صدقه كما فى القاموس وقيدنا باليقين اذ الظن الغالب
لا يعتبر فى الايمان عند الشافعى فقوله والتصديق عطف تفسيرى له ولو عكسه لكان اظهر واكتفى به لانه ركن
اعظم لا يحتمل السقوط اصلا بخلاف الاقرار للمتمكن منه فانه ركن يحتمل السقوط والقرينة على ان الاقرار
ركن عنده ماذكره صريحا فى قوله تعالى • الذين يؤمنون بالغيب • من قوله ولعل الحق هو الثانى الخ
وعدم ذكره هنا لما ذكرناه ويحتمل ان يكون اشارة الى قول آخر وهو ان التصديق بالغيب كاف
والاشارة الى القولين فى الموضعين من عادة الشيخين فلا وجه للاشكال بان هذا مخالف لما اختاره فيما
سبق و البعض حمل التحقيق على التصديق بالقلب و التصديق على الاقرار باللسانى وهذا جيد
اذا صح استعمال ذلك بل التصديق من افعال القلب ٢ اصل واس اى موقوف عليه لصحة الطاعات
والمبرات و العمل الصالح ويدخل فيه التروك كالبناء عليه وانما قال كالبناء عليه مع قوله
اصل من غير تشبيه لان البناء الحقيقى غير متحقق فيه بخلاف الاصالة فى الايمان واما اس ففيه تشبيه
بليغ للمبالغة فيه ولو ترك التشبيه هنا ايضا لكان له وجه لكن اختير التشبيه هنا تنبيها على الفرق بين المطلبين
ولا غناء بفتح الغين المعجمة والمد الفائدة اى لافائدة ولا اعتبار بأس اعتبارا معتدا به فالنفى راجع الى الكمال
مثل قوله عليه السلام لاصلاة لجار المسجد الا فى المسجد وهذا كثير شايع والقرينة على ذلك قوله وفيه دليل على انها
خارجة الخ فانه صريح فى ان الاس وحده كاف وقد صرح به فى بعض المواضع كما سلف بيانه اى ٦ وفيه
اى فى عطف العمل على الايمان دليل على انها اى الاعمال خارجة عن حقيقة الايمان الشرعى المنجى
عن العذاب المخلد والكافى فى دخول الجنة وهذا مع كونه معلوما مشهورا عند اهل السنة قد صرح المص
طاب الله ثراه فى بعض المواضع فاوجه من قال ان اراد خروجه عن مسمى الايمان المنجى فى الشرع فممنوع
وان اراد خروجه عن الايمان اللغوى فقليل الجدوى فمامعنى اعتبار المعنى اللغوى هنا ٣ فهل هذا
الا تعصب ولا يناسب مثل هذا فى العلوم الشرعية لاسيما فى اساسها والمراد خروج مطلق العمل الشامل
للمندوب كما عرفته فح يكون اشارة الى رد بعض المعتزلة القائلين بدخول جميع الاعمال وان اريد خروج
الاعمال الواجبة كما هو مذهب بعض المعتزلة فالدلالة على ذلك اما بان يقال انه يلزم من عدم اعتبار
العام فى الايمان عدم اعتبار الخاص فيه اذ انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص فلا يعرف وجه قول من قال انه
لا يلزم من عدم اعتبار العام فى الايمان عدم اعتبار الخاص فيجوز عطف العمل العام على الايمان لمغايرته له
وخروجه عنه مع دخول خواصه فيه وهى الواجبات انتهى كما ان انتفاء الجوهر وخروجه عن ماهية شئ
يستلزم خروج كل اخص من الجوهر من تلك الماهية كذلك خروج العمل العام عن الايمان يستلزم خروج
كل اخص من الايمان ولك ان تقول ان المراد بالعمل الصالح هو الواجبات لكونها فردا كاملا منه فوجه
الدلالة حينئذ ظاهر * **قوله** (اذ الاصل ان الشئ لا يعطف على نفسه وماهو داخل فيه انهم منصوب
بنزع الخافض وافضاء الفعل اليه او مجرور باضماره مثل الله لا فعلن) لا يعطف على نفسه وان عطف
فى بعض المواضع كعطف الدين على الملة فباعتبار التغاير الاعتبارى لنكتة دعت اليه لكنه خلاف الاصل
قيل هذا ناظر الى كون الايمان نفس الطاعات لان المعتزلة نقل عنهم انهم يدعون نقل الايمان فى الشرع
الى فعل الطاعات كما قرر فى كتب الاصول وهذا مع كونه غير مشهور عنهم لايلايم قوله وفيه دليل على
انها خارجة عن مسمى الايمان فالوجه ان ذكره تمهيد لقوله وماهو داخل فيه لانه ناظر الى كون العمل
جزأ منه فرده بانه لو كان جزأ منه لما عطف عليه وهذا دليل اقناعى ظنى ولنا دليل يفيد اليقين مذكور
فى علم الكلام واصل ان لهم بان لهم لان التبشير يتعدى بالباء وفى محله بعد الحذف قولان فقال سيبويه
والفراء انه منصوب بنزع الخافض وقال الخليل والكسائى انه مجرور باضماره فلا اشارة الى هذا
الاختلاف ردد فى توجيه الاعراب * **قوله** (والجنة المرة من الجن وهو مصدر جنه اذا ستره ومدار التركيب
على الستر) اى مصدر بناء المرة سيأتى وجه اختياره ومدار التركيب اى التركيب من الجيم والنون ومعنى
مداره لاينفك عنه كالجنين لكونه ولدا مستورا فى بطن امه والجنان بفتح الجيم اى القلب والمجنون لكونه

٦ الظاهر زيادة اى مصححه

٢ وفى شرح العقايد لاخفاء فى ان المعتبر فى التصديق عمل القلب منه

٣ مع ان مع الشايع فى العرف الايمان الشرعى مالم يصرف عنه صارف لاسيما فى كلام الله تعالى وان قول المص ان الايمان اصل واس الخ صريح فى ارادة الايمان الشرعى فما هذا الترديد القبيح منه

قوله فيحتمل ان يكون المراد من هذا الذى رزقنا انه ثوابه اقول يابى هذا المعنى قولهم من قبل لان ذلك انما هو فى الجنة لا فى الدنيا اللهم الا ان يتكلف ويقال الرزق المدلول عليه بقولهم رزقنا مجاز فى معنى الاستحقاق ويكون المعنى هذا الذى استحققناه من قبل لكن ذلك خلاف الظاهر

قوله ومن تشابههما تماثلهما فى الشرف والا فلا تناسب بينهما فى الصورة اذ المعارف والاعمال اعراض لاصور لها فى الحس كصور الجواهر المحسوسة

قوله واذا العذارى البيت فى وصف سنة القحط لان العذارى لايقربن من الدخان فى زمان الخصب والرخاء فيقول اذا ابكار النساء صبرت على دخان النار حتى صار الدخان كالقناع لوجهها ولم تصبر على ادراك القدور ونصبها خلت اى شوت فى الملة وهى الرماد الحار قد رما يقل نفسها من اللحم لدفع الجوع المفرط لاجداب الزمان وجواب اذا فى البيت الثانى

* دارت بارزاق العفاة مغالق *

* بيدى من قمع العشار الجلة *

المغالق القداح فى الميسر والقمع جمع قمعة وهى قطعة السنام العظيم يعنى اذا صار الزمان كذا دارت القداح فى الميسر بيدى لاقامة ارزاق العفاة من اسنمة النوق السمان الكبار

قوله للاشعار بان مطهرا طهرهن وفى الكشاف فى مطهرة فخامة لصفتهن ليست فى طاهرة وهى الاشعار بان مطهرا طهرهن وليس ذلك الا الله المريد لعباده الصالحين ان يخولهم كل مزية فيما اعدلهم

قوله وتسمى باسمائها على سبيل الاستعارة هذا مبنى ١١

مستور العقل والجنة بضم الجيم والجن وهذا مثل ماقال فيما مضى واواستقريت الالفاظ وجدت كلمافاؤه نون وعينه فاء دالاعلى معنى الذهاب لكنه تفنن هنافقال ومداره الخ ومراده ولواستقريت الالفاظ وجدت كلما فاؤه جيم وعينه نون دالا على معنى الستر * قوله (سمى به الشجر المظلل لالتفاف اغصانه للمبالغة) به اى بالجنة تذكيره لكون التاء مصدرية الشجر المظلل صفة بيان للواقع اواحترا ز عن الشجر الواقع فى محل لايكون له ظل اولعدم التفاف اغصانه كما هو الظاهر من قوله المظلل لالتفاف اغصانه اى اتصال بعضها ببعض للمبالغة بجعل الذات عين المصدر حيث سمى الشجر القائم بذاته بالمصدر * قوله (كأنه ستر ماتحته سترة واحدة) وهى ابلغ من الستر تدريجا وانما قال كأنه لانه لايستره سترة واحدة فى الواقع بل بشبه ذلك فلما كان فى الستر تاما كاملا سمى بالمصدر مجازا كانه تجسم من الستر فكان عين ستر وقيده بالواحدة للاشارة الى معنى التاء والى منشأ المبالغة التامة فى التعبير بالمصدر مبالغة و فى تعبيره بالتاء مبالغة اخرى * قوله ٢ (قال اى زهير * كان عينى فى غربى مقتلة * من النواضح تسقى جنة سحقا * اى نخلا طوالا) والغرب الدلو الكبير و المقتلة بصيغة اسم المفعول من تفعيل القتيل الذى بمعنى الناقة التى كثر استعمالها حتى سهل انقيادها النواضح جمع ناضح وهو البعير الذى يستقى عليه و يستعمل فى اخراج الماء من الآبار سحقا بضمتين جمع سحوق وهى النخلة الطويلة المرتفعة جدا بالغ فى تتابع دموع عينه وقال كان عينى كائنتان فى دلوين عظيمين لناقة مذللة من السواقى تسقى جنة اى نخلا سحقا طوالا لا اختار الغرب وهى الدلو العظيمة وثناها اشعارا بدوام الانسكاب بتعاقبهما فى المجئ والذهاب اذلاتزال تصب واحدة وترسل اخرى وذكر المقتلة لانها تخرج الدلو ملاء ووصفها بانها من النواضح المتمرنة على العمل واورد الجنة الدالة على الكثرة والالتفاف والنخل المفتقرة الى الماء الكثير والسقى الوفير لا سيما السحق منها كذا بينه شراح الكشاف قيل و فى جعل عينيه فى الغربين دون ان يجعلهما غربين كناية لطيفة كان ماينصب من الغربين ينصب من العينين ومحل الاستشهاد جنة حيث اطلق على الشجر بدون الارض * قوله (ثم البستان) عطف على الشجر * قوله (لما فيه من الاشجار المتكاثفة المظللة) بيان وجه التسمية من اطلاق اسم الحال على المحل ٣ والبستان كما يطلق على الارض التى فيها الاشجار يطلق على الاشجار وحدها وورد فى شعر الاعشى بمعنى النخل خاصة كما ذكره الجوالقى كذا قيل واصله بالفارسية بوى ستان وبوى الرائحة الطيبة وستان بمعنى المكان و الناحية فخفف بحذف الياء والواو وخص بالاشجار التى تعطر برود النسيم بطيب الازهار ثم عرب ونقل بهذا المعنى ثم توسعوا فيه واطلقوا على الاشجار نفسها ومن هذا البيان علم ان مراد المص من عدول قول الزمخشرى الجنة البستان من النخل والشجر الخ ليس الرد على الزمخشرى بل تنقيح مراده باوضح العبارة نعم ظاهر عبارته يوهم الاقتصار على احد معنييه وعن هذا ذهب بعضهم ان قول المص سمى الشجر المظلل الخ رد على العلامة حيث قال والجنة فان المفهوم منه ان تكون الجنة موضوعة للبستان ابتداء قوله المتكاثفة اى المتلاصقة الملتفة لكثرتها والظاهر ان المتكاثفة مستعارة من الكثافة المقابلة للطافة والرقة * قوله (ثم دار الثواب) اى دار النعيم ومقام كريم لاالدار الاخرة والتعبير بدار الثواب اى دار الجزء للاشارة الى كونها فى مقابلة الايمان والاعمال الصالحات بمقتضى وعده تعالى وان كان تفضلا ورحمة منه تعالى فى حدذاته * قوله (لما فيها من الجنان) بيان وجه التسمية والمناسبة بين المنقول والمنقول عنه المراد من الجنان جمع جنة بمعنى البستان الذى هو الارض مع الاشجار بشهادة سوق الكلام حيث قال سمى به الشجر المظلل ثم البستان ثم دار الثواب فحينئذ الظرفية من قبيل طرفية الكل للجزء وان اريد بها الاشجار فقط بناء على ان البستان يطلق عليها ايضا كما عرفته فيكون ظرفية المحل للحال * قوله (وقيل سميت بذلك لانه ستر فى الدنيا مااعد فيها للبشر من افنان النعم كما قال سبحانه وتعالى فلا تعلم نفس مااخفى لهم من قرة اعين) لا لما فيها من الجنان المشتملة على الاشجار المسترة ماتحتها بل لتستر مافيها من النعم التى لاعين رأت ولااذن سمعت ولاخطر على قلب بشر مماهو مستور عنا وان كان موجودا الآن فحينئذ يكون التسمية بالجنان من قبيل تسمية الشئ باحوال مايقع فيها وهو خلاف الظاهر ولعل التمريض لهذا اونعمها غير متناهية وماوجد منها اقل قليل مما لم يوجد بعد ويمكن ان يقال ان دار الثواب لكونها غائبة عنا وانها موجودة الآن سميت بها فلا حاجة الى ماذكر من ان اصله هو الشجر المظلل

٢ وهو ابن ابى سلمى يمدح الممدوح بقصيدة طويلة وممدوحه هرم بن سنان المشهور كذا قيل سعد

٣ ان كان اسما للارض اومن اطلاق الجزء على الكل ان كان اسما للمجموع من الارض والاشجار وهو الظاهر لان اطلاق البستان على الارض وحده لايستفاد من كلامهم والمستفاد منه الاطلاق على المجموع اوعلى الاشجار وحده سعد

١١ على ان فقد ان لازم من لوازم الشئ يستلزم رفع حقيقة ذلك الشئ اقول فيه نظر لانه لايلزم من الاستغناء عن خاصة الشئ انعدام تلك الخاصية فى ذلك الشئ ولايلزم ايضا من الاستغناء عن خاصية الشئ الاستغناء عن ذلك الشئ حتى يكون وجوده عبثا لجواز ان يكون محتاجا ليه بخاصيته الاخرى ككونه مستلذا للنفوس و مستطابا للطباع و يكون النعم الاخروية من هذا القبيل فلاتشاركها فى تمام حقيقتها حتى يلزم جميع مايلزمها ويفيد فائدتها فى حيز المنع على ان القول بان تسمية نعم الجنة باسماء نعم الدنيا على سبيل المجاز المستعار ممالم يقل به احد من علماء العربية واهل اللغة

قوله والخلد و الخلود فى الاصل الثبات المديد دام اولم يدم وهذا هو الموافق لمذهب اهل السنة ووضع اللغة وقال صاحب الكشاف والخلد الثبات الدائم والبقاء اللازم الذى لاينقطع قال الله تعالى • وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون • وهذا التفسير بناء على مذهبه فان المعتزلة يستدلون على خلود اهل الكبائر فى النار بقوله تعالى • ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها واستدل صاحب الكشاف على ان معنى الخلود البقاء الدائم بقوله تعالى • وماجعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون • نفى الخلود لبشر وان كان لبعضهم مكث طويل بطول العمر واما اهل السنة فيقولون الخلود فى الاصل الثبات المديد دام اولم يدم وذلك لانه استعمل حيث لادوام كقولهم وقف مخلد واكدبا التابيد فى قوله • تعالى خالدين فيها ابدا • ولوافاد الخلود التابيد كما زعموا كان ذكر الابد لغوا واللازم باطل فالملزوم كذلك فاما ان يكون مشتركا بين الزمان الطويل المتناهى و بين ١١

ثم سمى به البستان ثم دار الثواب وكذا ان كان وجه التسمية لكون نعمها غائبة عنا الاوجه لاعتبار النقل فيها ويمكن ان يكون وجه التمريض هذا ايضا لكن رجح ما اختاره لاشعاره بان دار الثواب مشتملة على الاشجار والازهار المثمرة والمروحة وايضا يلايم ماذكره قوله تجرى من تحتها الانهار لكن اشجار الجنة هل هى باقية اشخاصها بعينها او يتجدد امثالها ففيه تردد افنان جمع فن بمعنى النوع اوجمع فنن بمعنى غصن قاله المص فى قوله تعالى • ذواتا افنان • * قوله (وجمعها وتنكيرها) والجنة من الاسماء الغالبة على دار الثواب الا ان غلبتها لم تصل الى حد العلمية كالصالحة فيجمع تارة ويوحد اخرى نحو قوله تعالى • وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة • الآية يراد به الجنس وينكر مثل ما فى هذه الآية ويعرف مثل قوله تعالى • تلك الجنة التى • الآية وتقع صفة لاسم الاشارة كما فى هذه الاية وانما جمعت ونكرت فى هذه اشارة الى كونها متعددة ومتفاوتة درجة ٢ * قوله (لان الجنان على ماذكره ابن عباس رضى الله تعالى عنهما سبع جنة الفردوس وجنة عدن وجنة النعيم ودار الخلد وجنة المأوى ودار السلام وعليون) تأييد للاول * قوله (وفى كل واحدة منها مراتب من درجات متفاوتة) بيان للتفاوت قيل وانما جمعت بهذا المعنى لانها كما تطلق على المجموع تطلق على اماكن منها وعلى القدر المشترك بينهما ولولاه لم تصح الجمعية انتهى وهذا مثل العالم فانه اسم يطلق للمجموع وعلى القدر المشترك فكما ان جمع العالم ليشمل كل ماتحته من الاجناس كذلك جمع الجنة ليشمل كل درجات بلاتوهم ان القصد الى فردمنها لكن كون الجنة موضوعة للمجموع وعلى القدر المشترك لما فهم من ذلك النقل غير مصرح به فى كلامهم والعهدة على ذلك القائل ثم هذه العلة علة مصححة لاموجبة الايرى ان دار العقاب مع كونها متعددة متفاوتة كما نطق به قوله تعالى • لها سبعة ابواب • لكل باب منهم جزء مقسوم لم تجمع جنة الفردوس وهى الجنة التى هى أوسط الجنان واعلاها كما فى الحديث قال المص فى اواخر سورة الكهف والفردوس اعلى دجات الجنة واصله البستان الذى يجمع الكروم والنخل وجنة عدن العدن الاقامة يطلق على المجموع وعلى درجة مخصوصة وهى المراد هنا وهذه الجنان السبع على ماروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما اسم لدرجة مخصوصة وقد يستعمل كل واحدة منها فى مطلق الدرجة والظاهر ان التفاوت على حسب الترتيب الذى ذكره ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فالاعلى جنة الفردوس كما عرفت ثم جنة عدن وهكذا الى عليين وقد يراد بالعليين المكان الذى هو محل كتاب مرقوم فذلك المكان اما السماء الرابعة اوالسابعة وكلاهما مرويان عن ابن عباس رضى الله عنهما اوهى قائمة العرش اليمنى اوسدرة المنتهى اواعلى الامكنة وقد يطلق على الكتاب الجامع لما فصل فى سورة المطففين وهنا اسم لدرجة من الجنان * قوله (على حسب تفاوت الاعمال والعمال) وفيه اشارة الى التوزيع بقاعدة ان الجمع اذاقوبل بالجمع يقتضى انقسام الآحاد على الآحاد لكن لابمعنى ان لكل من المؤمنين جنة واحدة اذالقرينة قائمة على خلافه بل بمعنى مقابلة كل احد من المسلمين بما يختص به من الاعمال * قوله على حسب تفاوت الاعمال والعمال اشارة اليه قال المص فى قوله تعالى • نتبوأ من الجنة حيث نشاء • اى يتبوأ • كل منا فى اى مقام اراده من جنته الواسعة انتهى حيث خصص الجنة بجنة واحد المخصوصة به والتخصيص بالقرينة العقلية و النقلية شايع فى اصطلاحهم ومن زعم ان حمل الجنات على الجنان الثمانية لايلايمه مقابلة الجمع بالجمع لان مقتضاه الانقسام والتوزيع وقد روعى ذلك فى قرينها السابق ولامجال لرعايتها هنا لعدم العهد فى توزيعها فقد زعم قيل ولايلزم منه ان لايحتوى كل من الثمان على جنان صغار كاحتواء كل من الافلاك السبع على افلاك صغار كما بين فى علم الهيئة بل المراد من المراتب تلك الجنان الصغار فلا يرد ماقيل يفهم من ظاهره ان لا يكون فى واحدة منها جنات ونص الكتاب ناطق بخلافه حيث قال تعالى • جنات عدن تجرى من تحتها الانهار • انتهى وفى الحديث فيقول يا ابن آدم ما يصرينى منك ايرضيك ان اعطيك الدنيا اى قدرها ومثلها معها الحديث و فى رواية قال الله تعالى • هو لك وعشرة امثاله • فاذاكان لواحد من اهل الجنة عشرة امثال الدنيا فكثرة الجنان وعظمها مما لايعرف كنهه فالمراد بصغار الجنان بالاضافة الى الجنان السبع اوالثمان * قوله (واللام تدل على استحقاقهم اياها لاجل ماترتب عليه من الايمان والعمل الصالح لالذاته فانه لايكافئ النعم السابقة فضلا عن ان يقتضى ثوابا وعقابا وجزاء فيما يستقبل بل بجعل الشارع بمقتضى

الظاهر مارضيك منى لصحيحه

٢ ودلالة التنكير على تفاوت الافراد لان تنوينها للتنويع كما قيل وفيه نظر اذلا نوع هنا والظاهر ان اختلاف الافراد وتفاوتها منفهم من القرينة الخارجية الايرى ان الصالحات معرفة مع ان افرادها متفاوتة واهما نظائر كثيرة فالتنكير للتعظيم سعد

١١ مالايتناهى وهو خلاف الاصل او يكون حقيقة فى احدهما مجازا فى الآخر وهو كذلك فتعين ان يكون موضوعا للقدر المشترك بين المتناهى وغير المتناهى وهو المكث الطويل دفعا للمحذورين واذا كان موضوعا لذلك فالحمل على بعض افراده اذالم ينظر الى القيد الزائد من التناهى واللاتناهى حقيقة واذا نظر اليه مجاز والمعتزلى لايفيده الاول فتعين الثانى عنده وهو معنى البقاء الذى لاينقطع ابد الاباد والاصل خلافه واعترض بانا سلمنا انه متواطئ لكن اذاغلب فى بعض الافراد تعين الحمل عليه واجيب بان التعين ممنوع فانا قد ذكرنا انه مجاز لايكون الابقرينة فالمتعين حيث القرينة موجودة لاغير وقد ذكر فى الحواشى عن صاحب الكشاف ان الخلد من الاسماء الغالبة للمعنى كالدابة للعين فى انه فى الاصل للبقاء الذى ينقطع ثم غلب استعماله فى الدوام الذى لاينقطع هذا والجواب ماذكر من منع التعين اقول فلعل قوله فى الاساس خلد بالمكان واخلدا طال به الاقامة وما فى الدار الاصم خوالد وهى الاثافى محمول على استعماله قبل الغلبة ان صح تلك الرواية عنه فالجواب عن استدلاله باستعمال الخلود فى الآية بمعنى الدوام المؤبد من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للمعنى العام المشترك بين المعنيين فى احدهما

قوله لكن المراد به الدوام ههنا اى فى قوله عز وجل • وهم فيها خالدون • قال الرازى واعلم ان قوله هم فيها خالدون تكميل فى غاية الحسن لان النعمة وان كثرت وجلت ينغصها خوف انقطاعها واذا علم دوامها كمل التنعم بها وتصفت عن الشوائب وزاد الابتهاج والاغتباط

وعـده تعالى) اى اللام فى لهم للاستحقاق هذا تمهيد لماذهب اليه المعتزلة من ان اثابة الله تعالى واجبة عليـه وان استحقـا ق الثواب لذاته فاشار الرد بقوله لالذاته ثم استدل عليـه بقوله فانه لايكافىء النعم السابقة اى الموجبة للعبادة وتلك خلق الانسان على احسن انظام وخلق ابائه وسائر مايحتاج اليه فهو كاجير اخذ الاجر قبل العمـل فهو لايستحق بعبادته اجرا وثوابا بالذاته فح يكاد ان يسئل اذا كان الحال على هذا المنوال فامعنى الاستحقاق ٢ اشار الى دفعه بقوله بل بجعل الشارع الخ والجزاء والاستحقاق بمقتضى وعـده فلذا قال تعالى • جزاء من ربك عطاء حسابا • اى جزاء بمقتضى وعده عطاء تفضلا منه اذلا يجب عليـه شئ واجتماع المتقابلين بالاعتبارين مما لاكلام فى مساغه * قوله (ولاعلى الاطلاق بل بشرط ان يستمر عليه حتى يموت وهو مؤمن) الضمير فى عليه راجع الى مارتب عليه الثواب من الايمان والعمل الصالح والاستمرار عليه بعدم صدور ما ينافيـه و بعدم تخلل الردة معاذ الله تعـالى فان تخلل الردة بطل اعمـاله الصالحة عندنا وعند الشافعى لايبطل و بقى موقوفا فان آمن بعده فالعمل الصالح باق كما كان كانه لم يتخلل الردة والا فحبطت اعما لهم فلايقيم لهم يوم القيمة وزنا فعلم منه ان مراده بالاستمرار عليه ليس عدم الردة فانه قدعرفت انه لايضر مطلقا بل الموت وهومؤمن سواء تخلـل الردة ثم امن اولا فالاعتبار عـندهم ان يموت وهو مؤمن ولهـذا قيد قوله حتى يموت بقوله وهومؤمن والبحث عن صحة قول مؤمن ان شاء الله ليس هنا محله التام ٣ * قوله (لقوله تعـالى • ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم •) هذه الآية تدل على ان الموت على الكفر محبط للعمل ولاخلاف فيه لاحد وماقاله الامام من ان القول بالاحباط باطل لان من اوتى بالايمان والعمـل الصـالح استحق الثواب الدائم فاذا كفر بعـده استحق العقـاب الدائم ولايجوز وجودهما جميعا ولادفع احدهما بالآخر اذ ليس زوال الباقى بطريان الطارى اولى من اندفاع الطارى بقيام الباقى فأول بان القول بالاحباط بحسب العقل باطل كما فهم من كلام الكشاف حيث قال ورد كرفى العقول ان الاحسان انما يستحق فاعله المثوبة والثناء اذالم يعقبه بما يفسده واما الاحباط بحكم الشرع فثابت كيف ينازع الامام فيه مع ان النص بعبارته ناطق به ولايبعد ان يقال ان مراده ان القول بالاحباط بالردة مطلقا سواء كان باقيا على ردته حتى يموت اوآمن بعدها باطل كما ذهب اليه الائمة الحنفية بل احباطه بها لايكون بالموت على الكفر لقوله تعالى • ومن يرتدد منكم عن دينه • الآية وكذا اشار بايراد هذه الآية الكريمة الى هذا الرد بطريق التلطف والايمان وهذا التوجيه اولى اذلا حسن لان يقال ان الاحباط باطل بالعقل بل ثابت بالشرع والمحبط هو الله تعالى فان ما له نفى القول بالحسن والقبح العقليين وهذا عام ليس بمختص بهـذا المقام ولقوله تعالى لنبيه صلى الله عليـه وسلم لئن اشركت ليحبطن عملك واشباه ذلك * قوله (ولعـله سبحانه وتعـالى لم يقيد ههنا استغناء بها) اى الحكم بالثواب على الايمان والعمل الصالح بالاستمرار عليه بالمعنى الذى ذكرناه فى حل مراده استغناء بها اى بهذه الآية لانه لما كان المراد بالثواب الثواب الكامل بحيث لايشوبه المؤاخذة فتفسير قوله بما فسرناه ليس فيه خلل كما زعم حيث قال ومن قال اى لم يقيد الحكم بالثواب على الايمان والعمل الصالح الخ فقد اخطاء من وجهين احدهما انه حمل كلام المص على مذهب المعتزلة الخ كيف يخطى ذلك وقد حكم فى النظم الجليل بالثواب على الايمان والعمل الصالح كما عرفت وجهـه ثم قال والثانى انه لااستغناء عن قيد الثواب على العمل الصالح بتلك الآية اذلا تعرض فيها بالعمل الصالح والاستمرار عليه قوله • فاولئك حبطت اعمالهم • اشارة الى الثواب على العمل الصالح والاستمرار عليه بالبقـاء على الايمان وانت خبير بان الاستغناء انما يتم اذا علم تقدم نزول هـذه الآية على قوله تعالى • وبشر الذين امنوا • الآية ولعل المص اطلع على ذلك ٤ ٢٢ * قوله (اى من تحت اشجـارها) لما كان لفظ الجنة متعارفا استعماله فى دار الثواب وهى آخر ما نقلت هى اليه وانه اسم للعرصة وما عليها من الرياض والاشجار والابنية والغرف احتيج الى تقدير مضاف اذ الاحسن فى جرى الانهار تحت العرصة بل النضرة فى جرى الانهـار فى اسفل اشجارها اوغرفها وقصورها فلا ينحصر تقدير المضـاف على اشجارهـا واما اذا اريد بالجنات الاشجار اما بناء على المعنى الثانى او بناء على ان البستان يعم الاشجار فقط كما قيل وان كان الظاهر خلافه فلا يقدر مضاف وكذا لايحتاج الى صنعة الاستخدام وقوله اى من تحت اشجارها اشارة الى ان الجنة عبارة عن مجموع العرصة والاشجار لا الاشجار وحدها وان تقدير الاشجار اولى

٢ ولو قـيل اللام للاختصـاص ولم يتعرض للاستحقاق لكان اسلم من التكلف سعد

٣ فـيه اشارة الى ان قول مولانا خسرو وهـذا متفق عليه بين الاشاعرة والماتريدية فان حصول المراتب الاخروية مشروط بالموت على الايمان بلاخلاف نوع اجمال والواضح ماذكرناه سعد

٤ لكن هذا الاشكال لايضر اذ قوله تعالى • لنبيه لئن اشركت ليحبطن عملك • الآية وامثال ذلك يثبت مطلوبه سعد

قوله لما كانت الآيات السـابقة الخ يريد به بيـان ارتبـاط النظم قيل فى تحقيقه انه لمـا ذكر الكتاب ومن انتفع به ومن لم ينتفـع به واردفه بما عليه اساس الكتاب وهو اثبات وجود الصانع بصفات الجلال والاكرام وزينه باثبـات حقية الكتاب ونبوة من اتى به لئلا يكون خطابيا محضا ورتب عليه وعيد المنكر ووعـد المقر ذكر بعض شـبه المنكرين مع الجواب عنها تنبيها على ان ازالة الريب ان فرض اعتراؤه لمسـترشـد وساقه مسـاق امر واضح البطلان غير خاف الجواب على ذى بصيرة دلالة على ان كل ما يدخل به من الشـبه من هـذا القبيل وفيه توضيح لما ذكره من قبل من اختصاص المتقين بكونه هدى لهم دون غيرهم بذكر صورة من صوره وتقريرهـا انه جاء فى القرآن ذكر النحل والذباب والعنكبوت وهذه الاشياء لايليق ذكرهـا بكلام البلغاء فكيف يكون فى كلام الله وتحقيق الجواب ان صغر هذه الاشياء وحقارتها لايقدح فى البلاغة بل فى الاعجـاز اذا ذكرت لحكمة ولما كان التمثيل لبيان حال الممثل له اعتبر بهـا فان كان الممثل حقيرا وجب التمثيـل بالمحقرات ولا حال احقر من حال الالهة التى جعلوهـا لله اندادا فلا يستنكر التمثيل لها بالبعوضة وليس المراد بالمثل الاستعارة التمثيلية بل اعم منها ومن التشبيه التمثيلى وحينئذ سقط ماقيل المستعار فى التمثيل اذا كان قولا سائرا يشبه مضربه بمورده يسمى مثلا وان لم يكن لمضربه مورد يسمى تمثيلا وليس لهـذه التمثيلات موارد فكيف ١١

لانهـا جزء المعنى المراد قيل ويحتمل ان منابعها من تحت الجنان وقد قال ابو البقاء من تحت ارضها انتهى وروى الطبرانى عن سمرة مرفوعا الفردوس ربوة الجنة واعلاها واوسطهـا ومنها تفجر الانهار الاربعـة وروى ابن مردويه عن ابى امامـة مرفوعا ان اهـل الفردوس يسمعون اطيط العرش كذا فى شرح المشكوة لعلى القارى عليه رحمة البارى فاذا نبـع من تحتها صح ان يقال تجرى من تحتهـا الانهار لكن النبوع ليس من تحت الجنـان كلها لماسمعته وجـه قول ابى البقاء انها تجرى من تحت ارضها اذ ليست ارضها مانعـة عن رؤيتهـا فح لاكلام فى حسنها وتلذذ الاعـين بها * قوله (كما تراها جارية تحت الاشجار النـابتة على شواطئها) تراها اى الانهار جارية تحت الخ توضيح لمـا ذكره بالتشبيه اذ تشبيه المعقول الغـائب بالحاضر المشاهد مجارى المعقول محسوسا لكن الكاف ليست داخلة على المشبه به اذ المشبه به جرى الانهار النابتة الخ والمشبه جرى الانهار تحت اشجار الجنة ٢ وفيه تنبيه على ان المص حمل الجنـات على البستان الذى هو مجموع العرصـة والاشجار لا الاشجار وحدها والا لما احتاج الى تقدير المضاف فمن حملهـا لم يصب قوله على شواطئهـا اى على جوانبهـا وهى المراد من تحتها فانهـا تحت بالنسـبة الى فروع الاشجار واغصانها وجانب بالنسـبة الى اصولها قوله تحت الاشجار فيه نوع رمز الى ان من فى قوله تعـالى • تجرى من تحتها الانهار زائدة وقد صرح ابوالبقاء بانها ابتدائية حتى اورد واعليه بان من الابتدائية تقتضى ان يكون ابتداء الجرى من تحت الاشجار وماقيل فى دفعه ان المراد تجرى من مكان كائن تحت الاشجار على التوسعة والتجوز لايدفـع الاشكال بالمرة وفى اللباب ومن لابتـداء الغاية وقيل زائدة وقيل بمعنى فى وهما ضعيفان انتهى ولم يبين وجـه الضعف وكونه زائدة هو المنفهم من كلام المص اختيار المذهب الاخفش او كونه بمعـنى فى اذ كونه لابتداء الغاية لايخلو عن اضطراب كما عرفته * قوله (وعن مسروق انهار الجنة تجرى فى غير اخدود) مسروق بزنة منصور علم لمسروق بن اجـدع التابعى الاخدود شق مستطيل فى الارض وانها تجرى على سطح الجنة منضبطة بالقدرة والوقف على الانهار وهذا الاعتبار اولى هنا من الاحتمـال الذى اشار بقوله كما تراها جارية تحت الاشجار فى هـذا العالم حيث اشار الى ان انهـا اخـدودا والاول ادل على القدرة التامة * قوله (واللام فى الانهار للجنس كما فى قولك افلان بستان فيه الماء الجارى) اى الجنس من حيث وجوده فى ضمن بعض فردما وهو العهد الذهنى عبر عنه بالجنس لانه من افراد الجنس عند المحققين وليس مراده الجنس من حيث هو اذ الجرى ليس من عوارض الماهية من حيث هى هى وهو ظاهر وكونه من قبيل الرجل خـير من المرأة ٣ سهو ولا الجنس من حيث تحققـه فى ضمن جميع الافراد اذ لايجرى تحتها جميع ماصدق عليه مفهوم النهر الان يقـال ان المراد جميع انهار الجنة فح يكون ما له العهـد كما سيجئ وفى الكشف اى غير منظور فيه الى استغراق وعدمه كما هو مقتضاه مثل اهلك النـاس الدينار والدرهم اى الحجران المعروفان من بين سائر الاحجار وكما يستعمل للعموم فى المقام الخطابى ولاقل ما هو مقتضاه فى المقـام الاستدلالى وقد يستعمل من غير نظر الى الخصوص كما فى المثال وكما فى هذه الآية وهو كثير ايضا ولايخفى ما فيه من المخالفة لمـا هو المشهور وكذا اللام فى الماء الجارى فى المثال المذكور للعهد الذهنى حيث اخذ بوصف المعلومية فى الذهن وتميزها من بين سائر الماهيات فى الذهن بخلاف المنكر وهذا البحث قد استقصى فيه الكلام فى تعريف الحمد قول الطيبى فى قول الزمخشرى انه للحاضر فى الذهن انت تعلم ان الشئ لايكون حاضرا فى الذهن الا ان يكون عظيم الخطر معقودا به الهمم اى تلك انهار التى عرفت انها النعمة العظمى واللذة الكبرى محمول على وجود القرينة على ذلك والبيان بالحصر تنبيهـا على كثرته فقصد المبالغة فعبر بالقصر والاعـتراض عليه بان احدا لم يشترط ماذكره فى العهد الذهنى غير مناسب لوضوح ان ظاهره ليس بمراد وكيف يقال انه ذهل عن مثل ادخـل السوق واشـترا اللحم مع اشتهـاره ومن هـذا القبيل ولقـد امر على اللئيم يسبنى ٤ * قوله (اوللعهد والمعهود هو الانهار المذكـورة فى قوله تعالى • انهار من ماء غـير آسن • الآية) والعهد اصل لايصار الى غيره اذا تحقق قرينة عليـه فاذا تحقق قرينة عليه هنـا فلا يسوغ غيره والافلا يجوز اعتبـاره فتأمل فى جوابه والمعهود هو الانهـار المذكورة الخ الآية ٥ المذكـورة من سورة القتال مدنية على الاصح فح لاعهد وقيل انها مكية فح تكون قرينة على العهد وبهذا البيان ينكشف الجواب

٢ اذ الاصل ان يلى اداة التشبيه المشبه به وقد يليه غيره نحو قوله تعالى واضرب لهم مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء • الآية سعد

٣ فيه رد على عصام الدين سعد

٤ فيه نوع لطافة سعد

٥ وعن حكيم بن معـاوية قال قال رسول الله صـلى الله تعالى عليه وسلم ان فى الجنة بحر المـاء وبحر العسل وبحر اللبن وبحر الخمر ثم تشقق الانهار بعد قاله الطيبى يريد بالبحر مثل دجـلة والفرات ونحوهما وبالنهر مثل معقل حيث تشقق من احدهما ثم منه تشقق جداول انتهى والظاهر ان المراد بالبحـار المذكورة هى اصول الانهار المسطورة فى القرآن كما قال تعالى • فيها انهار من ماء غير آسن الآية على انه قد يقال المراد بالبحـار هى الانهار وانما سميت انهارا لجريانها بخلاف بحار الدنيـا فان الغالب فيها انها فى محل القرار كذا فى شرح المشكاة لعلى القارى واطلاق البحار على الانهار لايلايم تفسير المص فتأمل سعد

١١ سماها مثلا فنظم هذه الآية عمـا قبلها كنظم قوله • ان الذين كفروا سـواء عليهم • بما تقدمه فى كونها جملة مستطردة الا انها افعـالهم وهذه اقوالهم

قوله عقب ذلك بيـان جنسـه وماهو الحق له بيـان جنس المثل مستفاد من تنكيره فان النكرة موضوعة للجنس على الاصح واعلم ان ضرب هذا المثـل يظهر ما فى استـعداد المكلف من الهدى والضلال وهو الحكمة والسر فيه مع ما فيه من كشف المعنى الممثل له ففى ضرب الله تعالى الممثل بالمحقرات جهتـان جهة تصوير الممثل فى صورة الممثـل به تهوينا له وتحقيرا وجهة عدم مناسـبة الممثل لعلو شـانه للمثل به فالمؤمن النـاظر بنور البصيرة يقـع نظره الى حكمة المثل وسره ويعلم ان ذلك التمثيل حق يناسب حال الممثل ويلايمه ويعلم ان المثل يكون على وفق حال الممثل دون الممثل والكافر لكونه محجوب العقل مكدر البصيرة بالكفر والاصرار ١١

عن الاشكال المذكور لم يتعرض المص لكون اللام عوضا عن الاضافة كما فى الكشاف لان ما آله ما آل العهد صرح به حسن چلبى فى حاشية المطول واما القول بان كون اللام عوضا عن المضاف اليه مذهب الكوفيين وهو مذهب مرجوح ضعيف لان ابن هشام صرح فى معنى اللبيب بان ذلك مذهب الكوفيين وبعض البصريين وقد استعمل الزمخشرى والمص فى مواضع كثيرة فلا وجه لانكاره هنا قال المص فى قوله تعالى • فان الجحيم هى المأوى • اى مأواه فان اللام فيه ساد مسد الاضافة وكذا صرح به فى قوله تعالى • وعلم آدم الاسماء كلها • وقوله تعالى • واشتعل الرأس شيبا • ونظائره كثيرة فالقول هنا بان المص سكت عنه لعدم ارتضائه فى غاية من السخافة على ان ترك الوجه الذى ذكر فى الكشاف لكونه مزيفا عنده ليس بكلى * **قوله** (والنهر بالفتح والسكون) اى بفتح الهاء وهو الغالبة وسكون الهاء ايضا هكذا فسره بعضهم ولم يرض بحمل العبارة على فتح النون وسكون الهاء لانها لغة غير غالبة وهذا حسن لكن العطف بالواو يؤيد الاحتمال الثانى وجعل الواو بمعنى او خلاف الظاهر لكن الاول يوافق قوله تعالى وفجرنا خلالهما نهرا • * **قوله** (المجرى الواسع فوق الجدول ودون البحر كالنيل والفرات والتركيب للسعة مجرى الواسع) اراد به الاخدود ٢ قوله فوق الجدول من تتمة التعريف كالنيل نهر مصر والفرات نهر بغداد اى اخدود هما الذى يجرى فيه الماء قال الزمخشرى ان الفتح فيه افصح وهو فى الاصل بمعنى الشق فاطلق على المشقوق وهو المكان ولذا فسره المص بالمجرى والجدول اصغر الانهار كذا صرحوه ففى تعريف المص النهر خلل اذا الجدول كما عرفت من افراد الانهار غايته انه اصغر الانهار ولو قيل ان الجدول اخدود هو اصغر من الانهار لتم المرام قيل كالنيل والفرات هما نهران عظيمان وهو يحتمل ان يكون تمثيلا للنهر او للبحر ان لم نقل انه مخصوص بالملح كما هو المشهور فى الاستعمال قال الراغب اعتبر من البحر تارة ملوحته فقيل ماء بحراى ملح وابحر الماء ملح وقال بعضهم البحر يقال فى الاصل للملح دون العذب وبحران تغليب وكلام المص حيث قال والنهر دون البحر صريح فى انهما لا يجتمعان وان النيل والفرات نهران لا بحران والتركيب للسعة اى تركيب ما اوله نون ثم الهاء ثم الراء لا يخلو عن معنى السعة فان النهار اسم لضوء واسع ويقال انهرت الدم اى اسلته بكثرة واما النهر بمعنى الزجر فالمراد به زجر بليغ كما فسره الراغب ففيه سعة معنوية قيل ومنه الرهن لان فيه سعة للراهن والمرتهن فالمراد من التركيب التركيب من هذه الحروف مطلقا * **قوله** (والمراد بها ماؤها على الاضمار او المجاز او المجارى انفسها) واسناد الجرى اليها مجاز كما فى قوله تعالى • واخرجت الارض اثقالها • الاولى ماحل فيها سواء كان ماء او لبنا او خمرا او عسلا اذ المذكور فى الاية المذكورة هى الانهار الاربعة وكذا المراد فى الجنس فان الانهار التى تجرى فى اسفل انهار الجنة ليست انهار الماء فقط والجواب بان الكلام محمول على التغليب او المجاز بذكر المقيد وارادة المطلق اى مطلق ماحل فيه بعيد وان صح فى نفسه وكذا الجواب بان الماء اصل يحصل به حيوة كل شئ فلذا خصص الذكر به لا يخلو عن تكلف قوله على الاضمار اى على تقدير المضاف اى تجرى من تحتها مياه الانهار او ماء الانهار فتأنيث تجرى على المعنى لان المراد به الجنس او المجاز اى مجاز مرسل بطريق ذكر المحل وارادة الحال قوله والمراد بها ماؤها على هذا ظاهر واما على الاضمار ففيه تسامح اذ على تقدير المضاف لا يراد بالانهار ماؤها او المجارى انفسها فحينئذ لا مجاز فى الحذف ولا فى الكلمة وانما المجاز فى الاسناد ولهذا قال واسناد الجرى اليها اى المجارى وهى الانهار انفسها مجاز عقلى وهذا ابلغ من اخويه فيستحق التقديم لكن اختار طريق الترقى فذكر او لا تقدير المضاف ثم ترقى وذكر كون الانهار مجازا مرسلا وهو ابلغ من ذلك ثم ترقى فجوز كون الاسناد مجازا عقليا وهذا ابلغ من ذلك فان فيه المبالغة فى شدة الجريان كأن شدة اجريان الماء بلغت مبلغا تاما بحيث سرى الى المجارى انفسها فجرت ٣ ٢٢ ❊ **قوله** (صفة ثانية لجنات او خبر مبتداء محذوف) اى صفة مادحة لها كالصفة الاولى وهى تجرى فيكون منصوب المحل واختير الفصل مع تحقق جواز العطف تنبيها على استقلا لها بحيالها انهار صفة مدح غير تابعة لصفة اخرى قدمه لسلامته عن الحذف او خبر مبتداء محذوف اى الذين كلما رزقوا ٤ اوهى كلما رزقوا والاول ارجح والقرينة على تعيين المحذوف الذكر فيما قبله وسبب الترجيح كون الكلام مسوقا لتبشير المؤمنين والجملة المحذوفة المبتداء مستأنفة او من باب قطع النعت بالرفع فيكون حذف

٢ فح هذا لا ينتظم قول من قال انهار الجنة تجرى من غير اخدود سعد

٣ كقوله تعالى • واخرجت الارض اثقالها • حيث اسند الفعل الى الحل وهو الارض الفاعل هو الله تعالى سعد

٤ باعتبار ارجاعه الى الجنات لاشتمال كلما رزقوا ضميرى المؤمنين والجنات سعد

١١ على الباطل انصرف وجه فكره عن حكمة المثل وعن كونه على وفق حال الممثل دون الممثل الى حقارة الممثل به والى عدم المناسبة بينه وبين الممثل فيستنكر المثل ويقول • محقرا ماذا اراد الله بهذا مثلا •

قوله وبيان ما هو الحق له معناه وبيان الذى التمثيل حق له من المعنى الممثل له وهو ههنا كفر الكافر وفسقه المدلول عليهما بقوله • واما الذين كفروا وقوله وما يضل به الا الفاسقين قال الرازى فان قلت مثل الله الهتهم ببيت العنكبوت وبالذباب فاين تمثيلها بالبعوضة فما دونها فنقول فى هذه الآية كأنه قال • ان الله لا يستحيى ان يضرب مثل الهتكم • بالبعوضة فما دونها فما ظنكم بالعنكبوت والذباب

قوله والشرط فيه وهو ان يكون على وفق الممثل به اقول تبين هذا المعنى من هذه الآية او مما بعدها محل تأمل

قوله اسمع من قراد ذكر فى المستقصى يزعم العرب ان القراد يسمع الهمس الخفى من مناسم الابل على مسيرة سبع ليال او سبع اميال فيثور فى العطن ويقصد الطريق فاذا رأته اللصوص لم يشكوا ان القافلة اقبلت اقول ان صح ذلك فالظاهر انه بالالهام لا بالسماع

قوله واطيش من فراشة اى اخف منها والفراشة التى تطير وتتهافت فى السراج

قوله واعز من مخ البعوض يقال لما لا يوجد ويقال كلفتنى مخ البعوض فى تكليف ما لا يطاق وفى انكشاف قد تمثلوا فيها باحقر الاشياء فقالوا اجمع من ذرة واجرأ من الذباب واسمع من قراد واصرد من جرادة واضعف من فراشة واكل من السوس ١١

المبتدأ واجبا والقول بان جواز القطع مشروط بان يعلم السامع اتصاف المنعوت بذلك النعت كما يعلم المتكلم لانه لو لم يعلم فالمنعوت محتاج الى ذلك النعت ليميزه ولا قطع مع الحاجة مدفوع بانه لو سلم ذلك الشرط فعدم علم السامع غير مسلم لاسيما النبى عليه السلام ولو سلم فتمكن العلم كاف فى مثل هذا المقام وفائدة حذف المبتدأ الايجاز مع تحقق التناسب بين الجمل الثلث فى الصورة لكونها اسمية والمعنى لكونه جوابا لسؤال كأنه قيل ما حالهم فى تلك الجنان فاجيب بان لهم فيها ثمارا لذيذة عجيبة وازواجا نظيفة وهم فيها خالدون كذا قيل لكن هذا انما يتم اذا كان استينافا متعينا وليس كذلك بل هو مرجوح بالنسبة فلا يتحقق التناسب بينهما ووجهه ان كونهم مرزوقين بالثمار اللذيذة متجدد فاختير صيغة التجدد بخلاف الاخيرين فانهما ثابتان دائمان فاختير الصيغة الدالة على الدوام والثبات وتقدير هو او هى بان يكون ضمير الشان او القصة ضعيف لانه لا يجوز حذف هذا الضمير وايضا اذا لم يدخل النواسخ لابد ان يكون مفسرة بجملة اسمية نص على جميع ذلك فى الرضى واما القول بان المقدر ضمير الشان او القصة لا ضمير الذين ولا الجنات لان كلما ظرف زمان لنصبه على الظرفية فلا يصح ان يكون خبرا عن جثة مدفوع بان الخبر جملة قالوا فهى جملة خبرية او الخبر فى الحقيقة هو الامر المأخوذ من تلك الجملة ففى قولك زيد قام ابوه هو القائم نقله قدس سره عن بعض شراح التسهيل وايضا التأويل المذكور شايع فى كلامهم لان الجملة الخبرية فى تأويل المفرد والتأويل هنا هم قائلون هذا الذى رزقنا من قبل فى كل حين رزقوا شيأ ومنشأ الاشكال توهم كون كلما رزقوا خبرا وحده ولم ار احدا انه ذهب اليه * **قوله** (او جملة مستأنفة) فلا يكون لها محل من الاعراب فظهر ان المقصود بيان وجه الاعراب وجودا وعدما والفرق بين هذه وبين ما سبق من كون كلما رزقوا جملة محذوفة المبتدأ مع جعلها مستأنفة هو ان الجملة على كونها مستأنفة لا محل لها من الاعراب وعلى كونها جملة محذوفة المبتدأ لها محل من الاعراب وهذا الاعتبار شايع لدى اولى الالباب وان جعلت الجملة المحذوفة المبتدأ صفة مقطوعة فالفرق بينهما واضح فلا وجه لما قيل ٤ ان الكلام يعود الى تلك الجملة المحذوفة المبتدأ فان جعلت صفة او استينافا كان تقدير الضمير مستدركا ٣ وان جعلت ابتداء كلام بحيث لا يكون صفة ولا استينافا فليكن كذلك بلا حذف ولا حاجة بان يقال تقدير هم يقوى شان الاستيناف وتقدير هى يقوى شان الوصفية وان كان وجها صحيحا فى نفسه لكنه يمكن الاشكال بان تقدير هى كونه مقويا لشان الوصفية ليس بواضح وان سلم ذلك فى شان الاستيناف * **قوله** (كأنه لما قيل ان لهم جنات وقع فى خلد السامع اثمارها مثل ثمار الدنيا او اجناس اخ فازيح بذلك) بيان منشأ السؤال لكن كون هذا منشأ لخصوص السؤال بان ثمارها الخ خفى جدا اذ الثمار لم يذكر بعد لا صريحا ولا ضمنا ولا اقتضاء حتى يتوجه السؤال المذكور فالاولى تقدير السؤال هكذا ما حالهم فى تلك الجنات ٤ فاجيب بان لهم ثمارا • كلما رزقوا • الآية فحينئذ يكون عطف ولهم فيها ازواج وهم فيها خالدون فى غاية الحسن والبهاء لانهما من تتمة الجواب واما على ما قرره المص فقوله • ولهم فيها ازواج مطهرة • زيادة فى الجواب او محمول على الاستيناف او معطوف على قوله تجرى او حال من ضمير لهم فى قوله • بان لهم جنات • كما نقل عن البحر والكل تكلف قيل والاستيناف الارجح عندهم كما ذكره صاحب الكشف وغيره انتهى فحينئذ تأخيره من باب الترقى الى الوجه الجزيل ثم الاجزل كما مر توضيحه فى قوله والمراد بالانهار ماؤها الخ والخلد بفتحتين القلب والنفس والمراد هنا القلب سيأتى الاشارة اليه والى وجه التسمية فى آخر الآية وازيح بزاى معجمة وحاء مهملة مجهول ازاحه بمعنى ازاله قيل وفى قوله وقع استعارة تبعية او مكنية كأنه جعل ما خطر للسامع من التردد مما يقع فى الدار الدنيا ونحوها من الغبار كما قال لما لا شبهة فيه لا غبار عليه فقوله فازيح ترشيح انتهى ووجهه غير ظاهر لذوى النهى * **قوله** (وكلما نصب على الظرف) وهذا بالاتفاق وناصبها قالوا الذى هو جوابه معنى وجاءتها الظرفية من جهة ما فانها حرف مصدرية كما اشار اليه المص بقوله ومعناه كل حين الخ او اسم نكرة بمعنى وقت وكلا مه يحتمله ايضا وكونها شرطية يؤيد كون ما مصدرية توقيتية لان ما المصدرية شرط من حيث المعنى فلذا احتاجت الى جملتين مرتب احديهما على الاخرى ولا يجوز ان يكون ما شرطية كذا فى المغنى قيل فان قيل يجب بيان الفرق بين كلما وكلمات الشرط فى الحكم بان العامل فى كلما ما وقع موقع الجزاء والعامل فى كلمات الشرط هو الشرط قلنا قد فرق الرضى بينهما بان كلما مضاف الى الجملة التى تليه

٢ حاصله ان تقدير الضمير للقطع عن الموصوف فلا استدراك كما ذكره شارحوا الكشاف كما قيل سعد

٣ وقيل ولو قدر السؤال الهم فى الجنات لذات كما فى هذه الدار ام اتم وازيد لكان اصح واوضح ولك ان تقدر السؤال هكذا انعيم الجنات تشارك نعيم الدنيا فى تمام حقيقتها ام لا بل تشاركها فى الاسماء فقط فاجيب بانها مشاركة لها فى الاسماء فقط على سبيل الاستعارة والتمثيل لا يشاركها فى حقيقتها سعد

٤ سا لكوتى سعد

١١ وقالوا فى البعوضة اضعف من بعوضة واعز من مخ البعوض وكلفتنى مخ البعوض ولقد ضربت الامثال فى الانجيل بالاشياء المحتقرة كالزوان والنخالة وحبة الخردل والحصاة والارضة والدود والزنابير

قوله اجمع من ذرة الذرة واحدة الذر وهو الصغار من النمل يزعمون انها تدخر قوت سبع سنين وقوله اجرأ من الذباب لانه يقع على انف الملك وجفن الاسد فاذا ذب آب اى رجع ولما كان كلما ذب آب سمى ذبابا

والمضاف اليه لايعمل فى المضاف بخلاف كلمات الشرط بقى هنا كلام فتأمل انتهى لعل الكلام ان اضافة
الكل قبل دخول ماولا كلام فيه والكلام فى كلما واضافته غير ظاهرة لاسيما اذا كان ماؤهاسما نكرة بمعنى
وقت * **قوله** (و رزقا مفعول به) اى مفعول ثان لرزقوا لانه يتعدى الى مفعولين مثل قوله تعالى • وكلوا
مما رزقكم الله حلالا طيبا • الآية فيكون بمعنى مرزوقا لامصدرا فانه اذا اريد به مصدر يكون مفعولا
مطلقا لامفعولا به فانه وان فهم من رزقوا ولا فائدة فى ذكره كثير فائدة لكنه ذكر اظهارا لفخامته بايراده نكرة
وتمهيد الماقاله • هذا الذى رزقنا • الآية ٢ وقد جوز فيه المصدرية و كونه مفعولا مطلقا والمص اشار الى رده
بقوله مفعول به و بقوله رزقوا مرزوقا * **قوله** (ومن الاولى والثانية للابتداء واقعتان موقع الحال واصل
الكلام ومعناه كل حين رزقوا مرزوقا مبتدأ من الجنات مبتدأ من ثمرة قيد الرزق بكونه مبتدأ من الجنات
اوابتداؤه منها بابتدائه من ثمرة فيها فصاحب الحال الاولى رزقا وصاحب الحال الثانية ضميره المستكن
فى الحال) ولما امكن ان يقال انه يلزم حينئذ تعلق الحرفين بمعنى واحد بلا عطف و بلا ابدال احدهما من الآخر
بفعل واحد وهذا ليس بجائز عند الثقات من النحاة اشار الى توجيهه فقال واقعتان موقع الحال فيه نوع
تسامح اذ كون الحرف واقعة موقع الحال لامعنى له والمراد وقوع متعلقيهما موقعهما فيكونان ظرفين مستقرين
فذو الحال الاولى رزقا وصاحب الحال الثانية ضميره المستكن فى الحال فلا اشكال اصلا و يمكن توجيه قول
صاحب الكشاف ان الظرف لغو متعلقة برزقوا بان من الاولى متعلقة به مطلقا والثانية متعلقة به مقيدا بكونه
من الجنات اواستوضح بقول النحاة اكلت من ثمره من تفاحه وهذا وجه حسن فى مثل هذا لكن المص عدل
عنه لالعدم حسنه بل لاختيار الوجه الاحسن قوله واصل الكلام اى مرجعه ومايؤل اليه الكلام
وانما احتيج اليه لان ظاهر كلامه يوهم ان للشئ الواحد مبدئين معانه لايجوز على الحقيقة اشار الى دفعه فبين
ان الرزق مقيد بكونه مبتدأ من الجنات وابتداؤه منها قيد بابتداه من ثمرة فمبدأ الرزق الجنات ومبدأ
ابتداء الرزق من الجنات الثمرة فالمبدآن للشيئين قيل لاوجه له لان المبدأ كما عرفت معناه مايتصل به الامر
الذى اعتبر له امتداد محقق اومتوهم وللشئ اتصالات شتى كاتصاله بالمكان نحو سرت من البصرة
والزمان نحو من اول يوم و بالفاعل وبالكل المأخوذ منه بل للمكان المحدود المربع مثلا ابتداء من كل حد
من حدوده الاربعة فالابتداء فى منها مكانى ومن ثمرة كلى كما فى اعطى من المال الى ان قال فارتكاب المص
للتأويل من غير داع لايخلو من الخلل انتهى وانت تعلم ان كون الجنة مبدأ للرزق انما يحسن بملاحظة كون الثمرة
مبدأ لابتدائه له بخلاف نحو سرت من البصرة من اول يوم اذ الجنة فى الحقيقة ظرف للرزق لامبدأ له ٣
يعرف بالتأمل ولايلتفت الى ماقيل ان المشهور ان من الابتدائية والتبعيضية لغوان والتبيينية مستقرة وهذا
مخالف له لانه ان اراد به كليا فغير مسلم وان اراد به اكثريا فلا يضرنا نقل عن البحر انه قال من فى قوله منها الابتداء
الغاية وفى من ثمرة كذلك لانه بدل من قوله منها اعيد معه حرف الجر وكلاهما متعلق برزقوا على جهة البدل وهذا
البدل من بدل الاشتمال انتهى ولم يتعرض له المص لان المشهور كون البدل مقصودا بالنسبة دون المبدل منه ولم يرض
كون الجنة غير مقصود فانها نصب عين الابرار وقرة عين الاخيار لكن مافى البحر يؤيد ماقلنا من ان كون
الجنة مبدأ للرزق مع انها مكان الرزق انما يحسن بملاحظة كون الثمرة مبدأ لابتدائه له قوله حين الخ اشارة الى ان
ما مصدرية حينية والجملة بعده صلة له فلا محل لها من الاعراب والاصل كل وقت رزق ثم عبر عن معنى المصدر
بما والفعل ثم انيبا عن الزمان اى كل وقت رزق كما انيب عنه المصدر الصريح فى جئتك خفوق النجم وايضا فيه
اشارة الى ان كلما يفيد التكرار لانه للعموم كما بين فى موضعه و يحتمل ان يكون ما اسم نكرة بمعنى وقت فلا نحتاج على
هذا الى تقدير وقت والجملة بعده فى موضع خفض على الصفة لكن يحتاج الى تقدير عائد فيها اى كل وقت رزقوا
فيه ولهذا لم يلتفت اليه المص وعلى كلا التقديرين فاضافة كلما الى الجملة التى تليه كما فهم من كلام الرضى لايعرف له
وجه وماذكرنا بعضه مذكور فى مغنى اللبيب نعم قال شارح المنار لان كلا لازم الاضافة والفعل لايقع مضافا
اليه فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه و يكون المصدر بمعنى الوقت فيظهر صحة ماقاله الرضى
فى كون ما مصدرية اذ المراد بقوله ليصح الخ ليصح ان يكون مجموع ما والفعل مضافا اليه واما كونه اسما نكرة فلا وجه له
وانت خبير بان قول ابن هشام بينه و بين قول الرضى نوع مخالفة فليتأمل فى بعض النسخ اومرة بعد حين وهما

٢ لان المشار اليه بهذا المذكور فى هذه الآية ينبغى ان يكون المرزوق لا الرزق الذى هو المعنى المصدرى ومن هذا ظهر ضعف كون رزقا مصدرا منه

٣ قال تعالى • ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا منه

قوله واصرد من جرادة اى ابرد لانها لاتظهر فى الشتاء ابدا لقلة صبرها على البرد

قوله كالزوان بفتح الزاى وضمها هو حب مر يخالط البر قال فى الانجيل مثل ملكوت السماء كمثل رجل زرع فى قريته حنطة جيدة نقيه فلما نام الناس جاء عدوه فزرع الزوان فقال عبيد الزراع ياسيدنا اليس حنطة جيدة زرعت فى قريتك قال بلى قالوا فمن اين هذا الزوان قال لعلكم ان ذهبتم اذ تلقطوا الزوان تقلعوا معه حنطة دعوهما يتربيان جميعا حتى الحصاد فامر الحصادين ان يلقطوا الزوان من الحنطة الى الجراين وانير بطوها حزم ثم يحرق بالنار و يجمعوا الحنطة الى الخزاين التفسير الزراع ابو البشر والقرية العالم والحنطة الطاعة و زراع الزوان ابليس والزوان المعاصى و الحصادون الملائكة الذين يتوفون بنى آدم

متلازمان وفى بعض النسخ لم يوجد اومرة قوله مرزوقا اشارة الى ان الرزق بمعنى المرزوق مجازا تسمية
للمفعول بالمصدر ثم شاع فصار حقيقة عرفية فيه قدمه مع انه مؤخر لانه ذو الحال ففه التقديم لكن لكونه
نكرة اخر قوله مبتدأ بكسر الدال ضميره راجع الى المرزوق والفتح افصح لان المرزوق مايقع عليه الابتداء
لاما قام به الابتداء لكن اكثر ارباب الحواشى اختار كسر الدال بزنة اسم الفاعل ولايظهر له وجه قيد
الرزق اى المرزوق بكونه مبتدأ من الجنات لان الحال قيد للعامل وقيد ابتداءه منها اى من الجنة بابتدائه من ثمرة
لكون الاول مقيدا كما بيناه قيل فلم يتعلق الحرف الثانى بما يتعلق به الاولى حتى يحتاج الى القول بالتقيد
ويؤيده قول المص فصاحب الاولى الخ فانه صريح فيماذكره لان تعدد صاحب الحال يقتضى تعدد
العامل فالعامل فى الحال الاولى رزقوا وفى الثانية الحال الاولى ومن ظن بعضهم ان القول بالتقيد لازم فى كلام
المص وليس كذلك لان ابتداء الرزق من الجنات وابتداء ابتداء الرزق من الجنات من الثمرة فظهر ضعف
ماقاله ذلك الظان انه لما كان كلاهما لفظ مبتدأ ولم يكن للرزق الواحد ابتدا آن بل ابتداء واحد لزمه القول
باعتبار الاطلاق والتقييد ليحصل التعدد فى الابتداء كيف وكلامه صريح فى ذلك حيث قال قيد الرزق بكونه
مبتدأ من الجنات وابتداءه منها بابتدائه من ثمرة يعنى ان ابتداءه من الجنات على الاطلاق وابتدائه من ثمرة
على تقييد ابتدائه بكونه من الجنات انتهى ولم يتفطن ان الاطلاق والتقييد اذا كان متعلقهما واحدا
وكلام المص صريح فى تغاير متعلقهما قوله يعنى ان ابتداء من الجنات الخ يشعر ان ابتداء الرزق من الجنة
على الاطلاق وابتداء الرزق من ثمرة لكن على التقيد وهذا سهو عظيم ولم يكتف بقوله كلما رزقوا من ثمرتها
رزقا بدون ذكر الجنة ليكون الكلام ايضاحا بعد ابهام وهو اوقع فى النفوس واكثر مواضع الاطناب من هذا
القبيل وتخصيص الثمرة بالذكر لمناسبة الانهار اذ الاثمار تسقى بماء وتحصل بها بطريق جرى العادة لاسيما اذا
كان المعنى على ما اختاره وهو الصواب تجرى من تحت اشجارها الانهار اى ماؤها وكونه اشارة الى ان عامة
ماكولهم الثمار والفواكه لانهم لايمسهم جوع ولانصب يحوجهم الى القوت ضعيف لما ذكرنا من سبب
التخصيص ولما قال المص فى سورة الواقعة لماشبه حال السابقين فى التنعم باكمل ما يتصور لاهل المدن الخ
فتأمل وايضا ظهر مما ذكر فى سورة الواقعة ان التنعم بالفواكه مشترك بين السابقين واصحاب اليمين واما سائر
النعم وان كان مشتركا بينهم لكن بعض النعم غالب التنعم به احوال السابقين والآخر احوال اصحاب اليمين
كما يظهر على من راجع الى بيان المص فى تلك السورة فظهر وجه آخر لتخصيص الثمرة بالذكر * **قوله**
(و يحتمل ان يكون من ثمرة بيانا تقدم) فعلى هذا يكون الظرف الاول اى منها لغوا متعلقا برزقوا اذ لا مانع
منه كما فى الاحتمال الاول والثانى مستقرا وقع حالا من رزقا والتقدم لنكرة صاحب الحال والثمرة يجوز حملها
على النوع ٥ والجنات الواحدة اى مرزوق هو نوع من الثمرة كالرمان مثلا او فرد من النوع واما
الاحتمال الاول فالمراد بالثمرة على هذا النوع لا الفرد كتفاحة مثلا لان ابتداء الرزق من البستان من فرد
يقتضى ان يكون المرزوق قطعة منه لاجميعه ليصح الابتداء وهو سمج جدا كذا قالوا والاولى حمل الثمرة
على النوع على الاحتمالين اذ الثمرة فى معنى الجمع بناء على ان التاء للوحدة النوعية لانها تناسب المبالغة فيكون
طريقه انقسام الآحاد على الآحاد وايرادها نكرة مفردة دون جمع للتنبيه على انهم فى كل حين رزقوا
من نوع الثمار لامن كل الانواع لانه خلاف العادة * **قوله** (كما فى قولك رأيت منك اسدا) فيه اشارة
الى ان من تجريدية فح يرد عليه انه حينئذ يفوت المبالغة المقصودة من التجريد اذ الاجمال والتفصيل يفيد
المبالغة فى التفسير لا الصفة التى قصد بالتجريد بلوغها الغاية فى الكمال والصحيح انها ابتدائية اى رأيت
اسدا كائنا منتزعا منك ٢ قال بعض الافاضل ٣ هذا مبنى على ان يكون مثالا لكون من بيانا مقدما كما هو
الظاهر لكن يجوز ان يكون مثالا لمجرد التقديم فلا يلزم ان يكون مافى المثال ايضا بيانية حتى يخالفه ماهو
المشهور انتهى وهذا اقل مؤنة وان كان خلاف الظاهر حتى نقل عن المحقق التفتازانى انه قال ان هذا
الكلام من الكشاف على ان من الذى للتبيين راجع الى من للابتداء ونقل عنه قدس سره هذا الكلام
كالصريح فى ان من التجريدية عند الكشاف للبيان وان كان الصحيح انها للابتداء لئلا يفوت فائدة التجريد
وهو تعسف ايضا اما الاول فلان جعل الزمخشرى كونها للبيان مقابلة للابتداء ينافى ماذكره المحقق واما ماذكره

٥ الظاهر التاء للوحدة مصححه

٢ كما فصل فى قوله لى من فلان صديق والمعنى هنا ان رؤية الاسد مبتدأة منك ناشية منك اذ صرت فى الاسدية بحيث يمكن ان يجرد منك اسد اخر منه

٣ عبد الرحمن الآمدى فى تعليقاته على العصام منه

قوله والنخالة قال لاتكون كمنخل يخرج منه الدقيق الطيب و يمسك النخالة كذلك انتم تخرج الحكمة من افواهكم وتبقون الغل فى صدوركم

قدس سره فلاعترافه ان الصحيح ان من التجريدية من فروع الابتداء وسبب ماوقعوا فيه المثال المذكور فلما حمل ان يكون مثالا لمجرد التقديم زال الاضطراب فمن فى النظم الجليل للبيان وفى المثال المذكور للتجريد اذلاقرينة على انتزاع الرزق من الثمرة بل هى فى نفسها رزق بل لاحسن له حسن التجريد فى المثال المذكور والقول بان معنى الابتداء قرينة عليه اذ لا يمكن ابتداء الشئ من نفسه ٦ الا بطريق الابتداء ليس بشئ لان هذا ليس من ابتداء الشئ عن نفسه بل ابتداء حصول العام من خواصه فلواعتبر التجريد وجعل من للابتداء يكون الامر كذلك ولكن فيه دور صريح ومن هذا البيان اندفع شبهة اخرى لو كانت البيانية ابتدائية لزم تعلق الحرفين بفعل واحد اذلا حمل على البيان ولاحاجة الى دفعها بانه حينئذ يكون ظرفا مستقرا كامر قوله تقدم رد لماقيل من انها كيف يكون للبيان وليس فيها مايبينه فاجاب بان له مبينا اخرعنه وقدم المبين للاهتمام وان المبين فى حكم المقدم وانما جعلها متعلقا لمحذوف ظرفا مستقرا لاتفاقهم على ان من البيانية لاتكون الاظرفا مستقرا كذاقيل * **قوله** (وهذا اشارة الى نوع ما رزقوا كقولك مشيرا الى نهر جار هذا الماء لاينقطع فانك لاتعنى به العين المشاهدة منه) اى لفظ هذا ولايبعد ان يكون اشارة الى هذا ٢ الذى ذكر فى النظم اشارة الى نوع مارزقوا لاماتقدمه فى الجنة وقد اكل وفنى فانه محال وكذا ليس اشارة الى ما فى الدنيا لانه معدوم ثم اوضحه بقوله كقولك مشيرا الى نهر جار فان الموصوف بعدم الانقطاع هو النوع لاالشخص بعينه وبهذه القرينة يراد به الاشارة الى النوع المتحقق فى ضمن فرد فالاشارة اليه حقيقة لكن الصواب كونه مجازا لانه وان سلم وجوده فى الخارج فى ضمن الفرد الموجود بناء على رأى من ذهب الى وجود الكلى الطبيعى لكنه ليس بمبصر و دعوى انه محسوس فى ضمن الفرد المحسوس خارج عن الانصاف وسلوك الى الاعتساف والعلاقة الكلية والجزئية * **قوله** (بل النوع المعلوم المستمر بتعاقب جريانه) استمرار النوع باستمرار تعاقب جريان افراده لابتعاقب جريانه ففيه مسامحة لظهور المراد * **قوله** (وان كانت الاشارة الى عينه والمعنى هذا مثل الذى ولكن لما استحكم الشبه بينهما جعل ذاته ذاته كقولك ابو يوسف ابو حنيفة) اى او اشارة الى الشخص المعين وهذا مراده لكن غير العنوان للتنبيه على ضعفه كانبه عليه بتأخيره وجه الضعف مااشار اليه بقوله فالمعنى هذا مثل الذى بتقدير مضاف وايضا معنى المثل الاتحاد فى النوع فيؤل الى الاشارة الى النوع وفيه مجاز فى الحذف كما ان فى الاول مجازا مرسلا والمجاز المرسل ابلغ وقد رجح كونه اشارة الى عين الثمرة بان هذا اذا لم يذكر معه الوصف يكون اشارة الى المحسوس دون النوع لكونه ماهية كلية وهى وان كانت موجودة فى الخارج لكنها ليست محسوسة ولو بواسطة فرده والقياس على ذلك المثال قياس مع الفارق اذ ذكر فيه الوصف اى الماء فصار كقولنا هذا النوع لا كقولنا هذا فقط والكلام فى الثانى دون الاول ولعل المص لم يسلم ذلك لان الاعتماد على القرينة فاذا تحققت القرينة على ارادة النوع حمل عليه سواء ذكر فيه الوصف الذى يقتضى النوع اولا الا يرى انه اذا ذكر الوصف الذى ينتظم مع ارادة الشخص يحمل هذا على الاشارة الى الشخص المعين ومانحن فيه القرينة قائمة على ارادة النوع اذ استقامة المعنى على ارادته واضحة والتقدير خلاف الظاهر والجريان بفتحات مصدر جرى الماء جرياوجريانا قيل ووقع فى بعض النسخ بدله جزئياته والاولى اولى ولم نطلع على تلك النسخة واستحكم بمعنى قوى فالسين للتأكيد يقال قوله كقوله ابو يوسف ابو حنيفة اشارة الى وجه آخر وهو جعله عينه مبالغة بلا تقدير مضاف لكن امابطريق التشبيه البليغ او بطريق الاستعارة نحو زيد اسد وقد مر الكلام فيه على وجه الشبع فى تفسير قوله تعالى ﴿صم بكم عمى﴾ الآية ٢٢ ❋ **قوله** (اى من قبل هذا فى الدنيا جعل ثمر الجنة من جنس ثمر الدنيا لتميل النفس اليه اول ما رأت فان الطباع مائلة الى المألوف متنفرة عن غيره) قدمه كانه مختار عنده لكن فى كل حين رزقوا مر زرقا قولهم هذا الذى رزقنا من قبل هذا فى الدنيا يظن انه بعيد قوله فان الطباع الخ انمايلايم اول مرة اومرات معدودة و بعد كون طباع اهل الجنة مألوفة بثمر الجنة لايحسن ان يعتبر ذلك مع ان كلما لافادة العموم يقتضى ان يكون ذلك منهم فى كل حين بل فى غير مثناه ولايخفى ضعفه والقول بان مراده الترقى يابى عنه قوله والا ظهر فانه كان مخالفا لذلك التوجيه لكن الاحسن ماذكر قوله جعل ثمر الجنة من جنس ثمر الدنيا اى من نوعه فى الاسم لا فى اللذة

(ومراده)

٦ الظاهر بطريق الانتزاع لصحته
٢ فح فيه لطافة سعد

قوله وحبة الخردل قال اضرب لهم مثلا اخر يشبه ملكوت السماء لوان رجلا اخذ حبة خردل وهى اصغر الحبوب فزرعها فى قريته فلما نبتت عظمت حتى صارت كاعظم شجرة من البقول وجاء طير السماء فعشش فى فروعها وكذلك الهدى من دعا اليه ضاعف الله اجره وعظمه ورفع ذكره ونجا من اهتدى

قوله والحصاة قال قلوبكم كالحصاة التى لاينضجها النار ولايلينها الماء ولاينقسها الريح

ومراده بيان الحكمة فى تشابه ثمارها بثمار الدنيا قوله فان الطباع مائلة الى المألوف متنفرة عن غيره اى من المأكولات بتوهمه ضارا مهلكا بالذات بلا معالجة السم ونحوه فيندفع بهذا ماقيل من ان لكل جديد لذة حتى نقل عن النحرير التفتازانى انه قال فى بحث التشبيه من شرح المفتاح ان قولهم لكل جديد لذة ليس على العموم بل فى المألوف الذى يمال اليه يحصل بالتكرير لذة جديدة كمعاودة الاطعمة الشهية انتهى ومنه يظهر الجواب عن اشكال النحرير اذ الثمار من المأكولات الشهية وقوله والحديث المعاد مثل فى الكراهة مع كونه قياسا مع الفارق كما يشهد التجربة ليس هذا ايضا على اطلاقه اذ الحديث المستطاب كالاطعمة الشهية يحصل بتكريره لذة جديدة احلى من اختها نقل البعض شعرا يدل على ماذكر وهو قول الشاعر * لكل جديد لذة غير انني * وجدت لذيذ الموت غير لذيذ * انتهى والاولى ان يقال لكل جديد لذة غير انى وجدت مفارقة الاحباب ومجالسة الاغيار وصحبة الاشرار والابتلاء بانواع المضرات غير لذيذ مع انها من اصناف الجديد وهذا مايستفاد من كلام الفصحاء والشعراء قديما كما نقل ذلك البعض لكن لاحاجة الى ذلك لما ذكرنا من تحققه فى المفرحات والمشتهيات * **قوله** (ويتبين لها مزيته وكنه النعمة فيه اذ لو كان جنسا لم يعهد ظن انه لايكون الا كذلك) عطف على تميل اى وليظهر لها مزيته اى فضيلة ثمر الجنة وشرافتها والمزية الفضيلة قيل ولايبنى منه فعل الا انه ذكر فى حواشى الجوهرى انه يقال امزيته عليه اى فضلته وفى الاساس تمزيت عليه وتمزيته فضلته انتهى قوله وكنه النعمة اى حقيقتها فكان ما عداها ليس بنعمة ومعنى كونها كنه النعمة انه كان حقيقة النعمة مجهولة ونعم الجنة تصفها وتعرفها لاسيما ثمرها كقولهم وجه فلانة تصف الجمال وفيه مبالغة فى وصف ثمر الجنة بكونها نعمة جسمية لذيذة وكونه بمعنى ٢ الغاية و بمعنى الوقت و بمعنى القدر بعيد هنا فان هذه المعانى للكنه غير مشهورة الاستعمال وان سلم ثبوتها فى اللغة الفصيحة وقوله كذلك فى قوله لايكون الا كذلك اى مثل غير مألوف فلاجل ذلك جعل ثمر الجنة من نوع ثمر الدنيا * **قوله** (اوفى الجنة لان طعامها متشابه فى الصورة كما حكى عن الحسن رضى الله عنه احدهم يؤتى بالصحفة فيأكل منها ثم يؤتى باخرى فيراها مثل الاولى فيقول ذلك فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم مختلف اوكما روى انه عليه الصلاة والسلام قال والذى نفس محمد بيده ان الرجل من اهل الجنة ليتناول الثمرة ليأكلها) عطف على قوله فى الدنيا لان طعامها الخ الاضافة للاستغراق فيدخل الثمر دخولا اوليا لكن فى العرف الطعام يقابل الفواكه والمتبادر معنى العرف متشابه الصورة سواء كان متخالف الطعم اولا والى الاول اشار قوله كما حكى عن الحسن اثر اخرجه ابن جرير عن يحيى بن كثير بهذا اللفظ الصحفة كالقصعة اسم مايشبع الخمسة وجمعه صحاف فحينئذ اتيان الصحفة التى يشبع الخمسة باحد اهل الجنة لمجرد التكريم قوله فيقوله ذلك اى هذا الذى رزقنا من قبل وهذا القول منهم قبل الاكل ولهذا قال فيقول الملك كل الخ مع ان قوله ﴿كلما رزقوا منها﴾ الآية يشعر بان هذا القول منهم بعد الاكل الا ان يقال ان معنى كلما رزقوا كلما اعطوا منها الخ هذا الذى رزقنا من قبل اى اكلنا منه وفيه نوع لطافة قوله والطعم مختلف نص فى اختلاف الطعم قوله اوكما روى انه عليه السلام اشارة الى عدم اختلاف الطعم كذا قيل لكنه ليس بصريح فيه ان الرجل اللام للعهد الذهنى وفى حكمه المرأة ليتناول اللام للابتداء الثمرة ليأكلها و يشعر هذا ان التناول قد يكون لغير الاكل ولعله لاعطاء غيره تكريما او اظهارا للمودة وتأكيدا للمحبة كما حكى عن الحسن ان احدهم يؤتى بالصحفة فان الآتى كما يكون الملك لامانع ايضا ان يكون غيره لكن الامر فيه مثل ذلك * **قوله** (فاهى واصلة الى فيه حتى يبدل الله تعالى مكانها مثلها) اى مثل الثمرة الاولى فى الطعم وهو الملائم لقوله يبدل الله مكانها مثلها وهذا الحديث اخرجه ابن جرير ايضا موقوفا وفى المستدرك من حديث ثوبان مرفوعا لاينزع رجل من اهل الجنة من ثمرها شيأ الا اخلف الله مكانها مثلها وقال انه صحيح على شرط الشيخين كذا قيل فالاولى للمص ان يذكر هذا الحديث * **قوله** (فلعلهم اذا رأوها على الهيئة الاولى قالوا ذلك) قيل متعلق بقوله اوكما روى انه عليه السلام الخ لدفع انه كيف يصح هذا القول منهم حين الرزق وانما يعلم التشابه بعد الاكل وحاصله ان التشابه بالصورة منشأ لقولهم وقيل كلما اطعموا و هو صرف عن الظاهر من غير ضرورة انتهى وايضا كلام المص حيث قال لتميل النفس الخ ومانقل عن الحسن حيث قال فيقول الملك كل الخ كالصريح فى ان هذا القول قبل الاكل والحاصل ان معنى كلما رزقوا كلما

٢ قول الخليل والثانى قول ابن دريد والثالث قول البعض سعد

قوله والارضة قال لاتدخروا ذخائركم حيث السوس والارضة فتفسدها ولافى البرية حيث اللصوص والسموم فيسرقها اللصوص ويحرقها السموم ولكن ادخروا ذخائركم عندالله

اعطوا وخصصوا اذالرزق فى العرف تخصيص الشئ بالحيوان للانتفاع به وتمكينه منه كما قاله المص
فى قوله تعالى • ومما رزقناهم ينفقون • ومعنى رزقنا من قبل انعمناوا كلنا فليتأمل فيه * قوله (والاول اظهر
لمحافظته على عموم كلما) اى كون المعنى من قبل هذا فى الدنيا اظهر من الثانى وهو كون معنى من قبل من قبل
هذا فى الجنة لمحافظته على عموم كلما بخلاف الثانى اذلا يستقيم عليه هذا القول فى الثمرة المرزوقة فى المرة الاولى
فى الجنة وانما قال اظهر لان للثانى وجها ظاهرا حتى قيل انه يتجه على الاول انه يلزم منه انحصار ثمار الجنة
فى الانواع الموجودة فى الدنيا والاليق ان يوجد فيه ذلك مع غيره من الانواع التى لاعين رأت ولا اذن سمعت
كما اشار اليه بقوله تعالى • فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين • الآية وكما ورد فى الحديث القدسى قال
تعالى • فيهما من كل فاكهة زوجان • قال المص صنفان غريب ومعروف انتهى فظاهره انه اعترف بان
فى الجنة ثمارا ليس فى الدنيا فكيف يحسن بل يصح ان يقال ان المراد من قبل هذا فى الدنيا وعن هذا قال
السيوطى الثانى عندى ارجح لان فيه توفية بمعنى حديث تشابه ثمار الجنة لقوله بعده متشابها فانه فى رزق الجنة
اظهر واعادته الى المرزوق فى الدنيا بعيد عن الانصاف قوله لمحافظته على عموم كلما جوابه ان معناه كلما رزقوا
منها من ثمرة رزقا بعد المرة الاولى الخ كما قيد المص قوله تعالى • واوتيت من كل شئ • بقوله يحتاج اليه الملوك
وقيد ايضا قوله تعالى • وجاءهم الموج من كل مكان • الآية من سورة يونس بقوله يجئ الموج منه ونظائره
كثيرة وقد قيل ما من عام الا وقد خص البعض منه وقد اشار اليه المص بقوله والاول اظهر وما ذكرناهنا وماسبق
قرينة قوية على هذا التخصيص * قوله (فانه يدل على ترديدهم هذا القول كل مرة رزقوا) اى دلالة
ظنية اقناعية لاقطعية لما ذكر * قوله (والداعى لهم الى ذلك) اى المفضى لتكرارهم هذا القول
* قوله (فرط استغرابهم وتبجحهم) اى عدهم غريبا عجيبا فالسين ليس للطلب فان بناء الاستفعال للعهد
وتبجحهم بتقديم الجيم على الحاء افتخارهم وكمال سرورهم * قوله (بما وجدوه من التفاوت العظيم فى اللذة)
الجسيم وفيه تصريح بان قولهم هذا الذى الخ بعد التناول والاكل وماسبق من قوله لتميل اليه النفس اول
ما رأت يدل على ان ذلك القول قبل التناول وكذا ما حكى عن الحسن من قوله فيقول ذلك فيقول الملك كل الخ
وتوجيهه ان كلا الامرين واقع بحمل كلما رزقوا على التمكن من الانتفاع به وعلى الاكل منه بالفعل اما بعموم
المجاز او بالجمع بين الحقيقة والمجاز كما هو مذهب المص * قوله (والتشابه البليغ فى الصورة) عطف على التفاوت
ظاهره الاشارة الى تفسير هذا الذى رزقنا بهذا مثل الذى رزقنا ولا بأس اذ الاكتفاء شايع فى بيان مرامهم
على ان التشبيه البليغ بين الشخصين يستلزم ذلك التشبيه بين النوعين استلزاما عربيا لتحقق النوع فى ضمن
الجزئى والاعتراض بان هذا مخالف لقوله وهذا اشارة الى نوع ما رزقوا ضعيف جدا ولقد اغرب من قال ان
هذا اشارة الى اعترافهم باعادة اشجار الدنيا وثمارها كاعادة انفسهم فيكون تعجبا من قدرة الله تعالى والى ان
ارض الجنة قيعان ينبت فيها ما ينبت من الاعمال فى الدنيا فان هذا قول ليس مسند ومثل هذا لا يعرف
الا بالنقل مع انه يرد عليه ان اشجار الجنة وثمارها هل هى مخلوقة ام لا لاسبيل الى الثانى اذ الجنة مخلوقة الآن
واشجارها كذلك كما قال فيما سبق الجنة سمى به الشجر المظلل الخ فاين الدلالة على ما اوهمه واما ثمارها
هل هى مخلوقة ام لا فاذا كانت مخلوقة هل ينتفع بها ام لا ٢ ❊ ٢٢ قوله (اعتراض يقرر ذلك) اى جملة
معترضة عند من جوز كون الاعتراض فى آخر الكلام فالاعتراض عند هؤلاء المجوزين ذلك ان يؤتى فى اثناء
الكلام او فى آخره او بين كلامين متصلين اوغير متصلين بجملة او اكثر لامحل لها من الاعراب لنكتة سواء
كانت دفع الايهام اوغيره وهذا الاصطلاح مذكور فى مواضع من كلام الشيخين فيشمل التذييل وهو المراد
كما نبه عليه بقوله اعتراض يقرر ذلك اذ التذييل تعقيب جملة بجملة تشتمل على معناها للتوكيد ونكتته ان قولهم
هذا الذى رزقنا من قبل مطابق للواقع وان منشأ قولهم اعطاؤهم به على وجه التشابه التام فى الصورة كما
اشار اليه المص بقوله والتشابه البليغ فى الصورة وهذا على تقدير قولهم هذا مثل الذى رزقنا من قبل فظاهر
واما على تقدير الاول فلانه لما كان التشابه بين الشخصين يستلزم التشابه بين النوعين كما مر وقيل وهذا يقرر
ايضا اذا كان المعنى هذا النوع الذى رزقنا من قبل فان التشابه بين الافراد يقرر كونها افراد جنس واحد
انتهى ولا يخفى ما فيه ولم يجوز العطف على قالوا لانه يلزم تقييده بما قيد به قالوا من الظروف مع انه لا استقامة

٢ قوله ما ينبت من الاعمال فى موقعه لان ما ينبت
الجنة لاينبت الا بمقابلة التوحيد والمعارف والمبرات
فلا يخالف ماذكره المص وان اراد ان المعارف
والطاعات تجسمت انفسها فما ينبت فى الجنة تلك
الطاعات كما هو مذهب البعض فيمكن حمل لكلام
المص عليه لكن المعتمد هو الاول منه

قوله والزنابير قال لاتنزوا الزنابير فتلدغكم
فكذلك لاتخاطبوا السفهاء فيشتموكم كذا فى
التفسير الكبير للامام

هنا واما العطف على مجموع الشرط والجزاء فلا يستقيم ايضا اذ الضمير مرتبط بالجملة الشرطية واما الاستيناف
اوالحالية بتقدير قد وان ساغ ذلك لكن الاعتراض لافادة التقدير واستغنائه عن تقدير احسن واولى
* قوله (والضمير على الاول راجع الى ما رزقوا فى الدارين) اى الضمير فى به على الاول اى على ان يراد
هذا الذى رزقنا من قبل اى من قبل هذا فى الدنيا سواء كان المراد بهذا النوع اومثل الذى رزقنا كانه جواب
اشكال هو ان التشابه يقتضى التعدد وتوحيد ضمير به ينافيه بانه راجع الى ما رزقوا المنفهم من قوله • هذا الذى
رزقنا من قبل • وهو وان كان متحدا متعدد معنى فان المراد نوع ما رزقوا فى الدنيا والآخرة جميعا فجنس هذا
المرزوق باعتبار تحققه فى المرزوق فى الجنة يشابه نفسه باعتبار تحققه فى افراد المرزوق فى الدنيا وحاصله كون
افراده متشابهة فان قيل الجنس لا يؤتى به قلنا الاسناد باعتبار تحققه فى ضمن الفرد الشخصى وهو شايع
فى كلامهم فالاسناد مجاز عقلى ان قيل ان الكلى الطبيعى غير موجود فى الخارج والا فحقيقة عقلية والاشكال
بان المرزوق فيهما جميعا غير مأتى به فى الآخرة جوابه ما نقل عن الكشف من قوله ان المراد من المرزوق
فى الدنيا والآخرة الجنس الصالح المتناول لكل منهما لا المقيد بهما فانه حينئذ اخص من كل منهما والاتيان
بالجنس حاصل فى ضمن الاتيان فى اى نوع كان لاستحالة انفكاك النوع من الجنس وهذا ما اعتمد اكثر
ارباب الحواشى عليه فى دفع الاشكال المذكور ولا يخفى ما فيه اذ الجنس الصالح المتناول لكل منهما وان صح
نسبة الاتيان اليه فى الآخرة من حيث تحققه فى ضمن نوع ما لكن تلك الصحة من حيث ذاته وهو ليس بمقصود
لا من حيث تحققه فى ضمن نوع المرزوق فى الدنيا والآخرة وهو المراد كما هو مقتضى السوق فالاشكال باق بعد
الا يرى ان الحيوان الذى هو جنس صالح متناول لكل نوع حين تحققه فى ضمن الانسان بحسب ذاته لا من حيث
تحققه فى ضمن نوع الانسان فالاشتباه نشأ من اخذ الجنس بلا شرط شئ حين تحققه فى نوع ما والمراد
اخذه بشرط شئ كما عرفت وقد يجاب بان معنى الاتيان بهما فى الجنة اتمام الاتيان بهما فى الجنة انتهى ومراده
باتمام الاتيان اتمام مجرد اثنينية الاتيان فالمرزوق فيهما اتمام اتيانهما فى الجنة فالجنة ظرف لاتمام اتيانهما لا لنفس
الاتيان وهو منشأ الاشكال فلا محذور اذ الاتيان بالنوعين لما تم بالنوع الاخير اعنى المرزوق فى الآخرة صح انه
اتى بالمرزوق فيهما فى الآخرة اى اتمام اتيانه بمعنى مجرد الاثنينية فلا اشكال بان هذا ليس بشئ لان الجنة
لما كانت دار الخلد والابد لا يتصور الاتمام وهذا وان كان تكلفا اذ ذكر الاتيان وارادة اتمامه بعيد لكن
الاشكال يندفع بالمرة بملاحظة القيد الذى اعتبرناه فانه حينئذ يكون الزمان واحدا وهو زمان اتيانه فى الجنة
بملاحظة اتمامه فالمرزوق فيهما جميعا مأتى اتمامه بكونه اثنين فى الجنة فالتعبير بالماضى حينئذ لتحقق وقوعه
لا التغليب فانه لا يرضى عنه اللبيب واجيب ايضا بانه فليكن المعنى واتوا به فى الدارين ولا يلزم ان يكون المعنى
واتوابه فى الجنة وفيه اذ قوله متشابها يأبى عنه فان اتيانه ليس متشابها الا فى الجنة دون الاتيان فى الدنيا
ورد البعض بان اتيان ما فى الدنيا ليس استقبالا حتى ينتظم مع الاتيان فى الجنة اراد به ان اتوابه مستقبل عبر عنه
بالماضى لتحقق وقوعه فالاتيان فى الدنيا ماض محقق فلا ينتظم الاتيانان بلفظ واحد ثم قال والجواب ان التعبير
الاستقبالى المعبر عنه بالماضى بالنظر اليهما تغليب وغفل ايضا عن عدم انتظام متشابها باتيان المرزوق
فى الدنيا فخير الاجوبة اوساطها كما ان خير الامور اوساطها * قوله (فانه مدلول عليه بقوله هذا الذى
رزقنا من قبل ونظيره قوله تعالى • ان يكن غنيا اوفقيرا فالله اولى بهما •) اى الجنس مدلول عليه فيكون
مرجع الضمير مذكورا معنى مثل قوله تعالى • اعدلوا هو اقرب للتقوى • ومراده الاشارة الى صحة كون الجنس
مرجعا مع عدم كونه مذكورا لفظا ونظيره قوله تعالى • ان يكن غنيا اوفقيرا فالله اولى بهما • اى بجنسى
الغنى والفقير ولو اعتبر اللفظ لقيل اولى به اى المشهود عليه لما ثبت فى كتب العربية ان الضمير الذى مع او يوحد
لان او لاحد الشيئين كقوله تعالى • وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر فان الله يعلمه • فالنظير فى هذه الآية
لما نحن فيه باعتبار ارجاع الضمير باعتبار المعنى دون اللفظ لكن عكس ما نحن فيه اذ ثنى الضمير فى بهما
لما دل عليه الكلام من تعدد الجنسين مع ان مرجعه احد الامرين غنيا اوفقيرا لما مر من ان الضمير الذى مع او
يوحد وضمير يكن مفرد والمعنى يكن المشهود عليه غنيا اوفقيرا فترك افراد الضمير لئلا يتوهم ان اولويته
بالنسبة الى ذات المشهود عليه فنبه على انه باعتبار الوصفين ليعم المشهود عليه وغيره وفيما نحن فيه

قوله لاما قالت الجهلة عطف على قوله ان يكون
على وفق الممثل به اى والشرط فى التمثيل ان يكون
على وفق الممثل بان يكون حاله كحال الممثل به لاكما
زعمت الجهلة ويجوز ان يكون بدلا من قوله دون الممثل
قوله الله اعلى واجل مقول القول لقالت الجهلة
قوله وايضا لما ارشدهم شرطية معطوفة على شرطية
قبلها اعنى قوله لما كانت الآيات السابقة اى كما عقيب
الآيات السابقة المتضمنة لانواع من التمثيل بيان جنس
التمثيل وما هو الحق له شرع ايضا الى جواب ما طعنوا
بالقرآن بقوله ان الله لايستحيى بعد ما ارشدهم الى ما
يدل على انه وحى منزل من الله تعالى بقوله • وان كنتم ١١

افرد الضمير مع ان ظاهر المرجع اثنان وفى النظير ثنى مع ان ظاهر المرجع واحد كذا قالوا قوله فنبه على انه باعتبار الوصفين مخالف لما تقرر عندهم من ان الضمائر يراد بها الذات دون الصفات واعتبار الوصف فى اسماء الاشارة الا ان يقال ان الضماير وان كان مقتضى اصلها ان يراد بها الذوات لكن قد يراد بها الصفات عند قيام قرينة لكن هذا خلاف المشهور * **قوله** (اى بجنسى الغنى والفقير) اشار الى ان ضمير بهما راجع الى ما دل عليه المذكور وهو جنسا الغنى والفقير لا اليه اى لا الى المذكور والا اوحد ويشهد عليه انه قرئ فالله اولى بهم كذا قاله المص فى سورة النساء وجه الشهادة انه لو لم يكن المراد بهما جنسى الغنى والفقير لما حسن الجمع قيل وهذا ايضا كناية ايمائية حيث رجع الضمير الى الجنسين المفهومين من بيان احوال المشهود عليه انتهى والمشهور فى بيانه ان مرجع الضمير هنا مما تقدم ذكره معنى والتعبير بالكناية الايمائية غير متعارف * **قوله** (وعلى الثانى الى الرزق) اى ضمير به على تقدير كون المعنى من قبل هذا فى الجنة راجع الى الرزق اى المرزوق لا الى الجنس كما فى الاول لانه لا يوجد صارف عن ظاهره والمعنى واتوا بالمرزوق فى الجنة متشابه الافراد ثم التعبير بالماضى لتحقق وقوعه ففيه استعارة تبعية باعتبار الزمان * **قوله** (فان قيل التشابه هو التماثل فى الصفة وهو مفقود بين ثمرات الدنيا والآخرة كما قال ابن عباس رضى الله عنهما ليس فى الجنة من اطعمة الدنيا الا الاسماء قلت التشابه بينهما حاصل فى الصورة التى هى مناط الاسم دون المقدار والطعم وهو كاف فى اطلاق التشابه هذا) ظاهره انه اشكال على الاحتمال الاول كما يشعر به قوله كما قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فان حاصل جوابه ان التشابه كونه تماثلا فى الصفة مسلم لكن كونه مفقودا بين ثمرات الدنيا والآخرة غير مسلم كيف وان الصورة من جملة الصفات والتشابه بينهما حاصل فى الصورة التى الخ ولا يشترط فيه ان يكون من جميع الوجوه قوله هذا اى خذ هذا فصل الخطاب * **قوله** (وان للآية محملا آخر وهو ان مستلذات اهل الجنة فى مقابلة ما رزقوا فى الدنيا من المعارف والطاعات متفاوتة فى اللذة بحسب تفاوتهما) اى تفسيرا آخر وهو ان المراد بما رزقوا قبل هو المعارف والطاعات التى يستلذ به ارباب العقول السليمة المتفاوتة فى اللذة لان منهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات ومنهم السابقون المقربون ومنهم اصحاب اليمين قوله بحسب تفاوتهما اى المعارف والعبادات زيادة ونقصا كيفا اوكما اخلاصا اشارة الى ذلك فمستلذات اهل الجنة التى رزقوا بها فيها متفاوتة ايضا ففى كلامه اشارة اليه وان كان المقصود غيره فلا يلزم من ذلك تخصيص ذلك بالثمرات فان سائر الانعامات والكرامات ايضا من قبيل ثواب الطاعات والمص طاب الله ثراه اشار الى ذلك بقوله ان مستلذات اهل الجنة الخ فانها عام للثمرات وسائر الكرامات ولقد غفل عن هذه الاشارة العلية من اعترض عليه بانه لا يساعده تخصيص ذلك بالثمرات * **قوله** (فيحتمل ان يكون المراد من هذا الذى رزقنا انه ثوابه) بتقدير مضاف والمعنى هذا المرزوق فى الآخرة ثواب المرزوق فى الدنيا ومن غفل عن تقدير مضاف اى ثوابه فى فوق الذى رزقنا قال يأبى عنه قولهم من قبل لان ذلك انما هو فى الجنة لا فى الدنيا مع ان المص صرح المراد من هذا الذى رزقنا انه ثوابه فالمشار اليه بهذا المرزوق فى الجنة والمراد بالموصول هو المرزوق المعنوى فى الدنيا فلما لم يصح الحمل بان المرزوق فى الدنيا اعنى المعارف هو المرزوق فى الآخرة وهو المستلذات اشار الى دفعه بان فيه مضافا محذوفا ولو قيل ان بعض العلماء ذهب الى ان الاعمال والمعارف تجسمت وتكون عين ما رزقوا فى النشأة الاخرى واليه اشار من قال ان ارض الجنة قيعان ينبت فيها ما ينبت من الاعمال انتهى فح يصح الحمل المذكور بلا تقدير مضاف لكان اتم بيانا واحسن سبكا وقد صرح البعض بما ذكرنا فى قوله • ان الذين يأكلون اموال اليتامى انما يأكلون فى بطونهم نارا • الآية * **قوله** (ومن تشابههما تماثلهما فى الشرف والمزية وعلو الطبقة) عطف على قوله من هذا اى فيكون المراد من تشابههما المشار اليه بقوله واتوا به متشابها ما هو المعنى الحقيقى كما صرح به فى السؤال وهو تماثلهما فى صفة الشرف وعلو الطبقة فوجه الشبه بينهما معنوى لا حسى وانما ذهب الى ذلك لان الاعمال والمعارف فى الدنيا اعراض لا صورة لها ووجه الشبه ما يشترك المشبه والمشبه به فيه والمراد بالطبقة فى قوله علو الطبقة الرتبة والمنزلة مستعارة من طبقات البيت واصل الطبق كون الشئ على مقدار شئ آخر ومنه المطابقة وعلم من تقرير المص ان الاول انه على هذا التفسير معنى هذا الذى رزقنا من قبل فى الدنيا بتقدير مضاف كما فى الاحتمال الاول فى التفسير الاول والثانى

١١ فى ريب • الآية ورتب عليه وعيد من كفر بقوله وان لم تفعلوا الخ ووعد من آمن بقوله وبشر الذين امنوا الخ عن الحسن وقتادة لما ذكر الله الذباب والعنكبوت فى كتاب وضرب للمشركين به المثل ضحكت اليهود وقالوا ما يشبه هذا كلام الله فانزل الله هذه الآية جوابا لطعنهم هذا بين رحمه الله فى ذكر هذه الآية هنا وجهين الاول مبنى على انها مربوطة بقصة المنافقين وتمثيلهم تارة بمستوقدى نار وتارة باصحاب صيب جئ بهما لبيان حسن مطلق التمثيل الداخل فيه تمثيل المنافقين بما ذكر دخولا اوليا والثانى على انها مرتبطة بآية التحدى بالقرآن ذكرت للذب عن الطعن فيه بعد ما ثبت وعلم انه معجز

ان مرجع ضمير به على هذا المعنى جنس المرزوق فى الدارين كما فى الاحتمال الاول المذكور فان قيل اطلاق الرزق على المعارف والاعمال هل هو حقيقة او مجاز قلنا الظاهر انه حقيقة كما نقل عن ابن الاثير فى النهاية انه قال الارزاق نوعان ظاهرة للابدان كالاقوات وباطنة للقلوب كالمعارف والعلوم واليه اشار المص بنوع ما فى قوله تعالى • ومما رزقناهم ينفقون • * **قوله** (فيكون هذا فى الوعد نظير قوله ذوقوا ما كنتم تعملون فى الوعيد) اى جزاء ما كنتم تعملون ٢٢ * **قوله** (مما يستقذر من النساء ويذم من احوالهن كالحيض والدرن ودنس الطبع وسوء الخلق) من النساء اى من نساء الدنيا مستقذر بمعنى مكره اما بحسب الحس كالحيض والنفاس او بحسب المعنى كسوء الخلق قوله ويذم من احوالهن بحسب الطبع سواء كان مذموما بحسب الشرع اولا قوله كالحيض مثال لما يستقذر ولا يذم شرعا والدرن اى الوسخ مبنى ومعنى مثال لما يستقذر ويذم شرعا ان جاوز الحد ودنس الطبع مثال لما يستقذر معنى لا حسا كما فى الاولين وهو ان يكون فى طبعها ان لا تجتنب عن الفجور وحاصله افراط القوة الشهوية قوله وسوء الخلق تعميم بعد التخصيص ٢ اذ سوء الخلق عبارة عن جانب الافراط والتفريط فى القوى الثلثة اعنى القوة الملكية والقوة الغضبية والقوة الشهوية التى هى منشأ الاخلاق الردية الذميمة وانما خص دنس الطبع اى الفجور والفحشاء بالذكر لانه اشنع احوال النساء قوله ويذم قيل انه عطف تفسير له لان القذر قد يختص بالنجس ولذا قال الازهرى القذر النجس الخارج من بدن الانسان فعطف عليه يذم ليتعين المراد منه والظاهر خلافه اذ القرينة المعنوية قائمة على المراد منه * **قوله** (فان التطهير يستعمل فى الاجسام والاخلاق والافعال) جواب اشكال بان فيما ذكره المص جمعا بين الحقيقة والمجاز فان التطهير حقيقة عن المستقذرات الحسية وفيما عداها مجاز فاجاب بانه شايع الاستعمال فى العرف العام فى الاقسام الثلثة بل فى العرف الخاص فالظاهر انه مشترك بينها اشتراكا معنويا فكما انه حقيقة فى القسم الاول كذلك حقيقة فى القسمين ايضا على انه لو سلم ٣ ان التطهير فى عرف الشرع حقيقة فى ازالة النجاسة الحسية والحكمية كالجنابة وفى عرف اللغة وعرف الاستعمال يتبادر الذهن منه الى الطهارة عن النجاسة وهى تدل على انه مجاز فى النزاهة عن قذر الاخلاق ودنس الطبع فوجه عمومه الى الاقسام الثلثة اما بالتزام الجمع بين الحقيقة والمجاز كما هو مذهب المص او بعموم المجاز كما هو المختار عند ائمتنا الحنفية والقرينة على ذلك كون المقام مقام التمدح وهو يقتضى كمال التطهير ولا يحصل الكمال الا بتحقق مجموع الاقسام الثلثة ثم المراد بالتطهير خلقها كذلك فهو من قبيل ضيق فم البئر واختير على الطاهرات للمبالغة اذ الطهارة بالتطهير ابلغ منها بدونه * **قوله** (وقرئ مطهرات وهما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلت وفعلن وهن فواعلة وفواعل) اى اذا اسند الفعل اوشبهه الى الجمع المؤنث يجوز كون الفعل مفردا مؤنثا لتأويله بالجماعة وجمعا مؤنثا نظرا الى ظاهر الجمع كما قال يقال النساء فعلت اوفعلن الخ نقل عن الرضى انه قال جعل ضمير جمع القلة ضمير الجمع وهو النون لانك لو صرحت بعدد القلة اى من ثلثة الى عشرة كان مميزه جمعا نحو ثلثة اجذاع وجعل ضمير جمع الكثرة ضمير الواحدة المستكن فى نحو الجذوع انكسرت حينئذ لانك لو صرحت بعدد الكثرة لما فوق العشرة كان مميزه مفردا نحو ثلاثة عشر جذعا انتهى وهذا وجه الاستعمال كذلك وجها مصححا لا موجبا الا يرى ان الازواج فى الآية الكريمة جمع قلة جعل ضميرها مفردة وجمعا وقول المص وهما لغتان فصيحتان اشارة الى رد ما ذكر فى شرح الرضى او الى توجيهه بنحو ما ذكرنا * **قوله** (قال • واذا العذارى بالدخان تقنعت • واستعجلت نصب القدور فلت • فالجمع على اللفظ والافراد على تأويل الجماعة ومطهرة بتشديد الطاء وكسر الهاء بمعنى متطهرة ومطهرة ابلغ من طاهرة ومتطهرة) واذا العذارى الخ هو من قصيدة لابن ابن ربيعة القتبى الحماسى العذارى ٤ جمع عذراء بمعنى البكر الملة بفتح الميم الرماد الحار يقال ملات الخبز واللحم ملا وامتلتها اذا القى فى الرماد ليطبخ والمعنى واذا الابكار مع فرط حيائهن اصبرن على دخان النار حتى يصير كالقناع لوجوههن ولم يصبرن الى طبخ الطعام والقين فى الرماد الحار قدر ما يعلل نفسها به من اللحم لتمكن الحاجة والضر منها والمراد وصف شدة القحط الى ان بلغ امر العذارى الى هذه المرتبة مع فرط حيائهن وخص العذارى بالذكر لفرط حيائهن وشدة انقباضهن ولاجتنابهن عن كثير مما يتبذل فيه غيرهن وبناء تقنعت للاتخاذ من القناع وهو ما يستر به الرأس اى اتخذن الدخان قناعا حين مباشرتهن للطبخ فى الرماد الحار صابرات

٢ وبذاذة اللسان وسوء المعاشرة مع زوجها يدخل دخولا اوليا سعد

٣ فيه اشارة الى المنع لان قوله تعالى • انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ظاهر فى كونه حقيقة فى الشرع فى القسمين الاخيرين ونظائره كثيرة سعد

٤ اصله عذارى بتشديد الياء فالياء الاولى مبدلة من المدة قبل الهمزة كما تبدل فى سربال فيقال سرابيل ثم حذفت احدى اليائين وقلبت الكسرة فتحة تخفيفا فانقلبت الياء الفا سعد

على اذى الدخان والظاهر انه من التشبيه البليغ اى اتخذن الدخان كالقناع و يحتمل الاستعارة المكنية والتخيلية
وان فى جعل نصب القدور مفعول استعجلت مجازا عقليا اذ الاستعجال وقع على القاء اللحم فى الرماد الحار
وجواب الشرط قوله * دارت بارزاق العفاة مغالق * بيدى من قمع العشار الجلة * المغالق قداح الميسر وسهمه
لان الجزور تغلق عندها وتهلك والعفاة جمع العافى سائل المعروف والقمع جمع قمعة وهى القطعة من السنام
والعشار جمع عشراء الناقة التى اتت على حملها عشرة اشهر والجلة جمع جليل بكسر الجيم وتشديد اللام
كصبية بكسر الصاد وسكون البـاء جمع صبى والمعنى اذا اشتد القحط دارت القداح فى الميسر بيدى لاقامة
ارزاق الطلاب من اسنمة انوق السمـان الكبـار الحوامل التى قرب وضع حملها و كل ذلك ممايضن بهـا
و يتنافس فيها فاذا كان حال البكر من شـدة القحط هكذا من مباشرة امور ثلثة تنـافى حالهن فما ظنك بغير
العذارى ففى مثل هذه الشدة دارت مغالق بيدى بارزاق العفاة الخ وفيه وصف نفسـه بالجود والكرم على
وجه المبالغة والبراعة ومحل الاستشهـاد قوله تقنعت بافراد ضمير العذارى واكتفى باستشهاد الافراد اشارة الى
ان الجمع لكونه على مقتضى الظاهر لاحاجة الى الاستشهاد كما وقع فى الكشـاف كذا قالوا ومطهرة عطف على
مطهرات اى وقرئ مطهرة بتشديد الطاء وكسر الهـاء من باب التفعل فعله اطهر واصله تطهر ٢ والعمل
فيه مشـهور ومطهرة بفتح الطاء و الهـاء ابلغ من المبالغة اومن البلاغـة من طاهرة فلذا اختير فى النظم
دونها * قوله (للا شعـار بان مطهرا طهرهن وليس هو الا الله عزوجل) اذ نسبة الفعل الى القادر
القوى يدل على كون الفعل كاملا فانه لا يصدر عن القادر المطلق الا الكامل المطلق ولما عرفت انه من قبيل ضيق
فم البئر لا اشكال بانه يوهم ان لهن نوع نقصـان فازاله الله تعالى عنهن * قوله (والزوج يقـال للذكر
والانثى وهو فى الاصل لماله قرين من جنسه كزوج الخف) والزوج يقـال بالاشتراك اللفظى للذكر والانثى اى
لكل واحد من القرينين المتزاوجين مثلا زيد زوج وحـده بسبب قرينه هند و كذا الهند ويقال للمزد وجين
معا كما يقال لاحدهما فيستوى فيه المذكر والمؤنث وازواج جمع زوج ذكرا اوانثى والمراد فى النظم الاخير وفى
جمعه ازواج دون زوجات فيه اشارة خفية لطيفة الى نكتة بهية يعرف من له سليقة ومن هذا علم ان التعبير
عن الانثى بزوجة لبس بفصيح مثل فصيح زوج * قوله (فان قيـل فائدة المطعوم هو التغذى ودفع ضرر
الجوع وفائدة المنكوح التوالد وحفظ النوع وهى مستغنى عنها فى الجنة قلت مطاعم الجنة ومناكحها وسائر
احوالها انما تشارك نظائرها الدنيوية فى بعض الصفات والاعتبارات) وهذا استفسار من فائدة هذه الامور
لدفع خلجان بعض الاذهان القاصرة وحاصل السؤال والاستفسار ان ما فهمنا من فائدة هذه الامور ماذكر
ولاشك فى انتفاء الفائدة المذكورة فى مطاعم الجنة وغيرها مع انا نعلم قطعا ان لهذه الامور فائدة عظيمة فى الجنة
البـاقية فتلك الفائدة ماهى فاجاب المص بان فائدة مطاعم الجنة وغيرها التلذذ التام بلذة عظيمة صافية عن
شـوائب الكدر ويكفى فى صحة الاطلاق الاشتراك فى بعض الصفات وقوله مطاعم الجنة الى قوله انما تشارك
نظائرها الدنيوية فى بعض الصفـات وهو التلذذ الغير المشوب بالآلام وتشارك نظـائرها الدنيوية فى اللذة
بحسـب الصورة فان النعم الدنيوية لدفع الم الجوع والعطش ودغدغة النطف بالاكل والشرب والنكاح
بخلاف نعم الآخرة * قوله (وتسمى باسمائها على سبيل الاستعارة والتمثيل) اذ التشـابه بينهما حاصل فى
الصورة التى هى مناط الاسم كامر فهذا التشـابه علاقة بينهما فاطلاق الثمار على المطعومات الحقيقية
استعارة لا حقيقة و يؤيده قول سيد المفسرين ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ليس فى الجنة من اطعمة الدنيا
الا الاسـامى اى لا المسمى فاذا اطلق اسم على شئ مغاير لمسمى ذلك الاسم لكنه مشابه به يكون اطلاق ذلك
الاسم على ذلك الشئ على سبيل الاستعارة لامحالة ولاشارة ابن عباس الى ذلك قال المص على سبيل الاستعارة
والتمثيل ولذ هول البعض عن تلك الاشارة الرشيقة قال بان تسمية نعم الجنة باسماء نعم الدنيا على سبيل الاستعارة
ممالم يقل به احد من علماء العربية واهل اللغة على ان الاستقراء التام فى عدم ذلك القول مشـكل وانا قاصر غير
مفيد وعدم العلم لا يفيد العدم * قوله (ولا تشاركها فى تمام حقيقتها حتى تستلزم جميع ما يلزمها وتفيد عين فائدتها)
يشعر بانها تشاركها فى بعض حقيقتها ولا يلائم حصر ابن عباس رضى الله تعالى عنهما على الاسماء حيث
قال ليس فى الجنة من اطعمة الدنيا الا الاسماء قيل انه اذا اشتبه شئ بشئ لا يكون الا ان بينهما تفاوتا فى اللذة والجرم

(والبقاء)

٢ ادغم التـاء فى الطـاء بعد قلبها وجئ بهمزة الوصل والمصدر اطهرا بفتح الطـاء وضم الهـاء المشددتين والاصل تطهرا ادغمت فزيدت همزة الوصل منه

قوله الحيـاء انقباض النفس عن القبيح مخـافة الذم ذكر بعضهم انه لم يرد به التعريف اذ قد يكون لاحتشام من يستحى منـه بل هو فى اكثر النفوس الظـاهرة والحق ان الكيفيات النفسانية لا تحتـاج الى تعريف لكونها وجدانيـات فان عرفت كان التعريف لفظيا فالظاهر انه عرفه ههنا ليبنى عليه كيفيـة جواز اطلاقه على الله بحمـله على المعنى المجـازى لما ان حقيقتـه من لوازم النقص لا يليق بحـاله تعـالى

والبقاء فالظـاهر ان اطلاق اسم المشبه به على المشبه حقيقة قبل المعرفة بالتفاوت وعـند من عرفه استعارة
وهذا لانظير له اذ اللفظ اما مستعمـل فى معناه الموضوع له فهو حقيقة او مستعمل فى غير الموضوع له فمجـاز
وماذكره لم نطلع عليه فى كلام احـد من الثقات لكن يرد على ما اختاره المص انه يلزم ان لا يكون لمطعومات
الجنة لفظ حقيقى له ولا يخفى ضعفه فالصواب ان مطعومات الجنة ومناكحها تسمى باسماء مطاعم الدنيا ومناكحها
فلا يلزم من تسميتها باسمائها حقيقة اتحاد المسمى كالالفاظ المشتركة فانها موضوعة لمعان مختلفة بل لمتضادة
فليكن هذه كذلك اذ الاسماء المذكورة فى النظم الجليل لاطعمة الجنـة كرمان ونخل وفاكهة ولحم طير وعسل
ولبن وخمر وغير ذلك حملها كلها على الاستعارة والتمثيل خارج عن الانصاف وما الباعث على ذلك وقول
ابن عباس ليس فى اطعمة الجنـة الا الاسماء يلايم ماذكرنا على انه ان تم ماذكره لاقتضى كون اطلاق الحرير
والسـندس واستبرق على البسة الجنة مجازا وكذا اساور والفضة استعارة ولا يخفى انه تعسف عظيم مع مايرد
عليه من ان هذه المذكورات ليس لها الفاظ موضوعة لها على هذا التقدير ٢٢ * قوله (دائمون) لا يموتون
ولا يخرجون * قوله (والخلد والخلود فى الاصـل الثبات المديد دام اولم يدم) اى فى الاصل موضوع
لمفهوم كلى ومشـترك بين الدوام واللا دوام اشتراكا معنويا ولا نزاع بيننا و بين المعتزلة فى استعمـاله لمطلق
الثبات دام اولم يدم وللدوام وللبقاء الطويل المنقطع وانما الخلاف فى ايها الحقيقة التى يحمل عليها عـند
الاطلاق و يفسر به فما ذكر فى الكشاف من قوله الخلد الثبات الدائم والبقاء اللازم الذى لا ينقطع يدل على انه
حقيقة فى الدوام الذى لا ينقطع مجاز فى غيره لكن ماقاله فى الاساس خلد بالمكان واخلد اطال به الاقامة وما
فى الدار الاصم خوالد وهى الاثافى فانه يدل على انه حقيقـة فى طول الاقامة مطلقا وظاهره انه مخالف لمـا
فى الكشاف وقد ذهب بعضهم الى انه لا يعارضه مافى الاساس لكن المخالفة ظاهرة كما اختاره بعض المحققين
وعـند اهل السنة ماذكره المص * قوله (ولذلك قيل للاثافى والاحجار خوالد) ولما كان هـذا البحث
لغويا استدل المص على مدعاه بالاستعمال الموثوق به فقال ولذلك الخ استدلالا انبالا لميا الاثافى وهى الاحجار
التى تنصب عليها القدر ٢ لطبخ مافيه اوالاحجار مطلقا اواحجار الابنية كما هو الظاهر لانهم علاوه بقائه
بعـد انهدام المنازل ودروس آثارها ولا بأس فى العموم * قوله (وللجزء الذى يبقى من الانسان على حاله
مادام حيا خلد ولو كان وضعه للدوام كان التقييد بالتأبيد فى قوله تعالى * خالدين فيها ابدا لغوا واستعماله حيث
لا دوام كقولهم وقف مخلد يوجب اشتراكا اومجازا) خلد بفتحتين وهو القلب ولا يشترط الاطراد فى التسمية
فلا اشكال بان القلب كما دام مادام الانسان حيا بقى سائر الاعضاء ايضا كالرأس مثلا فلم لم يسم بالخلد على انه
اشرف الاعضاء سبب صلاح سائر الاجزاء وفسادها والبعض قال ومعنى بقائه على حاله مدة الحيوة انه باق
على حركة لا يسكن اصلا لانه يتغير اصلا قال ارسطاطـاليس القلب اول عضو يتحرك من الحيوان وآخر
عضو يسكن منه انتهى وماقاله لبس بمسلم قول ارسطاطاليس ليس معتدا به فى العلوم الشرعية على ان القوة
المتصرفة تتحرك دائما لا يسكن لا يقظة ولا نوما كما فى المطول وفى هـذا الاستدلال رد للمعتزلة حيث ذهبوا الى
ان الخلود حقيقة فى الدوام ولهـذا ادعوا ان مرتكب الكبيرة اذا مات بلا توبة يكون وعـيده دائما لقوله
تعالى * ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها * الآية بناء على زعمهم ان الخلود حقيقة فى الدوام وهو
مردود بمـا ذكره المص فالخلود فى هـذه الآية بمعنى المكث الطويل * قوله (والاصـل ينفيهما)
اى الضابطة الكلية ان اللفظ اذا استعمل فى اكثر من معنى واحد فان كان الحمد على الاشتراك المعنوى ممكنا
فلا يصار الى الاشتراك اللفظى والمجاز وهنا كذلك * قوله (بخلاف ما لو وضع للاعم منه فاستعمل فيه
بذلك الاعتبار كاطلاق الجسم على الانسان كقوله تعالى * وماجعلنا لبشر من قبلك الخلد) فاستعمل فيه اى فى الاعم
اوفى الدوام بذلك الاعتبار اى باعتبار الاعم وفيه اشارة الى ان استعمال العام فى الخاص حقيقة باعتبار انه فرد منه
لان معنى استعمال الكلمة فى المعنى ان يكون الغرض الاصلى طلب دلالتها على ذلك المعنى وقصد ارادته منها
وانت اذا اطلقت العام على الفرد منه فانما اردت به الحقيقة والتعدد فيما يكون متعددا باعتبار الوجود فلفظ
الخلود لم يستعمل حـين اطلاقه على الدوام مثلا الافيما وضـع له لكن قـدوقع فى الخارج على الدوام واما
اذا اطلق العام على الخاص باعتبار الخصوص فيكون مجازا وللاشارة الى ذلك قال رحمه الله فاستعمل فيه بذلك

٢ وسميت خوالد لانها تبقى فى الديار مادام الديار باقية واهلها سـاكنة وتبقى ايضـا بعد ارتحـال اهـل الديار منه

قوله انحصار النفس مطلقا اى سـواء كان الفعل قبيحـا اولا وسواء كان ذلك الانحصار لاجل مخافة الذم اولا

قوله كما قيل نسى وحشى اذا اعتلت نساه وحشاه قال الاصمعى النسا بفتح النون مقصور وهو عرق يخرج عن الورك فيستبطن الفخذين ثم يمر بالعرقوب حتى يبلغ الحـافر والحشى الربو وهو النفس العالى وكما اذا اعتلت نساه وحشاه يقـال نسى وحشى يقـال حى الرجل اذا كان من الانكسار منتقص الحيـاة فمعنى حى الرجل اعتل حياته

الاعتبار كاطلاق الجسم للانسان فان اطلاقه على الانسان من حيث عمومه حقيقة ومن حيث خصوصه مجاز فلا اشكال بان العام لادلالة له على الخاص باحدى الدلالات الثلث فليتأمل * قوله (لكن المراد به الدوام ههنا عند الجمهور لما يشهد له من الآيات والسنن) استدراك من مفهوم الكلام اى الخلود مستعمل فى المعنى الاعم كما عرفت وجهه لكن ليس المراد المعنى الاعم من حيث هو بل هو المراد من حيث تحققه فى ضمن فرد خاص وهو الدوام بقرينة خارجية وهى الآيات الدالة على دوام اهل الجنة واكلها وسائر نعمها وكذا السنن المؤيدة لذلك ومن تلك الآيات الدالة عليه قوله تعالى • اكلها دائم وظلها • وقوله تعالى • جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا • الآية حيث اكد الخلود بالتأبيد وغير ذلك ومن السنن ٢ الدالة على الدوام خلود لاموت الحديث وفيه اى فى قوله عند الجمهور رد على الجهمية ٣ الذاهبين الى ان الجنة والنار تفنيان واهلهما بعد تمتع اهل الجنة بقدر اعمالهم وعذاب اهل النار بقدر سيئاتهم ومنشأ شبهتهم المزخرفة ان البقاء وصف له تعالى فلا يتحقق فى المخلوق وايضا قالوا انه تعالى لايخلو ٤ من ان يعلم عدد انفاس اهل الجنة ام لا والثانى جهل والاول لايتحقق الا بانتهائها وهو بعد فنائهم انتهى وجوابه انه تعالى يعلم عدد انفاس اهل الجنة واكلها الغير المتناهية قولهم والاول لايتحقق الا بانتهائها ممنوع لان المعقول المتميز لايجب ان يكون له حد ونهاية يمتاز به عن غيره بالحد والنهاية وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية لان وجوه التميز لاتنحصر فى الحد كذا فى المواقف وشرحه ولنا رسالة فى تحقيق هذه المسئلة لايستغنى طالب الحق عنها والجواب عن الاول انه تعالى واجب الوجود ممتنع العدم فمعنى بقائه تعالى انه لاابتداء لوجوده ولا انتهاء له فى ذاته لالغيره وبقاء اهل الجنة والنار ليس كذلك لانه بارادته تعالى مع امكان عدمهما فى كل لحظة فى حد ذاتهما * قوله (فان قيل الابدان مركبة من اجزاء متضادة الكيفية معرضة للاستحالات المؤدية الى الانفكاك والانحلال فكيف يعقل خلودها فى الجنان قلت انه تعالى يعيدها بحيث لاتعتورها الاستحالة بان يجعل اجزائها مثلا متفاوتة فى الكيفة متساوية فى القوة لايقوى شئ منها على احالة الآخر متعانقة متلازمة لاينفك بعضها عن بعض كما يشاهد فى بعض المعادن هذا وان قياس ذلك العالم واحواله على مانجده ونشاهده من نقص العقل وضعف البصيرة) هذه الشبهة على قاعدة الفلاسفة لدفعها وللتنبيه على ضعفها والمراد بالاجزاء المتضادة العناصر الاربعة اذ كيفية النار هى الحرارة واليبوسة وهما متضادان لكيفية الماء التى هى البرودة والرطوبة وعليه فقس ماعداه ومعنى كونها معرضة للاستحلالات انها قابلة للتحول والانتقال فاذا انقلب بعضها الى بعض يتفتت الاجزاء التى كانت متماسكة قبل الانقلاب مثلا اذا انقلب الماء نارا يتفتت الاجزاء التى كانت متماسكة بالرطوبة التى فى الماء وكذا حال اليبوسة والحرارة والبرودة لان لكل منها مدخلا فى تماسك الاجزاء فلا يعقل خلود فى الجنان فكيف يقال ان الخلود فى النظم الجليل بمعنى الدوام والابد وهذه الشبهة والمغالطة جارية بعينها فى الخلود فى النيران واجاب بتسليم ان الابدان مركبة من الاجزاء العناصر لكن تركيبها فى الاعادة ليس كتركيبها فى البداية والدنيا فانه تعالى يعيدها بحيث لايعتورها اى لايعرض لها ولا يتعاقب عليها الاستحالة بان يعرض لها التغير ويتبدل الاحوال لما دل النصوص النقلية والعقلية ان احوال النشأة الاخرى لاتقاس على احوال هذا العالم قوله متفاوتة متفاعلة من القيام كما نقل عن المصباح يقاومه اى يقوم مقامه متساوية فى القوة كبيان له معنى ومعنى القوة مبدأ التغير والتأثير من آخر فى آخر قيل وفى نسخة متفاوتة من قولهم تفاوت الشيئان اذا اختلفا والنسختان متقاربتان فى المعنى اذ المراد ان كيفيتها متباينة وقواها متساوية التفاوت بضم الواو مصدر بمعنى المفاعلة وفى ادب الكاتب انه يجوز فيه كسر الواو وفتحها على خلاف القياس ولا نظير له التعرض لتفاوت الكيفية لتمهيد بيان تساوى القوة مخالفا لهذا العالم فان فساد الابدان فى الدنيا بواسطة غلبة بعض العناصر على بعض بواسطة قوته وغلبة كيفيته واحالته سببها الآخر بناء على جريان عادة الله تعالى فى هذه النشأة على ذلك لان الارادة العلية تعلقت بفناء هذا العالم وايجاده تعالى دارا نعيما وملكا كبيرا فاذا جاء وقت هذه الدار اعاد ابدان الانسان على وجه قرره المص وهذه الكيفية الدائمة انما هى بحفظ الله تعالى وعدم كون بعض العناصر اقوى من بعض انما هو بارادته تعالى بناء على ربط

٣ وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذى سعد

٢ ومن السنن ما ورود فى صحيح مسلم عن ابى هريرة وابى سعيد رضى الله تعالى عنهما ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ينادى مناد ان لكم ان تصحوا فلا تسقموا ابدا وان لكم ان تحيوا فلا تموتوا ابدا الحديث سعد

٤ كذا فى تفسير السمرقندى سعد

المسببات بالاسباب ولو كان بعضها اقوى من بعض لكان قادرا على حفظ الابدان ايضا وما ذكره المص طريق اهل السنة وليس مبتنيا على اصل فلسفى من كل وجه نعم لو قال فى الجواب ان هذه الشبهة غير واردة لانا لانقول ان الابدان متركبة من العناصر الاربعة بل الاجسام كلها مركبة من الجواهر الفردة والاجزاء التى لاتتجزى وان الحوادث كلها مستندة الى القادر المختار لكان اخصر واعذب لكن المص طاب الله ثراه اختار فى مواضع من تفسيره كون الاجسام متركبة من العناصر الاربعة مع كونها حادثة ومع كون الاجسام البسيطة مركبة من الجزء الذى لايتجزى لدليل لاح له وساق الكلام هنا على مذاقه وانت تعلم تأويله * قوله (واعلم انه لما كان معظم اللذات الحسية مقصورا على المساكن والمطاعم والمناكح على ما دل عليه الاستقراء وكان ملاك ذلك كله الدوام والثبات فان كل نعم جليلة اذا قارنها خوف الزوال كانت منغصة غير صافية عن شوائب الالم) لم يذكر الملابس لما ذكر فى مواضع اخر والمراد بكون المعظم مقصورا على المذكورات ليس قصرا حقيقيا بل اضافيا فان فيها لذات اخر دون ذلك فى اللذة كالولدان والغلمان واما الاصوات الحسنة الحسية فليس دون المذكورات فى اللذة قيد اللذات بالحسية اذ اللذات المعنوية كرؤية الله تعالى واللذة الحاصلة بها اعظم النعم وكذا رضوان الله تعالى والتلذذ بالمعارف والتسبيح والتحميد والتهليل اعظم من نعم اللذات الحسية كما فى هذه الدار فاسئل عن هذه اللذات الروحانية الاخيار الاحرار وقيل الملابس ليست من المعظم عنده لان المراد به ما به بقاء الشخص او النوع وهذا غريب اما اولا فلان نعم الجنة للتلذذ فقط لالغير ذلك وقد مر بيانه سؤالا وجوابا آنفا واما ثانيا فلان الملابس مما به بقاء الشخص او نوعه لاسيما فى البلاد الباردة اشد البرودة وايضا ادخالها فى المساكن على سبيل التغليب لايرضى عنه اللبيب ملاك الامر بكسر الميم وفتحها ما يقوم به ويتم ويكمل به كانت منغصة بالغين المعجمة والصاد المهملة اى مكدرة غير صافية بمنزلة التفسير له عن شوائب الالم جمع شائبة والشوب الخلط ومعنى قوله ليس فيه شائبة ليس فيه شئ مختلط به مغاير له وان قل ولو كان ذلك الشئ معنويا كما فيما نحن فيه فان الالم معنوى مختلط بالنعم الجليلة التى قارنها خوف الزوال حتى قيل اشد الالم فى وقت النعم لخوف الزوال لاجرم * قوله (بشر المؤمنين بها ومثل ما اعدلهم فى الآخرة بابهى ما يستلذ به منها وازال عنهم خوف الفوات بوعد الخلود ليدل على كمالهم فى التنعم والسرور) جواب لما كان بها اى باللذات الحسية وهذا اولى من التفسير بالجنات ومثل ما اعدلهم والمراد بالتمثيل انه ذكر ما يماثلها فى الصورة يقال مثلت له كذا تمثيلا اذا صورت له مثاله بالكتابة ومنه التمثل كقوله تعالى • فتمثل لها بشرا سويا • وهذا كثير فى الاستعمال وجه التمثيل بما عرفوه فى الدنيا لانه اشهر عندهم ونعم الجنة متشابهة به فى الصورة لا فى اللذة كما عرفت وايضا ما قال المص فيما مر وتسمى النعم الاخروية باسمائها على سبيل الاستعارة والتمثيل قال ومثل الخ فيكون المراد انه مجاز على الاستعارة وقد عرفت ما فيه وما عليه بابهى اى احسن البهاء الحسن المفرط وازال عنهم الخ بقوله • وهم فيها خالدون • اى دائمون الاولى بوعد الدوام فمراده الخلود المعهود الذى يراد به الدوام قيل ان البشارة على طريقة اهل الشرع والتمثيل على طريقة الحكماء فانهم يقولون المراد بالجنات التى تجرى من تحتها الانهار والازواج ورزق الثمرات لذات عقلية شبيهة بالحسيات وهذا هفوة من طغيان القلم فانهم ينكرون المعاد الجسمانى وحمل ما فى القرآن على رأيهم الفاسد يخشى عليه امر عظيم تجاوز الله عنا وعنه الرب الرحيم ٢٢ * قوله (لما كانت الآيات السابقة متضمنة لانواع من التمثيل) اشارة الى وجه ارتباط هذه الآية بما قبلها والى رد من قال كالفراء ليس فى البقرة ما يكون المثل جوابا له فعلى هذا هو ابتداء كلام لا ارتباط له بما قبله فبين ارتباطه بوجهين ردا له الاول قوله لما كانت الآيات الخ اى سبق فى النظم الجليل تمثيلات اى التشبيهات بانواعها بان يكون فى المفرد كما فى قوله • ختم الله على قلوبهم • الآية او فى المركب كما فى ذلك القول ايضا على تقدير آخر فان فيه استعارة فى المفرد او فى الهيئة المتضمنة للتشبيه وكذا فى قوله تعالى • يخادعون الله • الآية وقوله تعالى • مثلهم كمثل الذى استوقد نارا • الآية والوجه الثانى ما سيأتى من قوله وايضا لما ارشدهم الى ما يدل على ان المتحدى به الخ قوله لانواع من التمثيل اشارة الى ما ذكرنا من الانواع والاقسام التى تحصل له باعتبار طرفى التشبيه لما عرفت من ان المراد بالتمثيل التشبيه مطلقا تشبيه مفرد بمفرد وتشبيه مركب بمركب ومركب بمفرد وعكسه وقد مر جميع هذه الانواع فيما سبق

سواء كان على سبيل الاستعارة اوغيرهـا وقداشرنا الى محله * **قوله** (عقب ذلك) اى ماذكر من الآيات
السابقة من قوله تعالى • ختم الله على قلوبهم • الآية وتضمن المجموع من حيث المجموع لايستلزم تضمن
كل واحدة منهـا ومعنى عقب اورده عقيبه متصلابه لان فى آخرها قوله تعالى • واتوابه متشابهـا • الآية فلا
انفصال جزما * **قوله** (ببيان حسنه) متعلق بعقب لانه تعالى لماقال • ان الله لايستحيى • منه دل على كمال
حسنه اذالقبيح من شانه ان يستحيى فاعله اوقائله منه وهذا اوفق لظاهر كلامه وقيل لانه تعالى مع كمال علمه
وحكمته اكثر منه ولم يتركه فدل على حسنه وهذافى حدذاته وجه جيد لكن لبس وجها لايراد هذا القول الكريم
عقيب الآيات المذكورة اذالحسن على هـذا التقدير يعلم من ذكره تعالى التمثيل بدون ملاحظة ايراد هذه الآية
عقيب تلك الآيات * **قوله** (وما هو الحق له والشرط فيه وهو ان يكون على وفق الممثل له من الجهة التى
يتعلق بها التمثيل فى العظم والصغر والخسة والشرف دون الممثل) وماهوالخ عطف على قوله حسنه والشرط
بالجر معطوف على ما الموصولة اوعلى حسنه او بالرفع معطوف على الحق وهو الاظهر مبنى ومعنى والضمائر الثلثة
المتصلة راجعة الى التمثيـل وهوالراجح بلاتفكيك الضمير والحق بمعنى الحرى واللايق للتمثيل فحينئذ يكون تقريرا
للمعطوف عليه واما كونه بمعنى اللازم فان اريد به مصطلح اهل العربية كما هو الظاهر فراجع الى معنى اللايق
وان اريد به اللزوم العقلى فلا كلام فى عدم اعتباره هنا والمراد بالشرط فيه الموقوف عليه توقفا جعليا لاعقليا
عند البلغـاء وماآله اللايق له و يرشـدك اليه قوله وهوان يكون فان الضمير راجع الى الشرط اوالموصول وعلى
التقديرين يفهم اتحاد مآل الحق والشرط والا فلابد من بيانهما على حدة وسكت عن بيان حسنه لان بيانه
قداشير اليه بنفى الاستحياء كما عرفت وارجاع ضمير هوالى المذكور للتعميم الى الاحسن لاحسن له وضمير ان يكون
راجع الى الممثل به بفتح الثاء الدال عليه التمثيل لان مايكون على وفق الممثل له هو الممثل به لا التمثيل الا ان يقصد المبالغة
فالممثل اى المشبه وان كان فرعا فى الحاقه بالمشبه به حيث قالوا و الغرض من التشبيه بيـان امكان المشبه او بيان
حاله اومقدارها اوتقريرها لكنه اصل فى ايراد المشبه به من حيث كونه عظيما اوحقيرا الى غير ذلك والاشارة
الى هذا البيان قال من الجهة التى الخ اى لامن جهة اخرى لان الممثل له اى المشبه له اعتبارات كثيرة وليس
اللازم الاموا فقة المشبه به اياه فى نحوالحقارة والعظمة من الجهـة التى تعلق به التشبيه مثلا تشبيه عبـادة
الاصنام ببيت العنكبوت باعتبار الوهن والضعف والمشبه فى هذا الاعتبار فى غاية الحقارة فالواجب ان يكون
المشبه به ايضاكذلك قوله دون الممثل بكسر الثاء المثلثة اسم فاعل وهوالضارب نفسه واما الممثل له بفتح الثـاء
ماضرب له المثل اى المشبه وهوعبـادة الاصنام فى التصوير المذكور * **قوله** (فان التمثيل انما يصار اليه
لكشف المعنى الممثل له ورفع الحجـاب عنه وابرازه فى صورة المشاهد المحسوس ليسـاعد فيه الوهم العقل)
اذالوهم وهوالقوة التى يدرك بها المعـانى الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة سلطـان القوى الدراكة فلهـا
تصرف فى مدركاتها واستعمال ماهو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات القوة العاقلة فيتنازعان فيها ويحكم
عليها بخلاف احكامها ولما ابرز المعقولات فى صور المحسوسات بتشبيهها اياها ارتفع ذلك التنازع وساعد
الوهم العقل ومعنى مسـاعدة الوهم العقل هو ان العقل قوة للنفس بها تدرك المعانى والكليات سـواء كانت
محسوسـة الجزئيات اولا اذاذكر معنى ادركه وضرب له الوهم مثـلا بجزئى يحكيه و يشبهه به فقد ادعى انه
من افراده الموجودة فى الخـارج وبذلك يتخيل انه محسوس مشاهد وانه لابس حلة من حلله اخذهـا من
خزانة الوهم فتبين بذلك وثبت تحققه فى نفس الامر وهذا مساعدة الوهم له * **قوله** (و يصـالحه عليه
فان المعنى الصرف انمـا يدركه العقل مع المنازعة من الوهم لان من طبعه الميل الى الحس وحب المحاكاة ولذلك
شاعت الامثال فى الكتب الالهية وفشت فى عبارات البلغاء واشارات الحكماء) ومعنى مصالحته له ان مايدرك
كل منهما مغاير لمايدركه الآخر لادراك الوهم لماينتزع من الجزئيات المحسوسة والعقل للمعانى والكليات فبادعاء
ان احدهما عين الآخر تصالحا على الاشتراك فيه عند النفس التى قبضت بذلك والمراد بحب المحاكاة انها تحب محاكاة
المعقول بالمحسوس وتشبيهه به فله ميل اليها البصير من جنس ما يقتضيه طبعه كذا بينوه ولايخفى ان القوة الوهمية وسائر
القوى البـاطنة مما انكره اكثر المتكلمين فتخريج اصطلاح البلاغة على اصطلاح الحكماء و بعض المتكلمين فى غاية
البعد فالاولى ان يقال فان ضرب المثل اوقع فى القلب واقمع للخصم الالد لانه يريك المتخيل محققا والمعقول محسوسا

كما بينه فى تفسـير قوله تعالى • مثلهم كمثل الذى استوقد نارا • الآية وخلاصته ان المعقول الصرف لعدم تناوله
الحس خفى فان مثل بالمحسوس صـار ظاهرا باهرا زال عنه ذلك الخفاء وحصل له الجلاء * **قوله** (فيمثل
الحقير بالحقير كما يمثل العظيم بالعظيم وان كان الممثل اعظم من كل عظيم) هذا صريح فيما قلنا من ان شرط التمثيل
ان يكون الممثل به على وفق الممثل له على ان الضمير فى ان يكون راجع الى الممثل به دون التمثيل * **قوله** (كما مثل
فى الانجيل غل الصدر بالنخالة والقلوب القاسية بالحصاة ومخاطبة السفهاء باثارة الزنابير) والجامع بين غل الصدور
والنخالة استكراه النفوس عنهما والعراء عن الفائدة والاضرار لكن فى الاول معنوى وفى الثانى حسى والجامع
بين القلوب القـاسية والحصاة عدم التأثر فان الحصاة لايؤثر فيها النار والماء والريح والقلب القاسى لايؤثر فيها
الآيات الزاجرة والاخبار الناهية والجامع بين مخاطبة السفهـاء واثارة الزنابير كونهما منشأ لاذى اذا الاثارة
يؤدى الى لدغ الزنابير لدغا حسيـا والمخـاطبة يؤدى الى الشتم الذى هو لدغ معنوى لبس له التيام ومثل
فى الانجيل ايضـا لاتكونوا كالمنخل يخرج منه الدقيق الطيب و يمسك النخالة كذلك انتم تخرجون الحكمة
من افواهكم وتبقون الغل فى صدوركم وفيه بيـان لشيوع الامثال فى الكتب الالهية * **قوله** (وجاء فى
كلام العرب اسمع من قراد واطيش من فراشة واعز من مخ البعوض) وهوالمراد بقوله وفشت فى عبارات البلغاء
اشارة الى بيـان فشوه وشيوعـه فى كلام البلغاء اسمع من قراد بضم القاف وتخفيف الراء مايلصق بالابل ونحوها
زعم العرب انه يسمع همس سير الابل على مسيرة سبع ليال فيتحرك لاستقبالها و يقصـد الطريق فاذا رآه
اللصوص تيقنوا ان القافلة قد اقبلت وهذا بناء على زعمهم فيما اشتهر بينهم سواء طابق الواقع ام لا فلاوجه
للبحث فى مثل هذا بان هذا بالالهام مع ان اثبات الالهام له من سوء الافهام واطيش من فراشة اى اخف منه
٢ وهذا كما انه مثـل فى الطيش اى الخفـة على ماذكر فى الصحاح هوايضـا مثل فى الضعف على مانقـل
عن المستصفى ولهذا قال فى الكشاف وهواضعف من فراشـة واعز من مخ البعوض من العزة بمعنى الندور ٣
لابمعنى ضد الذل والمخ هو الدماغ والدهن فى داخل العظام والبعوض فعول من البعض وسيأتى تمام بيانه
ومماجاء فى عبارات البلغاء اجمع من الذرة واجرء من الذباب الى غير ذلك مما لايكاد يحصى وغرضه من هذا البيان
الزام المنكرين وهم مشركوا العرب واليهود بان القرآن نزل على وفق محـاورات العرب فكمـا فى عبارات
البلغـاء شاع تمثيل الحقير بالحقير كما شـاع تمثيل العظيم بالعظيم وان كان الممثل من اشرافهم واعيانهم كذلك
شاع فى كلام الله تعـالى وانكارهم القرآن لايضر ذلك اذ انكار التمثيل ليس لانكارهم القرآن بل لان الله تعالى
اجل من ان يضرب الامثال و يذكر الذباب والعنكبوت ٤ كما نقله المص عنهم بقوله لا كما قالت الجهلة الخ كانهم
قالوا هب ان القرآن كلام الله تعالى لكن الامثال المضروبة ليست بمناسبة لجلال الله تعالى فرد الله تعالى بهذا النظم
الجليل انكارهم اياه ببيان حسنه وماهو الشرط فيه اثر ردهم ارتيابهم فى القرآن بالتحدى وافحام كافة الفصحاء
والى هذا اشير فى الكشاف حيث قال والعجب منهم كيف ينكرون ذلك وماكان الناس يضربون الامثال بالبهائم
والطيور واخفاش الارض والحشرات والهوام وهذا امثال العرب بين ايديهم مسيرة فى حواضرهم و بواديهم
انتهى ومراده ماذكرناه من ان القرآن انزل على اصطلاح العرب و بعد تسليم القرآن كما هو الظاهر من
مقالهم انكارهم ذلك من اعجب العجايب واشنع المعايب والقول ٦ بان هذا ليس فى مقابلة انكارهم ٥ بل هودليل
اقناعى ذكره ثانيـا لاطمئنان قلوب المؤمنين بعد ان ذكر الدليل الالزامى وقضى الوطر عن الزامهم ضعيف
لايعبأ به * **قوله** (لاما قالت الجهلة من الكفار لما مثل الله تعالى حال المنافقين بحال المستوقدين واصحاب
الصيب وعبـادة الاصنام فى الوهن والضعف ببيت العنكبوت وجعلها اقل من الذباب واخس قدرا منه الله
اعلى واجـل من ان يضرب الامثـال و يذكر الذباب والعنكبوت) عطف على مقدر يفهم من الفحوى اى
والصواب ماذكرنا لاماقالت الجهلة فانه وهم فاسد والعطف على قوله وهو ان يكون على وفق الممثل له بعيد
مبنى ومعنى اما الاول فظاهر واما الثانى فلان قوله وهو ان يكون بيان شرط التمثيل قوله لاماقالت يكون حينئذ
نفى كون ماقاله الجهلة شرطا وهم لم يبينوا الشرط الا ان يقال ان الشرط فهم من قولهم وهو كون المثل به
موافقا للممثل بزنة اسم الفـاعل فاذا جنح الى مايفهم من الفحوى فماذكرنا يكون اولى قوله وعبادة الاصنـام
اى ومثل عبادتها الخ هذا التمثيل مذكور فى سورة العنكبوت وجعلها اقل الخ مذكور فى سورة الحج ولايضر

٢ يضرب لمن له خفة سعد
٣ يضرب للشئ النادر الوجود سعد
٤ على ما فهم من سبب النزول سعد
حتى يرد ان المنكرين مشركوا العرب واليهود على
اختلاف الروايتين وكلا الفريقين كما ينكرون القرآن
ينكرون الانجيل فقوله ولقد ضربت الخ لايجدى
نفعا فى مقابلة انكارهم واستبعادهم سعد
(٦ غنى زاده)

عدم كونهما مذكورين فى هذه قوله فيامر لماكانت الآيات السابقة الخ بيان الارتباط لانحصار التمثيل فيها * **قوله** (وايضا لما ارشدهم الى مايدل على ان المتحدى به وحى منزل ورتب عليه وعيد من كفر به ووعد من آمن بعد ظهور امره شرع فى جواب ماطعنوا به فيه فقال ان الله لايستحيى اى لايترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيى ان يمثل بها لحقارتها) هذا وجه ثان للارتباط ومعطوف على قوله لما كانت الآيات السابقة فحينئذ يكون ان الله لايستحيى الآية متعلقة بقوله تعالى * وان كنتم فى ريب * الخ وانما اخره مع ان قرب المتعلق وهو *ان كنتم* الآية يؤيده لان الاول راجح اما اولا فلانه ان فى الاول تقوية التمثيلات السابقة وبيان حسنها والذب عنها وفى هذا تقوية المتحدى به وتأييد مايزيل الريب عن المنزل لانه لما ذكر الذباب والعنكبوت ضحكت اليهود وقالوا هذا لايشبه كلام الله تعالى فقال تعالى ردا عليهم * ان الله لايستحيى * الآية بخلاف الوجه الثانى واما ثانيا فلان فى الوجه الاول موافقة شان النزول كما اشار اليه بقوله لما قالت الجهلة الخ ورتب عليه وعيد من كفر به بقوله * فان لم تفعلوا ولن تفعلوا * الآية ووعد من امن بقوله * و بشر الذين آمنوا * الآية بعد ظهور امره امر الوحى بعجز البلغاء عن آخرهم ماطعنوا فيه من ضحك اليهود كما مر قوله اى لايترك بيان المراد هنا وسيجئ معنى الاستحياء الحقيقى واستحالته فى شانه تعالى فالمراد به هنا الترك مجازا امامرسلا اواستعارة تبعية وسيأتى التفصيل * **قوله** (والحياء انقباض النفس عن القبيح مخافة الذم وهو الوسط بين الوقاحة التى هى الجرأة على القبائح وعدم المبالاة بها والخجل الذى رهو انحصار النفس عن الفعل مطلقا) انقباض النفس تغيرها عن القبيح اى عما يعاب به ويذم ولذا قال مخافة الذم فان للنفس اى الروح كيفيات تعرض لها تبعا لانفعالات حادثة و مالم تكن ملكة راسخة لاتسمى كيفية فان الحياء من الاخلاق الفضيلة والخلق لايكون الا ملكة راسخة ولهذا قال وهو الوسط بين الوقاحة اشارة الى ان الحياء خلق حميد لانه وسط بين الافراط وهو الوقاحة والتفريط وهو الخجل الخ وكل صفة وخلق وقع بين الافراط والتفريط فهو حميد وصاحبه سعيد و بهذا تبين ضعف ماقال بان الراغب لم يفرق بين الحياء والخجل فان الخجل على مافسره المص تفريط مذموم والحياء كما عرفت وسط ممدوح فكيف يظن اتحادهما ومن لم يفرق فلعله فسره بما فسر به الحياء اومراده عدم الفرق فى انقباض النفس المشترك بينهما اشتراكا معنويا والا فالحياء من شعب الايمان والخجالة ليس كذلك واما الحياء لاحتشام من يستحيى منه فراجع الى ما ذكره المص لان احتشامه وعظمته قد يؤدى الى فعل قبيح فلتوهم القبيح يحصل له الحياء والمراد بالقبيح فى كلام المص عام للقبيح الموجود والموهوم والوقاحة بفتح الواو بزنة كراهة وكذا الوجازة والوساطة والوثاقة والوداعة وقيل الوقاحة بضم الواو كالوقوحة قلة الحياء ولعله اطلع عليه والمستفاد من كلام المص ان الوقاحة عدم الحياء وتغير اللون ونحوه ليس داخلا فى مفهوم الحياء لانه كما عرفت ملكة راسخة وكيفية نفسانية قائمة بالنفس فكيف يكون الامور الظاهرة داخلة فى مفهومه غايته انه امارة وعلامة على وجودها فى الذهن كالغضب والفرح وقد يوجد تلك الامارة ولم يتحقق ذلك لجواز تخلف المدلول عن الامارة كما فى العكس و بالجملة جميع الاخلاق فضيلة اورذيلة من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس وليس شئ من الامور الظاهرة داخلة فى حقيقتها كالشجاعة والسخاوة والكبر والعجب والامور الظاهرة بسببها علامة لها وقد تطلق هذه على تلك الامور مجازا * **قوله** (واشتقاقه من الحيوة فانه انكسار يعترى القوة الحيوانية فيردها عن افعالها) رسم فى جميع النسخ بواو بعد الياء كما رسم الصلوة ونحوها كذلك فتقرء الفا وقيل انها واو لفظا وخطا بوزن ثمرة ولم يعل لئلا يلتبس بحية واحدة الحيات وهو خطأ منه غره فيه ماوقع فى القاموس فان هذه اللفظة لم تثبت الا شذوذا فلا وجه لجعلها اصلا وان لم نقل باختصاصه بالعلم والمراد بالاشتقاق الاخذ وقد عرفت ان الاخذ عام للجوامد والمشتقات وهذا مراد من قال ان الاشتقاق لايختص بالمشتق بل يجرى فى الجوامد وهو الاخذ من اصل بنوع من التصرف فيه واما نوع التصرف فيه لفظا فظاهر واما التناسب معنى فما اشار اليه بقوله فانه اى الحياء انكسار وهو المراد بقوله انقباض النفس اى انكسار وتغير معنوى يعترى القوة الحيوانية وهى قوة حساسة اومايقتضيها سيأتى من المص تفصيله فيردها عن افعالها اى القوة الحيوانية فلكونها منشأ للافعال اضيفت اليها وايراد الجمع نظرا الى افرادها بطريق انقسام الآحاد على الآحاد وجه الرد عن افعالها هو ان الحياة تتبعها قوة نفسانية

كالاحساس ونحوه فاذا استحيى انسان كانت قواه المحركة له لانحصارها منكسرة عما يريده فيتركه وقال الواحدى قال اهل اللغة الاستحياء الحياة لان استحياء الرجل من قوة الحيوة فيه لشدة علمه بمواقع الذم والعيب والحياة من قوة الحس قيل ولقد اجاد المص فى صنيعه حيث فسر الحياء اولا ثم اتى فى بيان اشتقاقه بما فسر به الزمخشرى تتميما للفائدة وايماء الى اتحادهما انتهى ولا يخفى عليك ان مايستفاد من هذا التعريف ان الحياء مايرد الانسان عن افعاله مطلقا حسنا كان اوقبيحا ولايخفى ضعفه لان ماثبت فى موقعه ان الحياء اى الانقباض عن الامور الحسنة كالامر بالمعروف والنهى عن المنكر وترك السنن كالسواك والمشى حافيا وغير ذلك فهو مذموم جدا لانه ليس حياء حقيقة بل فى صورة الحياء ففى الحقيقة جبن وضعف فى الدين اورياء اوكبر ولوقيل انه حياء حقيقة لكن من الناس دون الله تعالى ورسوله لكان افحش فسادا من المذكور فان الحياء كما عرفت انه شعبة من الايمان كما فى الحديث فهو ممدوح باسره واما فى التعريف الاول وهو انقباض النفس عن القبيح اى عن فعل القبيح ولو كان المعنى عن جهة القبيح و بسببه لايضرنا ايضا لان قوله مخافة الذم ينادى ان المراد بالانقباض انحصار النفس عن فعل السوء اوترك الحسن و يؤيده قوله فى الخجل انحصار النفس عن الفعل مطلقا فلاجرم انه يجب تقييد الافعال فى قوله فيردها عن افعالها بالقبيحة واما الخجل فيفهم من كلام المص حيث جعله تفريطا للحياء كما جعل الوقاحة افراطا للحياء و كلاهما مذمومان لكن قوله مطلقا اى سواء كان الفعل قبيحا اوحسنا وسواء كان لمخافة الذم اولا كما فسره ارباب الحواشى لايلايم مافهم من كلامه لانه حينئذ يكون اعم من الحياء فادة الاجتماع يكون حسنا وهو خلاف المفهوم و يمكن الجواب بان هذه الكيفية الراسخة فى القلب مذموم ولو باعتبار تحققها فى ضمن الحسن و بسبب كونها منشأ لترك الجميل وكونها منشأ لترك القبيح غير معتد به اذ المنشأ للحسن والقبيح فالقبيح راجح كما اذا اجتمع الحلال والحرام فالحرام غالب * **قوله** (فقيل حيى الرجل كما قيل نسى وحشى اذا اعتلت نساه وحشاه) حى من باب علم كما قيل نسى وحشى اذا اعتلت نساه بفتح النون والقصر عرق يخرج من الورك و يستبطن الفخذين ثم يمر بالعرقوب ومنه المرض المعروف بعرق النسا وحشاه وهو ما انضمت عليه الضلوع والجمع احشاء والسر فى ذلك ماقاله البعض ان ابنية الافعال وصيغها لها معان واصلها ان يكون لوجود مأخذ الاشتقاق والمعنى المصدرى فى الفاعل وقد يجئ لغير ذلك كما فى رأسه وجلده اصاب رأسه وجلده وللازالة كما فى قشره اذا ازال قشره وللاخذ منه نحو ثلثه اذا اخذ ثلثه وقد يكون لاصابة آفة باصله سواء كان معنى اوعينا وان خصه فى التسهيل بالثانى كنسى اذا اعتل نساه وهذا معنى مستقل و يجوز ارجاعه للازالة او للاصابة او للاخذ منه لانه ينقص قوته و يؤيد الاول تمثيله فى الكشاف بقوله هلك حياء كما يؤيد الاخير قوله فتنقص الحيوة انتهى فمعنى حيى الرجل اعتل حياته اى تنقص حياته بسبب انكسار القوة الحيوانية نبه عليه المص بقوله كما قيل الخ حيث قال اذا اعتلت نساه فاذا معنى حيى الرجل وكذا حييت المرأة اعتلت حيوته ولوصرح به لكان افيد والانكسار مطاوع كسر لكنه معنى فيكون مجازا فيهما * **قوله** (واذا وصف به البارى تعالى كما جاء فى الحديث ان الله تعالى يستحيى من ذى الشيبة المسلم ان يعذبه ان الله حيى كريم يستحيى اذا رفع العبد يديه اليه ان يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا) اطلاق الحياء عليه تعالى لابد من التأويل لانه وان ورد اطلاقه عليه فى الحديث الشريف بل الآية ايضا لكنه على سبيل المجاز اوعلى سبيل المشاكلة وصحة اطلاق الاسم عليه تعالى حين ورد فى الشرع اذا لم يكن على سبيل المجاز والمشاكلة كالماكر والخادع فانهما لايصح اطلاقهما عليه تعالى بلا تأويل وان وردا فى الشرع ٢ واليه اشار المص فى تفسير الرحمن حيث قال واسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التى هى افعال دون المبادى التى تكون انفعالات انتهى فلا يعرف وجه مانقل عن السمرقندى فى شرح التأويلات اختلف اهل الكلام فى اضافة الحياء الى الله تعالى فقال قوم بجوازه لوروده فى الآية والحديث لانه قد يحمد منه مالايحمد من الشاهد والحياء محمود فهو احق بالاطلاق وقيل لايجوز لانه انقباض القلب وازوواؤه لما يسوءه ولخوف العجز وهو محال فى حقه تعالى فلا يجوز الا بتأويل كما سيأتى والثانى ظاهر واما الاول فلايعرف له وجه اذ الظاهر انهم ارادوا جواز اطلاقه على الحقيقة بقرينة المقابلة للثانى فان عندهم يجوز بتأويل اى بمجاز اومشاكلة وعند اولئك المجوزين يجوز اطلاقه عليه تعالى بلا تأويل ولااظن ان احدا ذهب اليه اذ فساده اظهر من ان يخفى الا يرى ان الرحمن والرحيم

٢ كما صرح به النحرير التفتازانى فى شرح المقاصد

قوله ان الله حيى كريم وذلك فى حديث سلمان رضى الله عنه فانه روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ان الله حيى كريم يستحيى اذا رفع اليه العبد يديه ان يردهما صفرا يعنى خاليا رواه ابوداود والترمذى **قوله** فالمراد الترك اللازم للانقباض لما تقرر ان الالفاظ اذا لم يجز اطلاقها على الله تعالى بحسب المبادى يراد بها الغايات واللوازم كالرحمة والغضب مثلا فان الرحمة فى الاصل انعطاف يقتضى التفضل والانعام والغضب غليان دم القلب للانتقام فاذا وصف بهما البارى تعالى يراد بهما غايتهما وهما الانعام والانتقام لما انهما بحسب مبدأيهما وهما الانعطاف وغليان دم القلب لايصح ان يوصف بهما البارئ تعالى لتعاليه عن صفات الاجسام فكذا الحياء فان لها مبدأ وهو انقباض النفس وغاية لازمة له وهو ترك الفعل فعند وصف الله تعالى به يراد الترك لما ان المبدأ من سمات النقص قال صاحب الكشاف الحياء تغير وانكسار يعترى الانسان من تخوف مايعاب ويذم ثم قال فان قلت جاز وصف القديم سبحانه به ولايجوز عليه التغير والخوف والذم وذلك فى حديث سلمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى حيى كريم يستحيى اذا رفع اليه العبد يديه ان يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا قلت هو جار على سبيل التمثيل مثل تركه تخييب العبد وانه لايرد يديه صفرا من اعطائه لكرمه بترك من رد المحتاج اليه حياء منه وكذلك معنى قوله ان الله لايستحيى اى لايترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيى ان يتمثل بها لحقارتها قال صاحب الانتصاف تأويل ما فى الحديث لازم لانه ايجاب فيحتاج الى التأويل بالمعنى المجازى واما الآية فلا يحتاج الى التأويل لان الحياء مسلوب عنه تعالى فيها فهو كقولك انه تعالى ليس بجسم ولاعرض ثم اجاب عنه بان السلب وقع عن مخصوص وانما يكون ذلك فى الممكنات ولو سلب عنه الحياء مطلقا لتوجه ما ذكر كقولك لايحول ولايزول واما ههنا فقال لايستحيى ان يضرب وقال صاحب الانصاف فى كلام الزمخشرى فى الكشاف مايدل على التأويل انما يحتاج اليه فى الخبر لافى الآية فقف عليه تم كلامه **قوله** وكانه اراد بذلك قوله كيف جاز وصف القديم به وقوله وذلك فى حديث سلمان رضى الله عنه فان وصفه تعالى بالحياء انما هو فى الحديث واما الآية ففيها سلب الحياء وقال الطيبى يرد ١١

محمود ان ومع ذلك لا يصح اطلاقهما عليه تعالى بلا تأويل لان اصل معنى الرحمة رقة القلب وهو محال فى شانه تعالى فاستحالة انقباض القلب الذى هو الحياء اجلى من كل البديهيات فلو قالوا لا نريد به هذا فيرجع الى القول الثانى فحينئذ الخلل امافى النقل اوفى المنقول قوله كما جاء فى الحديث تمسك بالحديث لانه فى الآية كان منفيا عنه تعالى فهو فى الظاهر كقوله ليس بجوهر و لاعرض لكن ليس فيهما لنفى الاستحياء نفسه بل الاستحياء المتعلق بالضرب فيفيد ثبوت اصل الفعل بناء على ان محط الفائدة فى النفى بل فى الاثبات القيد وان لم يكن قطعيا لكن لما احتمل نفى المقيد والقيد جميعا اتى بالحديث الصريح فى ذلك والحديث الاول اخرجه البيهقى فى الزهد عن انس رضى الله تعالى عنه وابن ابى الدنيا عن سلمان رضى الله عنه والمعنى ان الله تعالى يستحيى اى يعامل معاملة من يستحيى ففيه استعارة تمثيلية والتصدير بكلمة ان وتقديم المسند اليه على الخبر الفعلى لتقوية الحكم والمبالغة فى تحقق مضمون الجملة والتعبير بالاسم الجليل لافادة ان ذلك الاستحياء فى غاية من المبالغة لصدوره عن عظيم موصوف بجميع وصف كريم من ذى الشيبة بفتح وسكون مصدر شاب يشيب شيبا وشيبة وقد يطلق على اللحية الشائبة ايضا لكن المراد هو الاول لانه شامل لمن وصل الى سن الشيخوخة ولم يعرض البياض فى لحيته ولان اضافة ذو الى اسم الجنس الذى هو المصدر هو المتبادر فاحتمال كون المراد اللحية الشائبة بعيد المسلم بالجر صفة ذى احتراز عن غيره واما بدايته منه فلبس يناسب ان يعذبه بدل اشتمال من ذى الشيبة اى يستحيى من تعذيبه وذلك وقار من الله تعالى يمنع الشيب عن الغرور والطرب والنشاط ويميل الى الطاعة والتوبة ويكسر نفسه عن الشهوات فيصير ذلك نورا يسعى بين يديه فى ظلمات الحشر الى ان يدخله الجنة كذا نقل عن الطيبى فى شرح قوله عليه السلام من شاب شيبة فى الاسلام كان له نورا يوم القيمة فافاد ان المراد ذلك لا ان الشيب لا يعذب وان كان مصرا على العصيان اذ الادلة الدالة على تعذيب العصاة تعم الشيوخ والشبان ٢ والغرض تحريض الشيب على التوبة وقطع النفس عن الهوى والمواظبة على طاعة المولى لدنو ارتحاله من دار الفناء الى دار البقاء بل العصيان منهم باعث الى اشد الغضب كما ورد فى الحديث قوله ان الله حيى حديث آخر وترك العطف لان قصده التعديد وهذا الحديث اخرجه ابوداود والترمذى وحسنه والحاكم عن سلمان وصححه بدون قوله حتى يضع فيهما خيرا حيى فعيل بثلاث ياآت من الحياء بمعنى الاستحياء كريم كالتاكيد لمعنى حيى يستحيى جملة مستأنفة باعادة صفة من استؤنف عنه الحديث من قبيل احسنت الى زيد صديقك القديم اهل لذلك والسؤال المقدر هنا لماذا كان تعالى حييا فاجيب بذلك وقيل جملة مفسرة لا محل لها من الاعراب وهذا كما ترى اذا رفع العبد اى عبده المسلم وفى اختيار اذا وصيغة المضى تنبيه على تحقق وقوعه وكثرة حصوله اى اذا رفع نحو السماء لانها قبلة الدعاء او اذا رفع الى جانب القبلة والجمع بينهما احرى وفيه اشارة الى استحباب رفع اليدين الى حذاء الصدر كما يستحب مسح الوجه بهما ايضا قوله ان يردهما اى من ان يردهما متعلق بيستحيى وجواب اذا محذوف ان جعل شرطا وظرف ليستحيى اولان يرد صفرا بكسر الصاد المهملة وسكون الفاء اى خاليا عن الفوائد اما باعطاء المسؤل بعينه او بمنافع اخر دنيوية اواخروية بعدم رعاية شرط الاجابة والاستجابة والى هذا اشار بقوله عليه الصلاة والسلام حتى يضع فيهما خيرا ودفع الشر خير ايضا افرد صفرا لانه فى الاصل مصدر يستوى فيه الواحد المذكور وغيره وفى الكشاف هو جار على سبيل التمثيل مثل تركه تخييب العبد وانه لا يرد يديه صفرا من عطائه لكرمه بترك من يترك رد المحتاج اليه حياء منه اى الكلام محمول على الاستعارة التمثيلية وسيجئ توضيحه * **قوله** (فالمراد به الترك اللازم للانقباض كما ان المراد من رحمته وغضبه اصابة المعروف والمكروه اللازمين لمعنيهما) الظاهر من كلامه انه مجاز مرسل والعلاقة اللزوم لكن وجه اللزوم السببية والترك ههنا ليس حاصلا بالانقباض فلفظ السبب انما هو يطلق على مسببه الحاصل منه كاطلاق المطر على النبات الحاصل منه وان جوز اطلاقه على جنس المسبب كما ذهب اليه البعض كاطلاق المطر على جنس النبات سواء حصل بالمطر اوغيره من مياه الآبار مثلا فيجوز اطلاق الحياء هنا على جنس الترك وان لم يكن ذلك الترك حاصلا بالانقباض فالوجه ما اشار اليه سابقا من قوله ترك من يستحيى من كونه استعارة تبعية ٣ اوتمثيلية كما هو الظاهر شبه تركه ضرب المثل اوتخييب العبد وانه لا يرد يديه صفرا من عطائه لكرمه بترك من يترك رد المحتاج اليه حياء منه اوشبه الهيئة الحاصلة من تركه تعالى تخييب العبد وانه لا يرد يديه صفرا بل يرد

٣ وفيه ايضا اشارة الى ان الله تعالى مع عظمته وكبريائه اذا كان يستحيى من ان يعذب الشيخ الفانى فالشيخ احق ان يستحيى حق الحياء من الله الاعلى ان يعصى ويتبع الهوى مع دنوه الى لقاء الجزاء وفيه مبالغة عظيمة الى ترغيب الاستحياء بحفظ البطن وما حوى سعد

٢ لكن اشكل بان الترك ليس معنى حقيقيا للاستحياء فكيف يكون استعارة تبعية اوتمثيلية اللهم الا ان يصار الى معنى ما ذكر فى التلويح من انه قد يقام الغرض من المعنى الحقيقى مقامه ويجعل كانه الموضوع له وحاصله ان التجوز من المجاز جائز وان انكره بعضهم سعد

١١ قول صاحب الانصاف اثبات الترك فى تأويل الحديث بقوله مثل تركه ونفى الترك فى تأويل الاية بقوله لا يترك ضرب المثل وقال بعض الافاضل من شراح الكشاف قوله هو فى قوله هو جار على سبيل التمثيل ان كان عائدا الى قوله وصف القديم به فما قاله العراقى يعنى به صاحب الانصاف واضح ثم ان الزمخشرى لما رأى ان السلب عن مخصوص وهو يقتضى تصوير الملكة استطرد بذكر تأويل الآية وان عاد الى قوله تعالى • ان الله لا يستحيى ان يضرب مثلا • كان تأويل الآية مقصودا اصليا وتأويل الحديث مستطردا وكان الانسب تأخيره عن تأويل الآية فلعل قول صاحب الانصاف اوجه وقال بعضهم ما حاصله ان قوله لا يستحيى ان يضرب مثلا اما ان يكون سلبا محضا اوعدم ملكة والاول لا يحتاج الى تأويل كما اذا قيل ليس بجسم ولا عرض والثانى يحتاج اليه ولكنه منقوض بمثل قوله تعالى • لا تأخذه سنة ولا نوم • وقوله • ما اتخذ الله من ولد فان ذلك سلب عن مخصوص ولا يحتاج الى تأويل واجاب بجوابين احدهما ان نفى الحياء وصف مذمة فانه يقال للخائض فيما لا ينبغى لا حياء له ويقال اذا لم تستح فاصنع ما شئت ولا يكون وصف مذمة الا اذا كان عدم الحياء عما من شانه الحياء فان سلب الحياء عما لا يصح له الحياء لا يكون ذما قطعا اما اذا كان من شانه الحياء كان الحياء كمالا له فنفى الحياء عنه سلب كمال فيكون مذمة والثانى لما كان نفى الحياء وصف مذمة فلو كان سلبا محضا لا يصدق على الله تعالى وايجاب الحياء غير صادق عليه لزم ارتفاع النقيضين فقد بان ان الحياء لا ينفى فى العرف عن شئ الا ومن شانه الحياء فلهذا احتاج نفى الحياء عنه تعالى فى الآية الى التأويل كما احتاج اليه اثباته له تعالى فى الحديث بخلاف السلوب فيما ذكر لان تلك السلوب ليست صفات مذمة فى العرف كسلب الحياء فلا تحتاج الى التأويل بحملها على المجاز ١١

وهما ملوتان خيرا بالهيئة الحاصلة من ترك المحتاج اليه رد الفقير المحتاج حياء منه واعطى مطلوبه باو فرما يتمناه ويروم منه فاستعمل اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبهة بها فى الهيئة المشبهة والمص اشار الى الوجهين فى الموضعين كما هو عادته والبعض حاول التوفيق فقال الانتقال فى كل مجاز لغوى استعارة كان اومجازا مرسلا من الملزوم الى اللازم غايته ان يكون اللزوم فى الاستعارة بطريق التشبيه انتهى ولا يخفى مافيه على ذوى النهى اذ الاسد مثلا كونه ملزوما والرجل لازما خفى جدا الا ان يتكلف قوله اصابة المعروف اف ونشر مرتب نقل عن صاحب الانتصاف انه لقائل ان يقول ما الذى دعاه الى تأويل الآية مع ان الحياء الذى يخشى نسبته ظاهرة اليه تعالى مسلوب فى الآية كقوله الله تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وجوابه مامر من ان المسلوب هنا الحياء المقيد لا المطلق ومثله يفيد ثبوت اصل الحياء كما مر تحقيقه واجيب ايضا بانه فى العرف لا يسلب الحياء الا عمن هو من شانه فلذا احتيج الى التأويل واما قوله تعالى • لا تأخذه سنة ولا نوم • وما اتخذ الله من ولد • وقوله وهو يطعم ولا يطعم ٢ فهو مسلوب كل منه مطلقا ولو قيل لم يلد ذكرا ولم يأخذه سنة ولا نوم فى هذه الليلة وليس بعرض قار الذات لاحتيج الى التأويل * **قوله** (ونظيره قول من يصف ابلا شعر • اذا ما استحين الماء يعرض نفسه • كرعن بسبت فى اناء من الورد) هو من قصيدة للمتنبى مدح بها ابا العهيد وقيل البيت لابى الطيب قوله استحين بمهملتين من الاستحياء على لغة استحى ٣ يستحى بحذف احدى اليائين لكثرة الاستعمال واللام فى الماء للعهد الذهنى قوله يعرض نفسه حال من الماء اوصفة له اذ الماء فى قوة النكرة كرعن من الكرع وهو شرب الماء بوضع الفم عليه والسبت ٤ بالكسر الجلد الذى سبت اى قطع شعره و دبغ استعارة لمشافر الابل لكونها طاهرة عن الوسخ لكثرة وضعها على الماء واراد باناء من الورد المنهل الذى ينبت على حافاته الورد وجعل الموضع المتضمن للماء لكثرة الزهر فيه كانه اناء من ورد والمعنى انه يصف كثرة مياه الامطار فى طريقه وانه اين ما ذهب رأى الماء يجرى كانه يسعى لابله ايعرض نفسه عليها فالابل تستحيى من رده فتكرع فيها بمشافر كالسبت لنقائها ولينها والارض المنبتة للازهار كانها من الورد ممتلئ ماء والمقصود انها لا تشرب الماء عطشا لكن حياء من رد الماء حيث عرض نفسه عليها والتنظير باستعمال الحياء حيث لا يتصور معناه الحقيقى بل لازمه وهو ترك رد عرض الماء حيث شربت الماء بلا عطش فهو نظير ما فى الحديث وفى القرآن بلا فرق وايد ذلك بما وقع فى كلام الشاعر الذى يستشهد بكلامه لكن الشعر ان كان لابى الطيب فامر التأييد غير ظاهر واختير صيغة العقلاء لان الاستحياء من خواص العقلاء واما الكرع فليس من خواصها فصيغة العقل اما للمحافظة وزن الشعر اوللمشاكلة وفى رواية اذا ما استجبن بجيم وباء موحدة من الاستجابة وكرعن بسيب بسين مكسورة ومثناة تحتية ساكنة وباء موحدة والمعنى ان الماء يعرض نفسه وذاك يجيب والكرع بسيب ان تشرب الابل الماء فتصوت مشافرها وسيب اسم صوت فى شرابها كذا قيل فحينئذ لا استشهاد به لكن الاول رجحه الزمخشرى واختاره المص * **قوله** (وانما عدل به عن الترك لما فيه من التمثيل والمبالغة) اى الاستعارة التمثيلية وبه يظهر ان المستعار فى الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظا مفردا دالا على امور متعددة كما اختاره النحرير التفتازانى واما المانع له فله ان يقول هذا من قبيل الاكتفاء بالجزء الذى هو المقصود وما حذف مراد قدمر تفصيله فى قوله تعالى • اولئك على هدى من ربهم • الآية وقوله تعالى • ختم الله على قلوبهم • الآية وقد مر توضيح الاستعارة التمثيلية فى حل قوله فالمراد به الترك الخ ومنه ظهر ان كون الكلام تمثيلا راجح عنده من كونه مجازا مرسلا فقط فهو مجاز مرسل اولا ثم استعارة تبعية على مافهم من كلامه هنا اوهو استعارة تبعية اولا اعتبرت معها استعارة تمثيلية اولا كما سلف التحقيق فيه والمبالغة اذ المجاز لا سيما الاستعارة ابلغ وهذا من عطف المعلول * **قوله** (وتحتمل الآية خاصة ان يكون مجيئه على المقابلة) خاصة اى دون ما وقع فى الحديث على المقابلة اى المشاكلة واما المقابلة فى اصطلاح البديع وهى ان يؤتى بمعنيين متوافقين او اكثر ثم يؤتى بما يقابل ذلك فلا تناسب هنا فهى بالمعنى اللغوى والمراد بالمشاكلة المشاكلة التقديرية كما هو الظاهر من * **قوله** (لما وقع فى كلام الكفرة) من قولهم اما يستحيى رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت قيل هى غير الاستعارة لكن ظاهر انه ليس بحقيقة ووجه التجوز غير ظاهر وظاهر كلامهم ان مجرد وقوع مدلول هذا اللفظ فى مقابلة ذلك جهة التجوز والجواز ولا خفاء فى انه يمكن فى بعض صور

٢ هذا ضعيف لانه فى العرف ايضا لا يسلب النوم الا عمن هو من شانه وكذا الاطعام واتخاذ الولد سعد

٣ واصله للحيوان يدخل اكارعه حين يخوض الماء ليشرب منه بفمه ثم عم لكل شرب سعد

٤ بكسر السين المهملة وسكون الباء الموحدة سعد

١١ فتكون حقائق لا مجازات وقالوا اذا نفيت امثال ذلك على الاطلاق بمعنى انها ليست من شانه وانه لا يتصف بها كما فى الامثلة المذكورة لا يحتاج الى تأويل واما اذا نفيت على التقييد فقد رجع النفى الى القيد وافاد ثبوت اصل الفعل اوامكانه لا اقل فاحتاج الى تأويل كما اذا قيل لم يلد ذكرا ولم يأخذه نوم فى هذه الليلة وليس بعرض قار الذات ومن ذلك ان قولك ليس النهار صائما حقيقة وقولك ليس نهار زيد صائما مجاز وقال بعض الافاضل كلا الجوابين مبنى على ان نفى الحياء وصف مذمة ولقائل ان يقول هو وصف مذمة فى الانسان اومطلقا والاول مسلم ولكن ليس الكلام فيه والثانى ممنوع فانه عرف الحياء بانه تغير وانكسار يعترى الانسان فلا يصدق على الله حقيقة واذا كان كذلك فلا يكون عدم ملكة فلا يحتاج الى تأويل والصواب ان يقال ما ورد فى الحديث يحتاج الى تأويل وقد اوله بجعله استعارة تبعية تمثيلية ولما كان النفى يرد على المعنى الايجابى وكان معناه الايجابى الترك كان النفى ايضا كذلك والنفى عدم ملكة معناه المجازى لا الحقيقى هذا اقول فيكون استعمال النفى فى الترك حينئذ فى شان الله تعالى على سبيل التجوز على المجاز فليتأمل فان المقام من المداحض

قوله اذا ما استحين البيت للمتنبى اى تركن الضمير للنوق والكرع تناول الماء بفيه من موضعه والسبت بكسر السين المهملة جلود البقر المدبوغة بالقرظ شبه مشافر الابل بالسبت للينها ونقائها وشبه النقرة التى فيها الماء المحفوفة بالازهار باناء من الورد يصف الابل وكثرة الماء عندها وانها لا تعطش لكنها لكثرة عرض الماء نفسه عليها تستحيى منه فتكرع بمشافرها التى كالسبت يصف الابل وكثرة الماء والكلاء عندها وانها لا تشرب عطشا بل انما تشرب حياء من الماء حيث يعرض الماء نفسه عليها والبيت استشهاد على استعمال الاستحياء بمعنى الترك على سبيل التمثيل وقرينة المجاز اسناده الى الابل فانها مما لا يصح ان يسند اليه حقيقة الاستحياء

المشاكلة اعتبار الاستعارة لكن الكلام فى مطلق المشاكلة سيما مثل قوله اطبخوا لى جبة وقيصا انتهى فاستغيد من كلامه ان فى صوزه المشاكلة ان تحقق علاقة مشابهة اوغيرها فيكون جهة التجوز تلك العلاقة فح يكون المشاكلة لتحسين الكلام والافنفس المشاكلة تكون من العلاقة المصححة للتجوز وهو الاحسن الاولى اذنفس المشاكلة كونها علاقة مع انها غير معدودة منها فى المشهور ضعيف فلايلتفت اليها عند تحقق العلاقة المعتبرة و بعضهم وجه ذلك فقال ويمكن ان يقال جهة التجوز هى المجاورة فى الخيال فان خياطة الجبة والقميص مثلا اذا كانت مطلوبة عند شخص ارتسم صورتها فى خياله لكثرة ماتاجى بها نفسه فاذا اورد صورة الطبخ فى خياله بان قيل اقترح شيئا نجدلك طبخه يقارن صورة الطبخ والخياطة فى خياله فجازان يعبرعن الخياطة بالطبخ فيقول اطبخوالى جبة وقيصا واما المصاحبة فى الذكر فلا تصلح لان تكون جهة التجوز لان حصولها بعد استعمال المجاز والعلاقة يجب ان تكون حاصلة قبله ليلاحظه فيستعمل المجاز انتهى وانت خبير بان ماذكره لايجرى فى مثل قوله تعالى • تعلم مافى نفسى ولااعلم مافى نفسك • الآية الابتكاف بعيد وايضا هذا يقتضى صحة التجوز فى كل موضع تحقق فيه تقارن الصور فى الخيال فانه حينئذ منشأ صحة ذلك لاخصوص المشاكلة وايضا عد النكرة فى الاثبات قرينة للعموم كما اعترف ذلك القائل فى حاشية المطول فالاولى ان المشاكلة نفسها من العلاقة مالم يتحقق علاقة اخرى والاكتفاء بتقدم العلاقة على التجوز تقدما ذاتيا كتقدم الوضع على الدلالة والنكرة فى الاثبات والمجاز فى الزيادة ونحوهما من العلاقات تقدمها ذاتى وفى كلام المص صريح فى انه حمل الاستحياء فى الآية على الاستعارة وتعرض الحديث الشريف لتكثير الامثلة وتوفير الفوائد لانه لم يحمل مافى الآية على المجاز لكونه مسلوبا وقد عرفت سره بان النفى راجع الى القيد على ماهو الاصل والغالب بل ادعى الشيخ عبدالقاهر كليته مبالغة فاقتضى ثبوت اصل الحياء م الظاهر من كلامه ان المشاكلة وجه مستقل لمجئ الاستحياء مع ان الاستعارة والمجاز ممكن فيها فتأمل فى توجيهه * **قوله** (وضرب المثل اعتماله من ضرب الخاتم واصله وقع شئ على اخر) قيل هكذا فى النسخ وليس بسديد لان الاعتمال هو العمل لنفسه صرح به فى الاساس و لايلايم لقوله من ضرب الخاتم فانه اعم من ضربه لنفسه ولغيره وكذا نقل غيره من القاموس حيث قال واعتمل عمل لنفسه ولامجال لمنع ذلك فجوابه ان المص استعمل المقيد فى المطلق مجازا والداعى الى المجاز التنبيه على كثرة المقيد و يقرب منه ماقيل المراد من اعتمال المثل اعماله لنفسه بجعله جزأ من كلام نفسه مؤديا ما اراده من المعنى ولاينافيه قوله من ضرب الخاتم فانه وان كان اعم من ضربه لنفسه لكن يجوز ان يكون المأخذ عاما والمأخوذ خاصا عرض له الخصوص من جهة المادة انتهى الاولى من جهة الصورة ولايخفى عليك ضعف هذا فالوجه ماسلف وفى بعض النسخ اعتماده وهو القصد اليه وصنعه من ضرب اللبن وضرب الخاتم وقدفسر الاعتماد هنا بالذكر والقصد اليه و بجعل مضربه معتمدا على مورده وهذا المعنى الاخير هو الموافق للاستعمال المشهور لكن قوله من ضرب الخاتم لايلايمه والاعتماد على مانقل عن الاساس وهو عمده واعتمد قومه صنعه وما له عمله كما فى النسخة الاخرى ونقل عن صاحب الكشف انه اشارة الى اظهار المناسبة بين الموضوع الاصلى وهو الاعتماد المولم و بين مااستعمل فيه اى المقصود من هذا التعبير بيان المناسبة بين هذه المجازات اعنى ضرب المثل وضرب اللبن وضرب الخاتم وضرب الذلة و بين حقيقة الضرب الذى هو الاعتماد والخصوص واستعمال الآلة انتهى وفيه نوع خدشة لان المراد من نحو ضرب الخاتم عمله وصنعه كما مر وهذا البيان يقتضى ان يكون معنى ضرب الخاتم ايقاعه على الصك والمكاتب ونحوهما مع انه غير جار فى ضرب اللبن فالصحيح ان معنى ضرب الخاتم اتخاذه وصنعه فالاستعارات التمثيلية مجاز من هذا القبيل ومعنى اخذه منه ذلك واصله اى معناه الحقيقى وقع شئ اى ايقاع شئ على شئ اذالوقع مصدر المتعدى ومصدر اللازم الوقوع نظيره كالرجع والرجوع وهذا المعنى مفهوم كلى مشترك ٢ بين افراده اشتراكا معنويا نقل عن الراغب انه قال ولتصور اختلافه خولف بين تفسيرها كضرب الشئ باليد والعصا والسيف وضرب الدراهم اعتبارا بضربه بالمطرقة والضرب فى الارض الذهاب فيها وهو ضربها بالارجل وضرب الخيمة بضرب اوتادها بالمطرقة وضرب المثل من ضرب الدراهم وهو ذكره بشئ يظهر ٣ اثره فى غيره انتهى ملخصا وهذا يؤيد عدم اعتبار قصد الايلام فيه فمن اعتبره

٢ مشترك يتنوع الى انواع باختلاف محله كالصلوة فانها مشتركة اشتراكا معنويا حقق به المحقق صدر الشريعة

٣ قوله يظهر فى غيره قيل فهذا مجازا يفرع على مجاز آخر ملحق بالحقيقة لاشتهاره اوهو حقيقة عرفية انتهى والقول بالاشتراك المعنوى المتنوع باختلاف محله يغنى عن ذلك التكلف

قوله وانما عدل به عن الترك يعنى اذا كان المراد به معنى الترك كان الظاهر ان يعبر عن المعنى المقصود بلفظ الدال عليه بالمطابقة لكن عدل التعبير عنه به معنى الترك للتمثيل والمبالغة يريد بالتمثيل الاستعارة التمثيلية كما حققه صاحب الكشاف فى تأويل ماوقع فى الحديث بقوله هو جار على سبيل التمثيل مثل تركه تخييب العبد وانه لايرد يديه صفرا من عطائه لكرمه بترك من رد المحتاج اليه حياء منه وكذلك معنى قوله • ان الله لايستحيى • اى لايترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيى ان يتمثل بها لحقارتها تم كلامه و بهذا ظهر ان المستعار فى الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظا مفردا دالا على معنى مركب كلفظ الاستحياء هنا وكلفظ على فى اولئك على هدى ومعنى المبالغة فيه هوما فى الاستعارة من ابراز المستعار له فى صورة المستعار منه وانها لكونها من اقسام المجاز كاثبات الشئ بالبينة وتنوير الدعوى بالبرهان وهذا هو وجه قولهم المجاز ابلغ من الحقيقة

قوله ويحتمل الآية خاصة ان يكون مجيئه على المقابلة يعنى يحتمل ان يكون قوله • عزوجل ان الله لا يستحيى ان يضرب مثلا مابعوضة فقط لامع مابعده من الآيات مجيئا على طريق المقابلة ليس المراد من المقابلة معناها الاصطلاحى عند علماء البديع وهى ان يؤتى بمعنيين متوافقين او اكثر ثم بمايقابل ذلك على الترتيب كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا بل المراد بها المشاكلة المذكورة فى علم البديع وهى ان يذكر الشئ بلفظ غيره لوقوعه فى صحبته تحقيقا نحو لفظ اطبخوا فى قوله قلت اطبخوا لى جبة وقيصا اوتقديرا كقوله • صبغة الله • وههنا لما قالوا امايستحيى رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت اجيبوا بان لايستحيى اى لايترك لكن اطلق عليه الاستحياء على سبيل المشاكلة كما فى قوله • فيستحيى منكم والله لا يستحيى من الحق ومن الله قول ابى تمام

* من مبلغ افناء يعرب كلها *
* انى بنيت الجار قبل المنزل *

فى مدح ابى الوليد بن القاضى احمد بن ابى داود اوله

* بوات رحلى فى المراد المبقل *
* فرتعت فى اثر الغمام المسبل * ١١

خصصه بالضرب باليد والعصا والسيف ونحوها ويدعى ان استعماله فى غيره مجاز مثل استعماله فى قوله تعالى • ضربت عليهم الذلة • الآية وقوله تعالى • فضربنا على آذانهم فى الكهف • الآية والكل محتمل لكن الاشتراك المعنوى هو الظاهر كما هو الشايع فى مثله والاكثرون مالوا الى كونه حقيقة ومجازا * **قوله** (وان بصلتها مخفوض المحل عند الخليل باضمار من منصوب بافضاء الفعل اليه بعد حذفها عند سيبويه) مخفوض المحل منصوبه باضمار من اذحذف الجار من ان وان قياس فاذا وجب تقدير من لكونها صلة يستحيى اقتضت كون مدخولها مجرورا بها محلا ولما كان مدخولها مفعولا غير صريح للفعل المذكور اقتضى كون مدخولها منصوبا محلا بذلك الفعل وقد امتنع اجتماع الجر والنصب محلا كما يمتنع اجتماعهما لفظا فلاجرم اختار الخليل الاول وسيبويه الثانى كذا قيل ولو قيل مجرور ومحله القريب ومحله البعيد منصوب لارتفع الامتناع بخلاف اللفظ واعتبار المحلين فى بعض المواضع دون بعض آخر كما فيما نحن فيه لابد من بيان الفرق ولم يرض مافى الكشاف من انه يتعدى بنفسه وبالجار واقتصر على الثانى لان معناه الحقيقى هو الانقباض فلايقتضى المفعول وكان الزمخشرى نظر الى انه هنا بمعنى ترك فهو متعد فاعتبر معناه المجازى فجوز التعدية بنفسه واعتبر ايضا معناه الاصلى فجوز تعديته بالجار اذالمجاز المخالف لاصله فى التعدية يجوز فيه النظر الى اصله ولمعناه المجازى كما صرح به البعض واما المص فاعتبر اصله فهو متعديا لجار وان كان المراد المعنى المجازى دون اصله * **قوله** (وما ابهامية تزيد للنكرة ابهاما وشياعا وتسد عنها طرق التقييد كقولك اعطنى كتابا اى كتاب كان) ومابهامية اى انها اسم بمعنى شئ ومابعده من النكرة صفة له تزيد للنكرة ابهاما و يتفرع على الابهام التحقير كما فيما نحن فيه والتعظيم مثل لامر ما يسحق التوقير اذ الشئ اذا كان حقيرا يكون مبهما غير ملتفت اليه وايضا اذا كان الشئ عظيما لايدرك كنهه ومن هذا يكون الابهام مفيدا للتحقير والتعظيم ويعرف ذلك بالقرائن و يفيد النوعية بدون نظر الى حقارته وفخامته نحو اضربه ضربا ما وشياعا اى عموما شموليا قوله وتسد عنها طرق الخ كالتأكيد له او كالبيان له اذ النكرة تفيد العموم الشمولى بحسب التوكيد وان كان وضعه لفرد ما الاسيما النكرة التى فى سياق النفى كما فيما نحن فيه فعلى هذا كان الاولى وتسد عنها طرق التخصيص الا انه باعتبار الاصل مطلق فالمعنى لايترك ضرب المثل اى مثل كان و بعوضة عطف بيان نقل عن ابى البقاء انها نكرة موصوفة فقدر صفتها و بعوضة بدلا منها وغيره صفة لها واليه ذهب الفراء والزجاج وثعلب فابدل من مثلا ولم يذهب اليه المص كما ذهب الى كونه عطف البيان لانه يقتضى كون مثلا غير مقصود بالنسبة وان لم يكن ذلك كليا فان قيل انه اذا افاد العموم يكون المعنى انه تعالى لايترك مثلا اى مثل كان فيقتضى ان جميع الامثال مضروبة فى كلامه قلنا عام بحسب النوع لابحسب الافراد اى لايترك مثلا اى مثل كان حقيرا كان او عظيما اوعام خص منه البعض والمخصص هو العقل اذ من المعلوم بداهة انه تعالى لم يضرب جميع الامثال فى كلامه بل فى جميع كتبه السماوية والمعنى لايترك مثلا اى مثل اراده وهذا الوجه اوفق لكون بعوضة بدلا اذ فى الاحتمال الاول كونها عطف بيان مع عمومه حقيرا وعظيما مشكل واما على الثانى لايترك مثلا اى مثل كان اراده من الامور المحقرات * **قوله** (اومزيدة للتأكيد كالتى فى قوله تعالى • فبما رحمة من الله •) اى لتأكيد ضرب المثل اى ضربا حقا فيتعلق بيضرب والمراد بالزيادة ان اصل المعنى بدونها يتم ولا يختل لا انها لافائدة لها اصلا فان لها فائدة اما لفظا فلتزيين اللفظ واما معنى فللتأكيد والى هذا التفصيل اشار بقوله اومزيدة للتأكيد وبقولنا ان اصل المعنى الخ يندفع ماتوهم من انها اذا كانت للتأكيد فكيف تكون زائدة اذ التأكيد عندهم ليس من قبيل اصل المعنى فانه تأييد لمعنى مستقل بمعنى غير مستقل * **قوله** (ولانعنى بالمزيد اللغو الضايع فان القرآن كله هدى و بيان بل مالم يوضع لمعنى يراد منه) جواب سؤال مقدر وتقريره واضح قوله بل مالم يوضع لمعنى الخ اشارة الى دفع اشكال ذكره الشيخ الرضى وهو ان بعض الحروف المفيدة للتأكيد مثل ان واللام لاتعد صلة زائدة وان اشترط عدم العمل انتقض باللام حيث لم تعمل و بزيادة بعض الحروف الجارة حيث عملت وجه الدفع هو ان ان واللام وضعتا ابتداء لخصوص معنى التأكيد وليس حروف الصلة كذلك بل وضعت لان تذكر مع غيرها فتفيد له وثاقة وقوة على اى وجه كان وانما استفيد خصوص التأكيد من خصوص المحل ولما كان ان واللام لاتفيد ان الا التأكيد علم كونهما موضوعتين له واما المزيدة فتارة تكون للتأكيد وتارة تكون سببا لاستقامة وزن الشعر اوالحسن اوغير ذلك من تزيين اللفظ وزيادة الفصاحة بدون التأكيد فلا اشكال

١١ والافناء الاخلاط اى جماعات يعرب ويعرب اسم رجل وهو يعرب بن قحطان ثم سميت القبيلة به وفناء الدار ساحتها والجمع افنية قال هو من فناء الناس اذا لم يعلم ممن هو والمراد فى البيت التعميم لانه اذا بلغ الافنا فالمعارف اولى ووجه المشاكلة فيه انه ذكر بناء الجار لوقوعه فى صحبة الدار والمنزل لان المراد بناء المنزل فالآية وقول ابى تمام من المشاكلة التحقيقية غيران المصاحب والمصاحب فى البيت وقعا فى كلام شخص واحد واما فى الآية فالمصاحب فى قول الكفرة والمصاحب فى قول المجيد

قوله وضرب المثل اعتماله اى صنعه وايجاده قال الراغب الضرب ايقاع شئ على آخر ولتصور اختلاف التضرب خولف بين تفاسيرها كضرب الشئ باليد والعصا والسيف ونحوها وضرب الدراهم اعتبارا بضربه بالمطرقة والضرب فى الارض الذهاب فيها وهو ضربها بالارجل وضرب الخيمة بضرب اوتادها بالمطرقة وتشبيهها بضرب الخيمة قال الله تعالى ضربت عليهم الذلة اى التحفتهم التحاف الخيمة

قوله مخفوض عند الخليل باضمار من كما فى الله لافعلن بالجر باضمار باء القسم

قوله منصوب بافضاء الفعل اى على حذف الجار وايصال الفعل الى المفعول بلا واسطة حرف كما فى واختار موسى قومه اى من قومه

قوله وما ابهامية وفى الكشاف وماهذه ابهامية وهى التى اذا اقترنت باسم نكرة ابهمته ابهاما وزادته شياعا وعموما كقولك اعطنى كتابا ما تريد اى كتاب كان اوصلة للتأكيد كالتى فى قوله فبما نقضهم ميثاقهم كانه قيل لايستحيى ان يضرب مثلا حقا والبتة قيل جعله ههنا قسيما للصلة حيث عطف كونها للصلة عليه باو وجعل فى المفصل قسما من حروف الصلة مثلها فى فبما نقضهم وكانه مال ههنا الى انه اسم على ماهو رأى البعض فمعنى مثلا ما مثلا اى مثل كان و يتفرع على الابهام الحقارة مثل اعطه شيئا ما والفخامة مثل لامر مايسود من يسود اذا لم تجعل مصدرية اونوعية مثل اضربه ضربا ما وفى الجملة تؤكد ما افاده تنكير اسم قبلها و بين فائدة الصلة بقوله للتأكيد لئلا يتوهم انها لغو يجب صيانة الكلام الفصيح عنه ومعنى كونها ١١

بانه من اين يعلم ان ان واللام وضعتا لخصوص التأكيد ولم يوضع الحروف المزيدة له * **قوله** (وانما وضعت لان تذكر مع غيرها فتفيدله وثاقة وقوة وهو زيادة فى الهدى غير قادح فيه) اى الحروف الزائدة نقل عن بعض شراح الكشاف انها ليست بكلمة اصطلاحية حقيقة وقيل انها كلمات لانها الفاظ موضوعة لمعنى فى غيرها وهو القوة والوثاقة التى افادتها لماذكر معهـا انتهى وظاهر كلام المص يميل اليه نفى الوضع لمعنى اولا ثم اثبت الوضع ثانيا لكن النفى والاثبات ليسا بواردين بمحل واحد لانه اراد نفى الوضع بازاء المعنى على ان يكون اللام فى لمعنى صلة الوضع واستفادة التأكيد منه لاينافيه فانه من قبيل ماوضع لغرض المعنى لابازائه وهو الذى اراد بقوله وانما وضعت ونظيره حروف الهجاء فانها لم توضع بازاء معنى وان وضعت لغرض التركيب فلاغبار على كلام المص كذا قيل وهذا البيان جيد لكن يقتضى ان لا تكون الحروف المزيدة كلمات اصطلاحية حقيقة كما اختاره البعض و يويده تنظير حروف الهجاء والحاصل ان الفرق بين الوضع بازاء المعنى و بين الوضع لغرض المعنى لابازائه واضح فان الاول فى الكلمة الاصطلاحية بخلاف الثانى فانه متحقق فى غير الكلمة كحروف الهجاء فعدها من الكلمات من المسامحات فانها منها حين لم تكن زائدة ولايقال مهملة لانهـا كما عرفت موضوعة لغرض المعنى وان لم يكن بازائه * **قوله** (وبعوضة عطف بيان لمثلا) وقدم وجه عدم جعله بدلا منه فلفظة ماصفة اى انه لايترك ان يضرب مثلا ما اى مثل كان مما اراده تعالى وقدسبق توضيحه * **قوله** (او مفعول ليضرب ومثلا حال تقدمت عليه لانه نكرة) نقل عن النحرير التفتازانى انه قال لاخفاء فى انه لامعنى لقولنا يضرب بعوضة الا بضم مثلا اليه فتسمية مثل هذا مفعولا ومثلا حالا بعيد جدا اذ الحال شانه ان يمكن تركه فى الكلام لكونه فضلة بحيث يكون الكلام بدونه مفيدا ومثلا فى الآية ليس كذلك ولامساغ لكونه حالا موطئة فان مثلا هو المقصود وانما يستقيم لوجعل بعوضة حالا ومثلا صفة له مثل انزلناه قرآنا عربيا وجوابه ان الحال ونظائرها وان كانت فضلة لكن لما ذكرت فى الكلام صارت كجزء من الكلام وقد اجيب بان الحال قد تكون مقصودة بحسب المعنى والصناعة كماذكروه فى ماشانك قائما ولولاه لم يفد الخبر فقد وطأت له الخبرية ومن هذا القبيل قوله تعالى • ومالى لااعبد الذى • الآية وقوله • ولاتقربوا الصلاة وانتم سكارى • الآية ونظائره كثيرة وبه صرح فى مغنى اللبيب لكن بقى الكلام فى ان مانحن فيه من هذا القبيل اولا وايضا وفى صحة تقدمها على ذويها ومثل هذا الحال وان كانت مقصودة من الكلام لكنها ليست مقصودة فى الكلام فلاينافى كونها فضلة والقول وبهذا ظهر ان المقدمة القائلة بان الحال فضلة يصح الكلام بدونها اكثرية لاكلية كما توهم فى غاية الضعف اذ الكلام لكونه مشتملا على المسند والمسند اليه يفيد المخاطب فائدة تامة بحيث يصح السكوت عليه وان لم يكن الحال المقصودة مذكورة غايته يفوت المقصود من الكلام فتلك المقدمة كلية وماقاله ناشئ من عدم التفرقة بين المقصود من الشئ والمقصود فى الشئ قوله لانها نكرة اى اذا كانت ذوالحال نكرة يجب تقديم الحال عليها وفيه نظر لان تنوين بعوضة للتحقير اى بعوضة حقيرة اوصغيرة فيكون موصوفا فى قوة المعرفة فلايجب التقديم كيف لاوقد صحح كون بعوضة عطف بيان لمثلا بهذه لعناية حيث قيل ان مذهب الجمهور فى عطف البيان انه لايكون فى النكرات فاجيب بان مثلا تنوينه للتحقير ففيه معنى الوصف فبعوضة فمافوقها فيه معنى الوصف ايضا لانه يفيد معنى صغيرا واصغر اوصغيرا وكبيرا كما صرح به فى الكشف فتكون فى حكم المعرفة لحصول الفائدة ثم انه اذا نصب مفعولا واحدا يكون بمعنى يذكر و يقصد كما مر تفصيله * **قوله** (اوهما مفعولا لتضمنه معنى الجعل و قرئت بالرفع على انه خبر مبتدأ وعلى هذا يحتمل ما وجوها اخر ان تكون موصولة حذف صدر صلتها كما حذف فى قوله تعالى • تماما على الذى احسن • وموصوفة بصفة كذلك ومحلها النصب بالبدلية على الوجهين) اى مثلا و بعوضة مفعولا يضرب لتضمنه اى لتضمن يضرب معنى الجعل بمعنى التصيير والمراد بالتضمين معناه اللغوى ٢ وهو كون الجعل بالمعنى المذكور فى ضمنه ان اعتبر ذلك التضمين فهو يتعدى الى المفعولين والافالى مفعول واحد وعن هذا جوز الاحتمالين قيل لكن المفعول الاول بعوضة ومثلا مفعوله الثانى ولاباس بتنكير المسند اليه اذا كان مفيدا كما فى قولنا بقرة تكلمت انتهى وقد عرفت ان مثلا و بعوضة فى حكم المعرفة فلايرد اشكال الفاضل الطيبى نقلا عن الغير هذا ابعد الوجوه لندرة مجئ مفعولى جعل وامثاله نكرتين لانها من دواخل المبتدأ والخبر انتهى فانه ان اراد نكرتين مخصصتين لانم ذلك وان اراد

٢ لاالمعنى الاصطلاحى حتى يعترض بانه لاوجه للتضمين هنا فان معنى الجعل كاف فى المقام سعد

١١ صلة انها لايتغير بها اصل المعنى ويشكل ببعض الحروف المفيدة للتأكيد مثل ان واللام حيث لاتعد صلة وان اشترط عدم العمل انتقض باللام حيث لم تعمل وزيادة بعض الحروف الجارة حيث عملت وقال بعض الافاضل وليس معنى الصلة الزيادة التى تكون لغوا فانه لايصح فى الكلام المعجز وانما المراد بها ان لاتكون موضوعة لمعنى هو جزء التركيب وانما تفيد وثاقة وقوة للتركيب وقال بعضهم فى الفرق بينها و بين الحروف الموضوعة للتأكيد الغير الزائد كلام القسم ولام التأكيد وحرفيه بان تلك الحروف موضوعة للتأكيد هو جزء معنى التركيب كالجص الذى يوضع بين اللبنتين والحرف الزائد وان كان موضوعا لمعنى التأكيد الا انه لادخل له فى التركيب بل خارج عنه كما اذا وصل خشبة بخشبة وصنع على مفصلهما ضبة فتلك الضبة ماصارت جزأ من ذلك المركب بل لايفيد الاتوثيقا وزيادة متانة وكذلك القول فى سائر الزيادات وبهذه الضابطة فى الفرق ينحل الاشكال لان المذكوران آنفا فالظاهر ان مراد المص رحمه الله بالصلة هو هذا المعنى الاخير

قوله وبعوضة عطف بيان لمثلا على ان مثلا مفعول ليضرب قوله لانها نكرة فان ذا الحال اذا كان نكرة يجب تقديم الحال عليه اوقوع الالتباس بالصفة فى صورة نصب ذى الحال فقدم فى سائر الصور التى لاالتباس فيها طردا للباب قيل جعلها مفعولا ومثلا حالا بعيد اذ لاخفاء فى انه لامعنى لقولنا يضرب بعوضة الا بضم مثلا اليه وتوهم كونه حالا موطئة غلط ظاهر فان مثلا هو المقصود وانما يستقيم لوجعل بعوضة حالا ومثلا صفة له مثل انزلناه قرآنا عربيا اقول فيه نظر اذ لامعنى لان يقال ان الله لايستحيى ان يضرب كائنا بعوضة مثلا بخلاف قوله تعالى • قرآنا عربيا • فانه مستقيم المعنى فان معناه انزلناه كائنا قرآنا عربيا

قوله لتضمنه معنى الجعل التقدير لا يستحيى ان يضرب جاعلا مثلا ما بعوضة على ان مثلا و بعوضة مفعولا الجعل مفعوله الاول بعوضة والثانى مثلا دل عليه ماقال صاحب الكشاف فى سورة ابراهيم فى قوله تعالى • الم تر كيف ضرب الله ١١

نكرتين غير مخصصتين فكون مفعوليه هنـا كذلك غير مسلم فبهذا البيان اندفع الابعدية كما اندفع عدم الصحة وقرئت اى بعوضة بالرفع على انه اى بعوضة تذكير الضمير لاعتبار مطابقة الخبر فانه اهم فحينئذ تضمين معنى الجعل فى يضرب لايعتبر وعلى هذا يحتمل ماوجوها اخر الاول الموصولية والثانى الموصوفية والثالث الاستفهامية كما بينه والقارئ رؤبة والظاهر انه نقلها عن الثقات ومجموع هذه الاحتمالات من حيث المجموع متحقق فى قراءة الرفع ولاحصر فى كلامه وتقديم على هذا على يحتمل للاهتمام ولوسلم الحصر فبالنظر الى المجموع ولايضره وجود بعض هذه الاحتمالات فى قراءة النصب فلايرد ان ابن جرير ذكر انه على قراءة النصب يجوز ان يكون ما موصولة لعل وجهه على ماقيل ان ما لما كانت فى محل نصب و بعوضة صلتها اعربت باعرابها كما فى قوله • فكفى بنا فضلا على من غيرنا • فان غيرنا اعربت باعراب من والعرب تفعل ذلك فى من وما خاصة تعرب صلتهما باعرابهما اوانه على تقدير مابين بعوضة الى مافوقها فحذف بين ونصب بعوضة لاقامته مقامه ثم حذف الى اكتفاء بالفاء وانت تعلم مافيه من التكلف الذى لايليق بشأن التنزيل ولذا تركه المص واشار الى رده بحصر هذه الاحتمالات على قراءة الرفع موصولة حذف صدر صلتها اى الذى هو بعوضة ثم ايده بقوله كما حذف فى قوله تعالى • تماما على الذى احسن • فى قراءة احسن اسم التفضيل مرفوع على انه خبر مبتدأ محذوف اى هو احسن واما على قراءة احسن فعلا ماضيا فلا حذف وكذا الكلام فى قوله وموصوفة بصفة كذلك حذف صدر صفتها ومحلهـا اى محل ما النصب بالبدلية من مثلا على الوجهين موصولة اوموصوفة جوز هنـا بدليته ولم يتعرض لكونه عطف البيـان كانه اختار صنعة الاحتباك واما البدل فلكونه غير مقصود و بالنسبة فلا يناسب اختيـاره فمدفوع بانه اكثرى لاكلى نعم الاكتفاء بكونه عطف البيـان فى مثله اولى واحرى * **قوله** (واستفهامية هى المبتدأ كانه لما رد استبعادهم ضرب الامثال قال بعده ما البعوضة فمافوقها حتى لايضرب به المثل بل له ان يمثل بما هو احقر من ذلك ونظيره فلان لايبالى بما يهب ما دينار ودناران والبعوض فعول من البعض وهو القطع كالبضع والعضب غلب على هذا النوع كالخموش) وهذا استفهام انكارى لكون البعوضة فمافوقها شيئا لايضرب الله به المثل فهو انكار للوقوع اشار اليه بقوله حتى لايضرب الخ والحاصل انه ليس انكار الشيئية بل الشيئية لايضرب المثل به فالانكار راجع الى القيد قوله بل له ان يمثل بما هو احقر فيكون معنى فمافوقها مازاد عليها فى الجثة وهو الراجح عنده كما قدمه واما على الاحتمال الثانى فلايستقيم هذا فان مافوقها عام لكل احقر حتى الذرات وجناح بعوضة فيكون من باب الترقى كما يفيده كلمة بل فى قوله بل له الخ ونظيره اى فى الترقى فلان لايبالى بما يهب اى لايعتبر ولايعتمد بما يهب ولو كان الفا فدينار فاى شئ دينار يعبأ به وما ديناران اى شئ ديناران يعبأ به اى لايبالى ولايعتبر بهما فحينئذ يكون ما الاستفهامية مبتدأ لكون ما بعده نكرة بخلاف ما اذا كان معرفة نحو من ابوك فانه اختلف سيبويه وغيره وعلى هذه القراءة يحسن الوقف على مثلا والبعوض فعول من البعض اى فى الاصل صفة على فعول صار بالغلبة اسما لنوع مخصوص من الحيوان كما قال غلب على هذا النوع لكن الظاهر الغلبة التقديرية اذ لم يعهد استعمال البعوض فى غير هذا النوع المعروف كالخموش فانه من الخمش وهو الخدش سمى به البعوض بلغة هذيل وقيل هو اصغر منه قوله وهو القطع اى هو مصدر كالقطع لفظا ومعنى فيكون انتقل من قبيل نقل اسم المصدر الى ماقام به والعضب للسيف القاطع والبعض والبضع والخدش والعضب كلها تدل على الجرح اليسير لكنه مخصوص بالوجه كما قيل واما البعض الذى هو مقابل للكل فهو اسم جامد لاوجه لاخذ البعوض المذكور منه ولذا قال فعول من البعض وهو القطع احترازا عنه * ٢٢ **قوله** (عطف على بعوضة اوما ان جعل ما اسما ومعناه و مازاد عليها فى الجثة كالذباب والعنكبوت كانه قصد به رد ما استنكروه) فحينئذ لفظة ما فى فمافوقها موصولة اوموصوفة منصوبة المحل اومرفوعة المحل على قراءة الرفع فى بعوضة والظرف اما صلتها اوصفتها والعطف بالفاء لاشعار التركيب اوما اى عطف على كلمة ما ان جعل ما اسما احتراز عن كونها زائدة واما كونه ابهامية فهو اسم ايضا فى الصحيح والبعض ذهب الى حرفيته فحينئذ يكون احترازا عنه ايضا فما فى فمافوقها موصولة اوموصوفة والظرف صلتها اوصفتها وان جعل المعطوف عليه استفهاما فهو استفهام ايضا مبتدأ خبره الظرف المستقر وان جعل ما حرفا فلا يصح العطف عليه فالاحتمال الاول هو الراجح ولهذا قدمه ومعناه مازاد عليها اى الفوق هنا مجاز

٢ والحاصل ان فيه يضرب احتمالين وفى ما اربع احتمالات اوخمسة ان جعل نافية و بعوضة قرأتين فعنى فما فوقها معنيين فمجموع الاحتمال الثمان وثلثون اوار بعون فليتامل سعد

١١ مثلا كلمة طيبة و يجوز ان ينصب مثلا وكلمة • بضرب اى جعلها مثلا وصرح بان الثانى فى اللفظ هو الاول والمعنى ههنا ايضـا عليه قيل هذا ابعد الوجوه لندرة مجئ مفعولى جعل نكرتين لان افعال القلوب دواخل المبتدأ والخبر وحق المبتدأ ان يكون معرفة اونكرة مخصصة ورد بان البعوضة فمافوقها فيه معنى التعميم والوصف ايضا لانه يفيد معنى صغير واصغر وصغيرا وكبيرا على مايجئ من الوجهين اولايستحيى ان يجعل مثلا ما بعوضة ضاربا له

قوله على انه خبر مبتدأ اى هو بعوضة

قوله و قرئت بالرفع قال ابن جنى هـذه القراءة حكاها ابوحاتم عن ابى عبيدة عن رؤبة

قال صاحب الانتصاف لايجوز ان يذهب القارى فى القراءة الى مايختاره بل ما يعتمد على مارواه الثقات فمفهوم كلامه ان القراءة توقيفية وقراءة الرفع لم ترو عن الثقات

قوله حذف صدر صلتها اى مثلا الذى هو بعوضة كما فى الذى احسن اى الذى هو احسن وهو ضعيف لان هو ليس بفضلة كما فى قولك ضربت الذى كلمت اى كلمتـه

قوله وموصوفة كذلك اى موصوفة حذف صدر صفتها فيكون المعنى شئ اى ان يضرب مثلا شيئا هو بعوضة فيكون شيئا بدلا من مثلا و كذا اذا كانت موصولة

قوله كالخموش بفتح الخاء المعجمة البعوض على لغة هذيل والخموش الخدوش

قوله كانه لما رد استبعادهم الخ قال صاحب الكشاف ووجه آخر حسن جميل وهو ان يكون التى فيهـا معنى الاستفهام لما استنكفوا من تمثل الله لاصنامهم بالمحقرات قال ان الله لايستحيى ان يضرب للانداد ماشاء من الاشياء المحقرة مثلا بل البعوضة فمافوقها كما يقال فلان لايبالى بما وهب ما دينـار ودناران والمعنى ان لله ان يتمثل للانداد وحقـارة شانهـا بما لاشئ اصغر منه واقل الى اخر ما ذكره يعنى ان الكفار لمـا استنكروا ضرب المثل بالذباب والعنكبوت قيل لهم ان الله لايستحيى ان يضرب ١١

عن الزيادة والزيادة على البعوضة امافى الجثة وهوالظاهر المتعارف ولهذا قدمه كالذباب والعنكبوت فان جثتهما اكبر من جثة البعوض كانه قصدبه الخ وقال المنكرون الجاهلون ان الله تعالى اجل من ان يضرب الامثال بالمحقرات من الذباب والعنكبوت كما قرره المص فيما سبق وفيه دفع اشكال بانه مافائدة ذكر مافوقها بعدذكر البعوض مع انه علم حكمه على هذا التقدير بطريق دلالة النص فانه علم عن عدم استحيائه تعالى ضرب المثل بالبعوضة عدم استحيائه تعالى بضربه بما فوق البعوضة بطريق الاولى فدفع بانه من قبيل التتميم ٢ كذكرالرحيم بعدالرحمن فى الاثبات لان رده قصدا بعبارة النص اولى واقوى من الرد بدلالة النص وانما قال كانه اذا لاطلاع على القصد قطعا مشكل وغايته الظن والشك فلايكون كانه اشارة الى الضعف وانما قدمه امااولا فلان الزيادة كما اوكيفا انماهى فى الجثة والجسم واماثانيا فلان احتمال الاستفهامية فى لفظة ما فى مثلاما انماناسبه هذا المعنى كانبهنا عليه هناك * قوله (والمعنى انه تعالى لايستحيى ضرب المثل بالبعوضة فضلا عما ٣ هواكبر منه) كانه اشار الى ان ما بدل اوعطف بيان من مثلا اواراد تصوير المعنى وخلاصته لاحل المبنى فضلا عماهواكبر منه فان عدم الاستحياء منه اولى واحرى كما لايخفى فذكر عدم استحيائه تعالى من ضرب المثل بالبعوضة مع ان ضرب المثل بها لم يقع صريحا لرد الجهلة القائلين بان الله تعالى اجل من ضرب المثل بالذباب وبالعنكبوت حين مثل عبادة الاصنام ببيت العنكبوت وجعها اقل من الذباب بطريق الاولوية * قوله (٤ اوفى المعنى الذى جعلت فيه مثلا وهوالصغر والحقارة كجناحها) عطف على قوله فى الجثة فح الزيادة معنوية فح يكون من قبيل الترقى والمعنى انه لايستحيى ضرب المثل بالبعوضة التى هى مثل فى الصغر كما وفى الحقارة كيفا بل لايستحيى ضربه باحقر منها فما ظنكم بما هواكبر منها كالذباب والعنكبوت اللذين وقع الضرب بهما بالفعل وبملاحظة ذلك حصل رد مااستنكروه باقوى ردوجه تأخيره مع انه اوفق بالمحاورات لماذكر آنفا فالفاء للترتيب الرتبى على سبيل الترقى فى الاول بالنظر الى عدم الاستحياء كما قيل وللترتيب الرتبى على سبيل التنزل فى الثانى بالنظر اليه ايضا اوالعكس بالنظر الى المعنى الذى جعلت البعوضة مثلا تأمل * قوله (فانه عليه السلام ضرب به مثلا للدنيا) عن سهل بن سعد الساعدى رضى الله تعالى عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لوكانت الدنيا عند الله تساوى جناح بعوضة ماسقى منها كافرا شربة ماء اخرجه الترمذى مثل عليه السلام الدنيا فى الحقارة بجناح بعوضة بل ترقى فقال الدنيا فى الحقارة ليس مثل جناح بعوضة بل احقر منه فلاشئ احقر من الدنيا عنده تعالى * قوله (ونظيره فى الاحتمالين ماروى ان رجلا بمنى خر على طنب فسطاط فقالت عائشة رضى الله عنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مامن مسلم يشاك شوكة فمافوقها الاكتبت له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة) والمراد بالاحتمالين ما فسر به مافوقها اى مازاد عليها فى الجثة احتمال اول قوله ومازاد عليها فى المعنى الذى جعلت البعوضة فيه مثلا احتمال ثان قوله ماروى ان رجلا الخ حديث صحيح رواه مالك والبخارى ومسلم والحديث بتمامه فى الكشاف وهوعن الاسود قال دخل شاب من قريش على عائشة رضى الله تعالى عنها وهى بمنى وهم يضحكون وهى تبكى فقالت مايضحككم قالوا فلان خرعلى طنب فسطاط فكادت عنقه اوعينه ان تذهب فقالت لاتضحكوا انى سمعت رسول الله عليه السلام قال مامن مسلم يشاك شوكة فما فوقها الاكتب له حسنة ومحيت بها عنه سيئة وقوله ومااصاب المؤمن الخ رواه ابن الاثير فى النهاية الاان فيها المسلم بدل المؤمن وقال الطيبى لم اقف له على رواية بهذا اللفظ وقال العراقى كذا قيل طنب بضم الطاء وسكون النون وهو الحبل الذى يشد به الخيمة ونحوها والفسطاط بضم الفاء وكسرها بيت من الشعر من المعربات قوله يشاك شوكة هو كقولنا يضرب ضربة فالمراد الحدث لاالعين روى الجوهرى عن الكسائى شكت الرجل الرجل اشوكه شوكة اى ادخلت فى جسده شوكة وشيك على مالم يسم فاعله يشاك شوكة حاصله الشوكة المرة من المصدر لاواحد الشوك اذوقوعها بعدالفعل يؤيده واختيارالمرة من المصدر للمبالغة فى الوعد والقول بانه يجوز ان يكون اسما واحد الشوك ومنصوبا بنزع الخافض ارتكاب الحذف بلاداع مع انتفاء المبالغة المذكورة ٥ الفاء فى فما فوقها مثل ماسبق فى الترتيب الرتبى امابالترقى اوبالتنزل الاستثناء من اعم الاحوال اى ما من مسلم مبتلى بذلك فى حال من الاحوال الاحالا كتبت له الخ فالقصر اضافى لانه من قصر الموصوف على الصفة

٢ فيه اشارة الى تحقيق المقام وهوان نفى الادنى يدل على نفى الاعلى بطريق الدلالة لان الترقى فى النفى بنفى الاعلى ثم نفى الادنى مثل فلان لايستحيى ان يعطى سائله الدرهم ولانصفه واوعكس كما فيما نحن فيه يكون من قبيل التتميم لاالترقى وفى الاثبات الترقى باثبات الادنى ثم اثبات الاعلى نحو فلان يعطى سائله الدرهم بل الدينار واوعكس لكان من قبيل التتميم كذكر الرحيم بعد ذكر الرحمن كما اشار اليه المص فى تفسير البسملة فاتضح ماذكر فى اصل الحاشية فتذكر سعد

٣ فضلا مفعول مطلق لفعل محذوف قيل فضلا بمعنى البقاء ففى قولنا فلان لا يعطى درهما فضلا عن الدينار اى بقى عدم اعطاء الدينار بقاء من اعطاء الدرهم كذا قيل وقدمر التفصيل فيه فتذكر سعد

٤ الكشاف قدم هذا والمص جعله ثانيا لما ذكرنا وجه اختيار الزمخشرى ذلك لانه اوفق بسبب النزول وابلغ ولانه المعنى الذى سيق له الكلام ولانه المطابق للمبالغة وهذه الوجوه كلها لايقاوم الوجه الذى نظر اليه المص واخره وهو كما عرفت ان ما اذا جعلت استفهاما فمعنى فمافوقها كونه مازاد عليها فى المعنى الذى الخ ليس بمستقيم فلا بد من التخصيص حتى يستقيم المعنى فهذا الوجه وان كان واحدا اقوى لايزاحمه ما ذكروه فى توجيه مختار الزمخشرى سعد

٥ اذ يحتمل الشوكة الوحدة ان يشوك مرارا وهذا خلاف المقصود سعد

١١ مثلا مابعوضة فضلا عما يقاولونه وهوالمثل بالذباب والعنكبوت وعليه مثال الدينار والدينارين قال صاحب الانتصاف لايستقيم المعنى على ماشار اليه الزمخشرى لان هذا الاستفهام انمايقع للانكار تنبيها بالادنى على الاعلى كما تقول فلان يعطى الاموال ما الدنيار وماالديناران واماهنا فهم انكروا ضرب المثل بالذباب فلا يستقيم فما فوقها فى الصغر اوفى الكبر على اختلاف التأويل تنبيها بالاقل على الاكثر اذهى فمافوقها الاكثر فى الحقارة ولا نجد لتصحيح المعنى وجها وانما اطلت لانه موضع ضيق يبعد فهمه وحسبك بمعنى انعكس فيه فهم الزمخشرى وقال صاحب الانصاف لوتأمل كلامه لوجد جواب اعتراضه فيه لانه قال اجيبوا بان الله لايستحيى ان يضرب مثلا وهونكرة فى سياق النفى فيعم كل مثل على اختلاف انواعه من الله تعالى فما البعوضة اى الكل فى الجواز سواء فما البعوضة فادونها فى الحقارة اذالمبالغة فى تقليله لايخرج عن كونه مثلا ١١

* قوله (فانه يحتمل مايجاوز الشوكة فى الالم كالخرور اومازاد عليها فى القلة كنخبة النملة لقوله عليه الصلاة والسلام مااصاب المؤمن من مكروه فهوكفارة لخطاياه حتى نخبة النملة) فانه علة لكونه نظيراله مايجاوز الخ فمعنى فمافوقها مازاد عليها فى المعنى الذى يراد بقوله يشاك شوكة وهو الالم قوله اومازاده عليها فى المعنى المذكور ايضا لكن زيادته بالنظر الى القلة اى القلة فى الالم اذالم الشوكة قليل بالنسبة الى الالم بالجرح بالسكين مثلا والم نخبة النملة اقل منه ففى قلة الالم الم النخبة مفضل وزائد على المها والنخبة بفتح النون وسكون الخاء المعجمة آخره باء موحدة بمعنى العض ٢٢ * قوله (اماحرف تفصيل يفصل مااجمل ويؤكدمابه صدر ويتضمن معنى الشرط ولذلك يجاب بالفاء قال سيبويه امازيد فذاهب معناه مهما يكن من شئ فزيد ذاهب اى هو ذاهب لامحالة وانه منه عزيمة وكان الاصل دخول الفاء على الجملة لانها الجزاء لكنهم كرهوا ايلاءها حرف الشرط) اماحرف لااسم اشار به الى رد كونه اسما كما ذهب اليه البعض كما يوهمه تفسيرهم لها بمهما قيل ولم يذهب الى اسميتها احد ممن يعتدبه من اهل العربية فنقله والقول بانه عبر بعضهم بالكلمة عنها ايشمله لاوجه له والخلاف فى حرفيتها واسميتها ليس بمشهور بل الخلاف فى انها موضوعة للشرط اوقائمة مقام ماوضع له فالى الاول ذهب ابن الحاجب والى الثانى ذهب صاحب الكشاف واختاره المص حيث قال ويتضمن معنى الشرط والمراد بالشرط فعل الشرط اعنى يكن من شئ ويتضمن ايضا معنى الابتداء ولذلك لزمها لصوق الاسم اللازم للمبتدأ قضاء لحق ماكان وابقاء له بقدر الامكان ولعل المص انما لم يتعرض له لعدم تعلق الغرض به اعنى بيان كونه مؤكدا لمابه صدر وجه التأكيد ان معنى قولنا مهمايكن من شئ ان يكن بمعنى التام اى ان يقع فى الدنيا شئ يقع معه ذهاب زيد مثلا ومعلوم ان الدنيا ما دامت باقية يقع فيها شئ البتة فيقع ذهاب زيد لامحالة لايمنعه شئ من الموانع والحوادث اذالجزاء الذى علق بالمقطوع وجوده مقطوع حصوله البتة فيحصل بسبب ذلك التأكيد مابه صدر ثم المراد بتفصيل مااجمل تفصيل ما اجمل فى الذهن مع سبقه مايدل على المجمل المتعدد فان قوله تعالى ان الله لايستحيى ان يضرب الآية يدل على ان المكلفين فى ضربنا مثلا مختلفون اما المؤمنون الكاملون فيهتدون الى طريق السداد واما الكافرون المتمردون فيصرون على الانكار والعناد قوله يفصل ٢ مااجمل الخ اغلبى لا كلى كما نقل عن الرضى وكثير من المحققين وقالوا تفسير سيبويه لها بمهما يكن ليس به المراد انها مرادفة لذلك الاسم والفعل لانه لانظير له بل المراد انها لما افادت التأكيد وتحتم الوقوع فى المستقبل كان ماك معناها ذلك وقول سيبويه معناه مهما يكن الخ ذهن ان يقول اصله اشارة اليه لكن النحرير التفتازانى حمل قول سيبويه معناه اصله ذلك وظاهره ضعيف فالظاهران مراده بيان المعنى البحت وتصوير ان اما يفيد لزوم مابعد فائها لماقبلها وان اصله ان يكن فى الدنيا شئ فحذف الشرط وزيدت ما وادغمت النون فى الميم وفتحت همزة حرف الشرط قوله اى هو ذاهب لامحالة بفتح الميم والبناء على الفتح بمعنى لابد منه ولاتحول عنه وهو ابلغ منه لانه بمعنى لاحيلة فيه اصلا نقل عن الامام المرزوقى انه قال يقولون فى موضع لابد لامحالة ويقال حال حولا وحيلة اى احتال ومافيه حائلة اى حيلة انتهى ومراده من نقل قول سيبويه تأييد كون امالتأكيد حيث قال وانه ذاهب لامحالة فافاد ان التركيب يشعر التأكيد ويفيده وتأييد كونه متضمنا لمعنى الشرط حيث قال معناه مهما يكن من شئ واما كونه لتفصيل المجمل فلا تعرض له اثباتا اونفيا والظاهر فى مثل هذا عدم التفصيل وقد يستدل على عدم استلزامه للتفصيل بهذا القول ولهذا قال الرضى ان جواز السكوت على مثل قولك امازيد فقائم يدفع دعوى لزوم التفصيل فيها وكان الاصل دخول الفاء اى الفاء الداخلة على جوابها وجوبا الاصل عدم دخولها على جوابها لماذكره لكنهم كرهوا الخ اولما حذف الملزوم الذى والشرط اعنى يكن من شئ واقيم مقامه ملزوم الذهاب وهو زيد ابقى الفاء المؤذن بان مابعدها لازم لماقبلها ليحصل الغرض الكلى اعنى لزوم الذهاب لزيد والا فليس هذا موقع الفاء لان موقعه صدر الجزاء فحصل ٣ التخفيف واقامة الملزوم فى قصد المتكلم اعنى زيدا مقام الملزوم فى كلامهم اعنى الشرط كذا فى المطول * قوله (فادخلوا الخبر وعوضوا المبتدأ عن الشرط لفظا) اى فادخلوا الفاء فى جزء من الجزاء وهو ما يكون لازما فى قصد المتكلم لما عرفت ان الفاء حقه ان يدخل اللازم ففى الآية الشريفة ادخل الخبر لكونه جزأ من الجزاء وكذا فى المثال المذكور ادخلها الخبر لما ذكر لالكون الدخول شرطا الايرى قوله تعالى فاما اليتيم فلا تقهر فالفاء فيه لم يدخل الخبر وكذا الكلام فى تعويض المبتدأ

٢ لكن نقل من شراح الكشاف انها تستلزم التفصيل فى جميع مواردها الاان تفصيلها قديكون لمجمل سابق وقديكون لمجمل فى الذهن فيكون معناها ثلاثة التفصيل والتأكيد والتعليق وكانهم ارادوا به تزييف ما اختاره الرضى وللشيخ الرضى ان يقول كونها لتفصيل مافى نفس المتكلم من الاقسام وذكر بعضها وترك بعضها ليس بمستحسن فانه يجرى فى غير اماذلك الاعتبار فانه اذا قيل والمؤمنون يطيعون الله ورسوله يمكن ان يقال ان الرد لتفصيل مااجمله المتكلم فى الذهن وترك بعض الاقسام وذكر بعضها والافالفرق بينهما فى هذه الصورة والقول بان اما موضوعة للتفصيل فيتمحل فى كونها تفصيل دون الواو ونحوه ممنوع بل هو اول المسئلة فالاحسن ما اختاره الرضى وغيره من المحققين سعد

٣ وحصل من قيام جزء من الجزاء مقام الشرط ماهو المتعارف عندهم من ان حيز ماالتزم حذفه ينبغى ان يشتغل بشئ آخر وحصل ايضا بقاء الفاء متوسطة فى الكلام كما هو حقها اذلايقع الفاء السببية فى ابتداء الكلام سعد

١١ فالكل جائز ولايلزم فى الاستفهام بما ان يكون من باب التنبيه بالادنى على الاعلى وقد يكون الانكار على من سمع قاعدة قد تقررت فسأل شيئا من جزئياتها وقال لم جاز هذا مع وضوح الدليل على جواز الكل واشير الى ان الجمع عليه واحد وليس بعجب ماوهم فيه من ضيق مجال هذا البحث وقال الطيبى كلام صاحب الانصاف يشعر بان قوله تعالى مابعوضة فمافوقها للاستيعاب والشمول سواء اعتبر الصغر اوالكبر

قوله كالبضع والعضب يعنى التركيب دائر على معنى القطع فان البعض قطعة من الشئ يقال بعضه اى جعله قطعا اوقطعتين والبضع القطع يقال بضع اللحم اى قطعه وبضع الجرح اى شقه والعضب السيف القاطع من عضبه يعضبه بالكسر اى قطعه

قوله ومعناه مازاد عليها الخ يعنى المراد بالفوقية اما الزيادة فى حجم الممثل به اوالزيادة فى المعنى الذى وقع التمثيل فيه والاول اوفق لسبب نزول الآية والثانى اقضى لحق البلاغة

قوله فانه صلى الله عليه وسلم ضرب به مثلا للدنيا قال عليه الصلاة والسلام لوكانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ماسقى منها كافرا شربة ماء الحديث مروى عن الترمذى عن سهل عن سعد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

قوله على طنب فسطاط قال الجوهرى الفسطاط بيت من الشعر والطنب بضمتين طناب الخيمة ما من مسلم يشاك شوكة الحديث اخرجه البخارى ١١

اذالواجب تعويض ماهو الملزوم فى قصد المتكلم سواء مبتدأ كان اولا لكن فى المثال المذكور والآية الكريمة وجد المعوض مبتدأ الالكونه شرطا * قوله (وفى تصدير الجلتين به احماد لامر المؤمنين واعتداد بعلمهم وذم بليغ للكافرين على قولهم) اى باما احماد لامر المؤمنين يقال احمدته اى وجدته محمودا على ان همزة الافعال للوجدان ومعناه ان الفاعل وجد المفعول موصوفا بصفة مشتقة من اصل ذلك الفعل وتلك الصفة فى معنى الفاعل ان كان اصل الفعل لازما نحو ابخلته اى وجدته بخيلا وفى معنى المفعول اذاكان متعديا نحو احمدته اى وجدته محمودا كذا فى الجاربردى وفاعل احماد هوالله تعالى ولاحسن لكون المعنى المذكور فى شانه تعالى فالمراد اظهار وجدان امرهم محمودا مجازا على ان الوجدان مصدر مبنى للمفعول والى هذا اشار من قال از الحق انه هوالمعنى المجازى اذتعلقه بامر المؤمنين دون المؤمنين انفسهم كمانص عليه الطيبى وغيره وفيه نوع خفاء اذالظاهر ان تعلقه بامر المؤمنين لايقتضى المجازية اذالمص جعل مفعول الاحماد امر المؤمنين وهو يصلح المحمودية بل منشأ حمل المجاز ماذكرنا من انه لاحسن لجعل الله تعالى واجدا كونه محمودا قوله وذم بليغ للكافرين ولم يقل وذم بليغ لامر الكافرين للمبالغة فى ان امرهم فى المذمومية بلغ الى نهايته حتى سرى الذم منه الى ذواتهم ولواريد المبالغة فى شان المؤمنين وقيل احماد للمؤمنين لكان اوفى بالمرام وفى قوله وفى تصدير الجلتين به الخ صريح فى ان الاحماد والذم ناشئان من دلالة اما على التعليق والتأكيد واما مدخلية كونه للتفصيل فى ذلك فغير واضح والقول بانه يكون بعد الاجمال فيصير سببا للاوقعية فى النفس يفيد التقرر فى الذهن لاماذكر * قوله (والضمير فى انه للمثل) قدمه لقربه ولموافقته لقوله ماذا اراد الله بهذا مثلا * قوله اولان يضرب) ويؤيده ماذكر فى سبب النزول حيث قال الجهلة من الكفرة الله تعالى اجل من ان يضرب الامثال الخ لكن مآلهما واحد لاستلزام احدهما الآخر وامارجوعه الى عدم الاستحياء فمع عدم كونه مذكورا لفظا لاحاصل له اذعدم الاستحياء ليس من متعلقات الحق لعدم الحكم وكذا الرجوع الى القرآن وان كان فى نفسه صحيحا لكن لايناسب هذا المقام ولايلايم مذاق الكلام اذالمرام دفع استبعاد ضرب الامثال بالمحقرات * قوله (والحق الثابت الذى لايسوغ انكاره يعم الاعيان الثابتة والافعال الصائبة والاقوال الصادقة من قولهم حق الامر اذاثبت ومنه ثوب محقق اى محكم النسج) الحق الثابت وهو فى الاصل مصدر حق يحق من باب ضرب اذاثبت نقل عن الراغب اصل الحق المطابقة والموافقة ويقال على اوجه فالاول الموجد للشئ بحسب مقتضى الحكمة ومنه الله هو الحق والثانى للموجد بالفتح على وفق الحكمة ومنه قيل لله حق والثالث الاعتقاد المطابق للواقع والرابع الفعل والقول بحسب مايجب وقدر مايجب فى الوقت الذى يجب وليس بين هذا و بين ماقبله فرق غير التعميم قوله والثالث الاعتقاد الخ والحق يطلق على الاعتقاد والاقوال والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على المطابق بفتح الباء للواقع فلايختص بالاعتقاد كما اوهمه عبارة الامام الراغب فقوله الثابت الخ عام لهذه الاربعة ولهذا قال يعم الاعيان الثابتة وهى الموجدة على مقتضى الحكمة من الجواهر والذوات الثابتة المقررة المحسوسة والافعال تعم الفعل القلبى الذى هوالاعتقاد والاخلاق الصائبة اى ذات صواب ٢ فهى للنسبة مثل لابن وهذا اولى مماقيل والصائبة بمعنى المصيبة الاان فعله مزيد من اصاب الرأى فهو مصيب والافعال مصيبة لاصائبة ولذا فسره فى بعض الحواشى بالموافقة للغرض يشير الى انه استعارة من قولهم اصاب السهم الهدف وصابه اذاوصل اليه ولايخفى مافيه من التكلف المستغنى عنه بماذكرناه ومانقل عن الاساس من قوله من المجاز اصاب فى رأيه ورأى مصيب وصائب لاينافى ماذكرناه لعدم القصر فيه تعريف الحق للجنس والحصر المستفاد منه اضافى واماحمل اللام على انه يفيد القصد الى انه عين جنس الحق ومتحد به وليس مغايرا له كما حققنا فى تعريف المفلحون نقلا عن الشيخ عبد القاهر فليس بمناسب هنا كما لايخفى ولما كان كونه حقا مسلم الثبوت اولتمكنهم معرفة ذلك جعل الحق معرفة واما المثل لعدم كونه متعينا جعل نكرة من ربهم حال من ضمير الحق فائدته التوبيخ بانه مع كونه الحق حال كونه من ربهم ومالكهم ومنعمهم ينكرون ذلك وان هذا يوجب اعترافهم وتلقيهم بالقبول وهذا مأخوذ من حق الامر اذ اثبت لكونه مطابقا للواقع او لكونه مقتضى الحكمة فالامر يعم العين والعرض و بجملة الاحتمالات يكون مقابلا للباطل قوله ومنه ثوب محقق اى محكم النسج فهو ثابت متقرر اومثبت وانما فصله لانه من المزيدات وما قبله من الثلاثى اولانه بمعنى مثبت وماقبله بمعنى ثابت اولانه

٢ واليه اشار من قال والافعال الصائبة الواقعة على ماهى عليه عبد العقل اوالشرع منه

١١ ومسلم ومالك والترمذى قيل اريد بشوكة المعنى المصدرى لاالعين وهى المرة من شاك ولواريد العين لقيل يشوك شوكة واحدة من الشوك قال الطيبى فيه نظر لان المستعمل على مافى النهاية يشك الرجل فهومشوك اذا ادخل فى جسمه شوكة هذا قال الرازى يقال الشوكه اذادخلت فى جسده شوكة

قوله اما حرف تفصيل قطع بكونه حرفا وقد اختلف فى انه حرف اواسم فلذا عبروا عنه فى كثير من المواضع بالكلمة فقالوا اما كلمة فيها معنى الشرط

قوله يفصل مااجمل ويؤكد مابه صدر ويتضمن معنى الشرط ففيه ثلاثة معان التفصيل والتوكيد والشرط لكن افادته التوكيد انما هو لكونه متضمنا للشرط لامطلقا بل لكون الشرط الذى افاده هو من اعم العام وجملة الكلام فيه ماحققه بعض الافاضل حيث قال ان الكلام فيه يقتضى بيان موضوعها وكيفية تضمنها لمعنى الشرط ووجه افادتها فصل التوكيد اما الاول فقد قيل انها حرف موضوعة للتفصيل وهو يقتضى مجملا لامحالة وهو قديكون مذكورا سابقا كقولك جاء القوم اما العلماء فكذا واما السفهاء فكذا وقد تذكر مرة فقط اجتزاء بمايقوم مقامه كما فى قوله تعالى • فاما الذين فى قلوبهم زيغ وتعقيبه بقوله والراسخون فى العلم يكون اشعارا بزيادة اعتناء بشان مادخلت عليه فيماسبق الكلام له فان المقصود فى الآية الاولى ذم الزايغين وقد يكون فى الذهن و المتكلم ينتخب منه ما يهمه سواسبق بها ما يدل عليه بوجه ما اولم يسبق فمن الاول مانحن فيه من الآية لان قوله تعالى • ان الله لايستحيي • دل على ان ثمة من يداخله بشبهة على مامر ومن الثانى مافى اول الكتب والرسائل من قولهم امابعد واماالثانى فذكر بعضهم انها لماكانت دالة على اختيار شئ من كثرة دلت على ان المقصود ذلك الشئ كيف كان وحيث كان البتة فكان وجوده معلقا لوجود اى شى كان حتى المواقع ومايفرض وجود على تقدير وجود المانع كان موجودا لامحالة وهو الثالث اعنى افادتها التأكيد واذا ظهر هذا عرف معنى قول سيبويه معنى اما زيد فذاهب مهمايكن من شئ فزيد ذاهب اى اى شئ فرض من الحوادث لايمنع زيدا من الذهاب فالذهاب منه عزيمة و فى الآية اى شئ قدر من الحوادث والمواقع لايمنع المؤمنين من الايمان بانه الحق واى شئ قدر من الموانع والحوادث لايمنع الكافرين من ان يقولوا ماذا اراد الله بهذا مثلا ١١

ليس بمعنى الثابت بل بمعنى الاحكام المستلزم للثبوت ٢٢ * قوله (كان من حقه واما الذين كفروا فلا يعلمون ليطابق قرينه و يقابل قسيمه) اى مقتضى الظاهر هذا وما اختير فى النظم الجليل فطابق لمقتضى الحال الذى هو من شعب البلاغة كما ستعرفه قوله ليطابق قرينه اى قسيمه ولذا عطف عليه قوله ويقابل قسيمه عطف تفسير له والمراد بالمطابقة مصطلح البديعى وهو الجمع بين المعنيين المتقابلين فى الجملة والمراد بالتقابل هنا تقابل الايجاب والسلب وهو يعلمون ولا يعلمون * قوله (لكن لما كان قولهم هذا دليلا واضحا على كمال جهلهم) اى على جهلهم بانه الحق بقرينة ان المص فى صدد بيان العدول عن قوله فلا يعلمون ليطابق قرينه ومفعول يعلمون انه الحق فكذا هنا او المراد الجهل بشانه تعالى فيدخل الجهل بان كون المثل حقا دخولا اوليا والمراد بالجهل مايعم الجهل الحقيقى والتنزيلى فان الاستفهام وهو ماذا اراد الله الآية امالعدم العلم وهو الكافر الجاهل اوللعناد والانكار فهو بمنزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم فهذا القول دليل واضح على ذلك وهنا احتمال آخر وهو طريق الاحتباك فى الاول ذكر علمهم ولم يذكر قولهم و فى الثانى عكس فذكر قولهم ولم يذكر عدم علمهم ولم يعكس لنكتة ذكرها المص فى الثانى وفهم منه نكتة الاول * قوله (عدل اليه على سبيل الكناية ليكون كالبرهان عليه) ومعلوم ان الكناية ابلغ من التصريح فانه كايراد الشئ ببينة و برهان وانما قال كالبرهان لانه ليس ببرهان صريحا بل مشير الى البرهان ٢٣ * قوله (يحتمل وجهين ان يكون ما استفهامية وذا بمعنى الذى وما بعده صلته والمجموع خبر ما) اى وجهين معتبرين عند المحققين من النحاة ان يكون لفظ ما استفهامية لكنها للانكار الوقوعى ظاهره انكار ارادته تعالى وفى الحقيقة انكار المثل كما يشعر به سبب النزول وتقرير المص حيث قال لما قالت الجهلة الله تعالى اجل واعلى من ان يضرب الامثال فانكار ارادته تعالى للمبالغة فى انكار المثل لانه كناية عنه واختيار ما من بين الالفاظ الاستفهامية للتنبيه على ان المستفهم عنه كانه خفى جنسه فسأل عنه وذا اسم موصول بمعنى الذى لا اسم اشارة خبر اله وهذا احتمال آخر ٢ والمجموع اى الموصول مع صلته خبر ما والعائد محذوف اى ماذا اراده فيه مسامحة مشهورة عند المعربين اذالخبر هو الموصول والصلة للتوضيح الا انه لما لم يصر جزأ تاما بلا صلة تسامح وهذا مسلك سيبويه واختاره المص وذهب غيره الى ان ذا مبتدأ وما خبره قدم لصدارته وانما اختاروه لكونه نكرة والموصول معرفة والقول بان مذهب سيبويه هنا يتعين بالاتفاق غير مسلم لان الرضى نقل فيه خلافا كالخلاف فى من ابوك * قوله (وان يكون ما مع ذا اسما واحدا بمعنى اى شئ منصوب المحل على المفعولية مثل ما اراد الله) اى ان ماذا بكمالها بمعنى اى شئ للاستفهام والكلام فيه مثل ماسبق فى ان يكون ما استفهامية من كونه للانكار الوقوعى وان مرجع الانكار المثل منصوب المحل على المفعولية لاراد قدم عليه لاقتضاء الاستفهام الصدارة قوله مثل ما اراد الله اى كما يكون ما وحده منصوب المحل على المفعولية فكذا ايضا ماذا مفعول مقدم لاراد * قوله (والاحسن فى جوابه الرفع على الاول والنصب على الثانى ليطابق الجواب السؤال) اى اذا اريد الجواب عن السؤال لكون السؤال مقصودا الرفع على الاول اذالسؤال ح جملة اسمية فيرفع الاسم الواقع فى الجواب على كونه خبر مبتدأ محذوف فيطابقه فى الاسمية لفظا والاحسن فى الثانى النصب لان جملة السؤال ح فعلية فينصب الاسم الواقع فى الجواب بفعل مقدر ليتطابقا واما فى الآية الكريمة فلا جواب لما عرفت ان المراد الانكار لاالاستعلام وذكر هذا لاتمام البحث وتكثير الفائدة وانما قال والاحسن اشارة الى جواب عكسه كما صرحوا به فى شرح قولهم ماذا صنعت ويستفاد منه ان الرفع جائز فى الوجهين وكذا النصب فى جواب الوجهين جائز ولظهوره لم يتعرضوا له قيل وزعم العلامة التفتازانى انه يجب تخصيص الحكم بما اذا اتفق السائل والمجيب على الفعل وكان السؤال عن المتعلق بخلاف مثل قوله تعالى • واذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا اساطير الاولين • فانه بالرفع لانه فى المعنى نفى الانزال اى هذا الذى زعمتم انه منزل اساطير الاولين هذا اقول الحكم ان الاحسن فى الجواب الرفع وهذا ليس بجواب بل رد لما اعتقدوا والجواب ان تعطيه مايطلب منك انتهى وقد عرفت ان المطابقة فى الاعراب احسن فما ظنك باحسنية مطابقة الجواب للسؤال حتى لولم يكن مطابقا له تمحلوا فى السؤال وحملوه على سؤال يطابقه الجواب وقالوا ظاهر السؤال ليس بمراد مثل قوله تعالى • ويسئلونك عن الاهلة • الآية وقالوا فى مثله جواب باسلوب الحكيم فالحق مع القائل لامع العلامة الفاضل ومن العجائب ماقيل فى رد ذلك القائل الفاضل ان

٢ عن الدر المصون انه قال للنحاة فى ما ذا ستة اوجه والاوجه الثلثة علم مما فى اصل الحاشية وكون مجموع ماذا اسما مركبا موصولا وكون مجموعهما اسما واحدا نكرة موصوفة وكون ما اسم استفهام وذا زائدة والمعتبر فى هذه الآية الوجهان المذكوران لكونهما قويين فصيحين منه

١١ فيلزم منه ان الايمان به من المؤمنين عزيمة وذلك القول من الكافرين ايضا كذلك

قوله احماد لامر المؤمنين اى حكم بكونه محمودا كالاكفار فانه حكم بكونه كافرا وقيل هو ليس من احمدته اى صادفته محمودا وانما هو من احمد صنيعه اى رضيته واحمدت الارض رضيت سكناها وجاورته فاحمدت جواره قاله فى الاساس

قوله وذم بليغ للكافرين على قولهم معنى المبالغة فى الذم مستفاد من تغيير الكلام على الاسلوب الذى وقع هو فى مقابلته وهو قوله تعالى • فاما الذين امنوا • الآية حيث لم يقل واما الذين كفروا فلا يعلمون ليقابل قسيمه فعدل عن هذا السنن الى فيقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا ليدل قولهم هذا على فرط جهلهم على طريق الكناية التى هى ابلغ ممايفاد به اصل المعنى فان قولهم هذا لازم جهلهم بحكمة التمثيل وسره فذكر اللازم واريد به الملزوم ليكون الكلام كاثبات الدعوى بالبينة وتنوير المدعى بالبرهان

قوله والاحسن فى جوابه الرفع على الاول والنصب على الثانى وجه الاحسنية على ما قال هو مطابقة الجواب السؤال اما على الاول فان ذا اذا كان بمعنى الذى وما استفهامية يكون معناه وما الذى اراد الله بهذا فهذه الجملة اسمية فيكون الاولى فى جوابه الرفع حتى تكون جملة اسمية مثلها رعاية للتناسب واما على الثانى فهو ان يكون ماذا فى حكم كلمة واحدة بمعنى اى شئ يكون تقديره اى شئ اراد الله فهذه جملة فعلية ايضا وانما قال والاحسن لجواز العكس كما قال صاحب الكشاف وقد جوزوا عكس ذلك كما تقول فى جواب من قال ما رأيت خيرا اى المرئى خير و فى جواب ما الذى رأيت خيرا ونظيره فى جواز الوجهين ما فى قوله تعالى • ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو • بالرفع والنصب على التقديرين هذا اذا اتفق السائل والمجيب على الفعل وكان السؤال عن المتعلق بخلاف قوله تعالى فى سورة النحل • واذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا اساطير الاولين • فانه بالرفع لانه فى المعنى فى فعل الانزال اى هذا الذى يزعم انه منزل هو اساطير الاولين فلا يصح تقدير الفعل اذ لوصح لكان المعنى قالوا انزل اساطر الاولين فيلزم تسليمهم الانزال من الله وهم منكرون له

الجواب بِمِ صورتى القبول والرد كيف وجميع اجوبة المصنفين من قبيل الرد للاسئلة انتهى وجه غرابته لايخفى لان اجوبة المصنفين رد الاعتراض المراد بسوال المعترضين ولاكلام فيه والكلام فى جواب السوال بمعنى الاستفهام وشتان مابين السوالين والجوابين * **قوله** (والارادة نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحملها عليه ويقال للقوة التى هى مبدأ النزوع) اى الارادة فى الاصطلاح نزوع النفس اى ميلها وميلها عطف تفسير للنزوع الى الفعل وقيد الفعل اشارة الى ان الارادة لاتتعلق بالترك كما اشاراليه قدس سره فى شرح المواقف لكن كلامه فى ارادته تعالى واما ارادة العبد فيعم الترك ايضا فالوجه ان يراد بالترك كف النفس فيدخل فى الفعل او من قبيل الاكتفاء باحد القرينين لدلالة ماذكر على ماحذف واصلها مصدر من راد يرود اذا سعى فى طلب شئ ثم نقل الى ماذكرناه بحيث يحملها عليه احتراز عن الشهوة التى هى توقان النفس وميلها الى الامور المستلذة فان الانسان قد يشتهى الطعام اللذيذ ولا يريده ٢ ولايحمل تلك الشهوة الى الفعل ٣ قوله ويقال اى يطلق على القوة الخ فحينئذ يكون صفة حقيقية موجودة قوله التى هى مبدأ النزوع يخرج سائر القوى كالقدرة واطلاقها عليهما حقيقة اصطلاحية لكن لادليل على وجود تلك القوة فى المخلوق ولذا قدم الاول ورجحه واما فى البارى تعالى فهى موجودة كما سيجئ تحقيقه ولم يقيد الميل بكونه عقيب اعتقاد فعل لانه ليس بشرط عندنا خلافا للمعتزلة وتلك الارادة التى ٤ بمعنى ميل النفس غير اختيارى عند الشافعى وهومذهب المص واختيارى عند مشايخنا الحنفية والمص صرح بمذهبه فى قوله تعالى • وربك يخلق مايشاء ويختار ماكان لهم الخيرة • الآية وبالجملة الارادة عندنا امر اعتبارى صادر عن العبد غير مخلوق وعند الشافعى موجودة فى الخارج مخلوقة لله تعالى وهذا المحل ليس محل تفصيلة * **قوله** (والاول مع الفعل والثانى قبله) وهوالميل المذكور مع الفعل زمانا ومع ذلك لاتوجب الفعل عند الاشاعرة وانما قيدنا بالزمان لانها تتقدم على الفعل ذاتا لكونه حاملا وباعثا حيث قال بحيث يحملها عليه فاشار الى تقدمه ذاتا واشار الى معيته زمانا ايضا وايضا هى بمنزلة جزء العلة الاخيرة فيكون مع المعلول زمانا ويتقدم عليه ذاتا واما القوة وهى الصفة القائمة بالمريد التى هى مبدأ الميل فهى متقدمة على الميل المجامع للفعل فتكون متقدمة على الفعل ايضا واما استعمال الارادة فى مثل قولنا اردت فلانا ولم يحصل واردت فعلا لفلان فبمعنى اللغوى كامر من ان اصلها من راد يرود اذا سعى فى طلب شئ وهومنقول عن الامام الراغب حيث نقل عنه انه قال الارادة منقولة من راد يرود اذا سعى فى طلب شئ وهى فى الاصل قوة مركبة من شهوة وحاجة وامل وجعل اسما لنزوع النفس الى الشئ مع الحكم فيه بانه ينبغى ان يفعل اولا يفعل ثم يستعمل مرة فى المبدأ وهو نزوع النفس الى الشئ وتارة فى المنتهى وهو الحكم فيه بانه ينبغى ان يفعل اولا يفعل انتهى لكن فيه اجمال واهمال وارادة المعنى من اللفظ من هذا القبيل الذى هو المعنى اللغوى وحاصله مجرد القصد بخلاف مانحن فيه وجعل الارادة فى الآية من قبيل ارادة المعنى من اللفظ فيأباه اسناد الارادة الى الله تعالى * **قوله** (وكلا المعنيين غير متصور اتصاف البارى تعالى به) ٥ اى غير ممكن لكون النفس والميل وبحيث يحملها عليه مأخوذات فى كلا التعريفين وهو محال فى حقه تعالى * **قوله** (ولذلك اختلف فى معنى ارادته فقيل) الفاء للتفصيل * **قوله** (ارادته تعالى لافعاله انه غير ساه ولامكره) وهذا مذهب المعتزلة كالكعبى ٦ والنجار وغيرهما والمعرف ارادته تعالى فقط فلانقض بكون الجماد مريدا لكن هذا المعنى لايصح مخصصا لاحد الطرفين اذ التخصيص تأثير والارادة بهذا المعنى امر سلبى عدمى والعدميات لاتأثير لها فلايكون حقا * **قوله** (ولافعال غيره امره بها) وطلبها وهذا مرضى عند الزمخشرى كما صرح به فى سورة السجدة فعلى هذا يكون الارادة امرا وجوديا * **قوله** (فعلى هذا لم يكن المعاصى بارادته) لعدم تعلق الامر بها وانه تعالى لايأمر بالفحشاء وان الامر قد ينفك عن الارادة لان المولى اذا اراد ظهور عصيان عبده امر بفعل لايريده اظهارا لمخالفته وتمهيدا لعذره بعصيانه وظهر من هذا البيان ان مرادهم بالامر فى قولهم الارادة الامر امر التكليفى لاالامر التكوينى فانه يستلزم وقوع المأمور به * **قوله** (وقيل علمه باشتمال الامر على النظام الاكمل والوجه الاصلح فانه يدعو القادر الى تحصيله) هذا رأى الجاحظ وابوا الحسين والنظام والعلاف وابى القاسم البلخى ومحمود الخوارزمى قالوا ارادته تعالى علمه بنفع فى الفعل ٧ واختاره الحكماء فقالوا ارادته تعالى هى علمه تعالى بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغى ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية صدوره عنه حتى

٢ اما لخوف الهلاك اولخوف ايراث المرض اولا زدياده

٣ فتحقق الشهوة دون الارادة والارادة تحقق دون الشهوة كشرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه لا يشتهيه ويجتمعان فى طعام لذيذ اراده فتناوله فمن قال ان هذا التعريف صادق على الشهوة فكانه لم ينظر الى المواقف وشرحه

٤ احتراز عن القوة فانها مخلوقة لله تعالى لامدخل للعبد فيها اصلا

٥ هذا رواية من الكعبى يوافق مذهب النجار فى رواية منه ان ارادته لفعله هو علمه به فلا اشكال

٦ قوله اتصاف البارى مرفوع بمتصور

٧ كما يجد كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده لنفع فى الفعل او علمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية

قوله وكلا المعنيين غير متصور اتصاف البارى تعالى لتعاليه سبحانه عن نزوع النفس وميلها ولذلك اختلفوا فى معنى ارادته تعالى فذهب اهل السنة وابو على وابو هاشم الجبائيان والقاضى عبد الجبار الى ان الارادة فى حقه تعالى صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته تعالى على بعض وهوالمراد بماذكره صاحب الكشاف قال وفى حدود المتكلمين الارادة معنى يوجب للحى حالا لاجلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه

قوله فقيل ارادته لافعاله انه غير ساه ومكره ولافعال غيره امره بها وفى الكشاف بعضهم على ان للبارى مثل صفة المريد منا التى هى القصد وهو امر زائد على كونه عالما غير ساه وبعضهم على ان معنى ارادته لافعاله هو انه فعلها وهو غير ساه ولايكره ومعنى ارادته لافعال غيره انه امر بها هو قول الكعبى فانه فسر الارادة بالنسبة الى افعاله بعلمه بها وبالنسبة الى افعال غيره بامره بها وهو المرضى عند صاحب الكشاف صرح به فى سورة الم السجدة وهومذهب اكثر المعتزلة وقال الامام انها صفة تقتضى رجحان احد طرفى الجائز على الآخر لافى الوقوع بل فى الايقاع واحترزنا بهذا القيد عن القدرة وقال فى نهاية العقول القائلون بنفى الارادة من المعتزلة ابوالهذيل والنظام والجاحظ والبلخى والخوارزمى قالوا لامعنى للارادة والكراهة شاهدا وغائبا الا الداعى والصارف وذلك فى حقنا هو العلم باشتمال الفعل على المصلحة او الاعتقاد او الظن بذلك والله سبحانه وتعالى لما استحال فى حقه الاعتقاد والظن لاجرم انه لامعنى للداعى والصارف فى حقه تعالى الا علمه باشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة

يكون الوجود على وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب شوقى ويسمون هذا العلم عناية ازلية قوله على النظام الخ يناسب مذهب الحكماء وقوله فانه يدعو الخ يناسب مذهب ابى الحسين والنظام وغيرهما من رؤساء المعتزلة ففى كلامه نوع اضطراب ولك ان تقول انه اشار الى كلا المذهبين فانه يدعو القادر الى تحصيله واصحابنا يدعون فى جواب الحكماء الضرورة فى استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شئ منهما مخصصا وان كان العلم فعليا كذا فى المواقف وشرحه وبهذا البيان يندفع ماقاله بعض الفضلاء انه يجوز ان يكون المرجح فى افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة لما عرفت من ان العلم لايكون مرجحا بالضرورة وان كان العلم بالمصلحة * **قوله** (والحق انه ترجيح احد مقدوريه على الآخر) اى الارادة والتذكير باعتبار الخبر هذا مذهبنا مذهب اهل السنة فهى صفة وجودية ذاتية قديمة قائمة بذاته تعالى ولها تعلقات حادثة اذا تعلقت بالحوادث وجب وجود تلك الحوادث وفى المواقف الارادة القديمة توجب المراد وفى شرحه اى اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لايوجب وجود المأمور به كما فى العصاة واما الارادة الحادثة فلاتوجبه اتفاقا انتهى قوله والحق الخ اشارة الى بطلان ما سواه كما مر ادام له تنبها عليه وميل اكثر ارباب الحواشى ان هذا فى ارادة الله تعالى فقط لافى ارادة العبد لانه مفروغ عنها بما سبق وان هذا الكلام انما سيق لبيان ماهو الحق فيما وقع فيه الاختلاف وهى الارادة الازلية ثم الظاهر ان المراد بالترجيح تعلق الارادة لاصفة مخصصة لاحد طرفى المقدور وهذا خلاف مذهب اهل السنة لانها صفة قديمة ذاتية عندهم والترجيح صفة فعلية حادثة والجواب انه تعريفها باعتبار التعلق فيكون تعريفا رسميا بخاصتها اوحدا ناقصا اكتفى فيه بالفصل دون تعريف حقيقى ذكر فيه جميع ذاتياتها وهذا كثير فى كلامهم وقدمه لان التعلق هو الظاهر فى بادئ الرأى وبه يوجد الفعل والترك ثم حاول بيان حقيقته المعتبرة عند اهل الحق من المتكلمين فقال اومعنى اى صفة قائمة بذاته تعالى ازلا وابدا يوجب هذا الترجيح ومعنى الايجاب هنا كونها مبدأ ومنشأ له لا الايجاب المتعارف فانه ليس بمستقيم هنا كما لايخفى اونقول ان هذا التعريف لارادة العبد والثانى لارادته تعالى فلايضره كون ارادة العبد مفسرة بما سبق فانه فى المآل راجع الى هذا التفسير بل الاحسن ان هذا التفسير ناظر الى تفسير ارادة العبد بنزوع النفس فان النزوع اما عين الترجيح اومستلزم له والتعريف الثانى وهو ومعنى يوجبه تفسير للارادة مطلقا سواء كان ارادة الله تعالى او ارادة العبد بالتفسير الثانى من التفسير السابق اعنى القوة التى هى مبدأ النزوع وقد ذكرنا فى تفسير القدرة فى تفسير قوله تعالى • ان الله على كل شئ قدير • وجها آخر لونقلته الى هذا المقام اتضح المرام * **قوله** (وتخصيصه بوجه دون وجه اومعنى يوجب هذا الترجيح) المراد بالوجه الفعل والترك وحسنه اوقبحه ونفعه اوضره وما يحويه من زمان ومكان * **قوله** (وهى اعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل) قال الراغب الاختيار اخص من الارادة فان فيه مع الارادة دلالة من اللفظ على تفضيل ٢ احد الشيئين على الآخر وذلك لانه مشتق من الخيرة وهو الميل الى الخير والافضل فحينئذ بناء افتعل للاتخاذ اى لاخذ الفاعل مأخذ الفعل لنفسه لكن كون الارادة اعم بناء على تفسيرها بنفس الترجيح كما يؤيده قوله فانه ميل الخ فلايستقيم الاعمية والاخصية على تفسيرها بالقوة اذ لامعنى لاعمية القوة الا ان يقال ان الاختيار ايضا يطلق على ميل مع تفضيل وعلى معنى يوجب هذا الميل ولم يذكره اكتفاء بما سبق ثم الظاهر ان المراد بالارادة ارادة العبد حيث قال فانه ميل مع تفضيل وقد عرفت انه غير متصور فى شأنه تعالى فلوذكره فى عقيب ذكر ارادة العبد لكان احسن سبكا وابعد اشتباها * **قوله** (وفى هذا استحقار واسترذال) اى لفظ هذا الواقع فى النظم الكريم لان اسم الاشارة قد يستعمل للتحقير كما يستعمل للتعظيم بقرينة المقام وصدوره عن الجهلة المنكرين قرينة على التحقير والاسترذال ٣ اى عده رذيلا حقيرا وفى نسخة استخفاف بدل استحقار ... واحد ولفظ هذا هنا مجاز اريد به الاستحقار وجه دلالته على الاستحقار لان الشئ اذا كان قريبا يسهل التناول وهو مستلزم للتحقير فى الاكثر * **قوله** (ومثلا نصب على التميز) اى على تميزه عن النسبة وهى نسبة الانكار والتعجب الى المشار اليه ولايصح ان يكون تميزا عن ذات مذكورة وهى نفس اسم الاشارة فان ذلك اذا كان مبهما لايعرف المقصود كالضمير المبهم فى نحو ياله رجلا وانتفع بهذا سلاحا وهنا ليس كذلك

٢ اى تفضيل احد الطرفين على الآخر وكأن المختار ينظر الى الطرفين والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده كذا نقل عن شرح المقاصد ويرد عليه ان تفضيل احد الشيئين على الآخر متحقق فى الارادة ايضا لان معناها الترجيح وهو عين التفضيل فقوله فان فيه مع الارادة دلالة الخ منظور فيه

٣ حاصله ان فى لفظة هذا استحقار المثل فى القرآن المجيد من التمثيل بالعنكبوت وغيره فيكون الاستفهام الاستحقار مع كونه للانكار

قوله تعالى هذا لم يكن المعاصى بارادته اى فعلى ان يكون المراد بارادته لافعال غيره امره بها لايكون المعاصى والافعال المحرمة بارادته تعالى لانه تعالى لم يأمر بها وعلى هذا التفسير يبتنى قول بعضهم المامور به مراد الآمر لايجب ان يكون مراد الآمر وعندنا المأمور به اذ قد يأمر الآمر بشئ وهو ليس مرادا له بل المقصود من امره به ظهور عصيان المامور للآمر لا امتثاله لامره

قوله وقيل علمه باشتمال الامر على النظام الاكمل وهذا هو مراد الحكماء من الارادة فانهم قالوا ارادة الله تعالى هو العلم بالنظام على الوجه الاكمل ويسمونه العناية

قوله والحق انه ترجيح احد مقدوريه على الآخر وهذا هو معنى الاختيار فانه ترجيح احد المتساويين بالنسبة الى القدرة على الآخر

قوله اومعنى يوجب هذا الترجيح فعلى هذا لايكون الارادة نفس الترجيح بل مبداؤه الذى هو قوة فى المريد اوجبت الترجيح

قوله وهى اعم من الاختيار اى والارادة مطلقا اعم من الاختيار فان الاختيار ترجيح مع تفضيل وليس هذا القيد داخلا فى مفهوم مطلق الارادة

قوله وفى هذا استحقار اى وفى لفظ هذا فى قوله ماذا اراد الله بهذا استحقار كما قالت عايشة رضى الله عنها فى عبد الله بن عمرو بن العاص ياعجبا لابن عمرو هذا اى يا عجبا له يفتى بغير علم ولذا حقرته بكلمة هذا روى مسلم بلغ عايشة رضى الله عنها ان عبد الله ابن عمرو يأمر النساء اذا اغتسلن ان ينقضن رؤسهن فقالت يا عجبا لابن عمرو هذا وفيه وكنت اغتسل انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فى اناء واحد وما ازيد ان افرغ على رأسى ثلاث افراغات ففى قولها هذا تحقير لرتبة عمرو فى الفتيا وانه لم يكن فى ذلك المبلغ

لكونه اشارة الى المثل * **قوله** (اوالحال كقوله هذه ناقة الله لكم آية) اى الحال عن اسم الاشارة بان يكون صاحب الحال لكن العامل هوالفعل اذالفعل عامل ذى الحال ولاريب فى ان عامل الحال عامل ذى الحال وجعل العامل اسم الاشارة وذى الحال الضمير المجرور الذى فى اشير اليه مثلا تكلف مستغنى عنه بماذكر فعلى هذا يكون قوله كقوله تعالى • هذه ناقة الله لكم • آية تمثيلا فى مجرد ان الحال اسم جامد والا فالعامل فى الحال فيمانحن فيه هوالفعل وفى المثال هواسم الاشارة اى العامل المعنوى المستنبط من هذه نحوهذا بعلى شيخا كذا قالوا وكون اسم جامد حالا لدلالته على الهيئة كمابين فى موضعه وفى الآية المذكورة آية تفيد الدلالة وفيمانحن فيه مثلا يفيد التمثيل وهذه الآية نظير الحال لاالتميز ايضا اذلايحسن فى آية التميز عن هذا لكون المشار اليه معلوما ولايحسن ايضا التميز عن ضمير لكم فان حسن التميز عن الضمير فيما اذاكان مبهما ليس له مرجع معين وهنا معين والقول ٢ بانه اللهم الاان يعتبرابهامه باعتبار ابهام مرجعه قول بالرأى فلايعبأ به مالم ينقل عن الثقات من النحاة غايته انه ترك نظير التميز لان مقصوده توضيح وقوع الجامد حالا لاشتراط بعضهم كونها مشتقا واما وقوع الجامد تميزا فلا كلام فيه بل هو شايع ذايع ثم قالوا ان ايقاع مثلا تميزا اوحالا من هذا يشعر بانه اشارة الى المثل لا الى ضرب المثل على ماهو احد محتملى الضمير فى انه الحق انتهى وهذا ضعيف لان كون المشار اليه فى القسم الثانى مثلا لايوهم كون مرجع الضمير فى القسم الاول مثلا فضلا عن الاشعار ٢٢ ❋ **قوله** (جواب ماذا) لايعرف له وجه لمامر من ان الاستفهام للانكار فلاجواب له كمامر توضيحه ٣ وايضا كونه محكيا ومقول القول يأبى عن الجواب والاعتذار بان هذا سؤال صورة وان كان انكارا حقيقة فجاز ان يجاب بمايرد عهم عن الانكار فهو فى الحقيقة كلام مسوق لردعهم عن الانكار ابرز فى صورة الجواب لكون الانكار فى صورة السؤال ليس بشئ اذالاعتبار الى المعانى المرادة من اللفظ فاذا كان المراد هنا المعنى المجازى بقرينة صارفة عن الحقيقة لاوجه لهذا التوجيه على ان المراد بضرب الامثال كشف المعنى الممثل له و رفع الحجاب عنه كما صرح به فيمامر وفى مواضع كثيرة لااضلال قوم كثير الخ وكون النظر الى الاهتداء الذى يترتب على ضرب الامثال فى غاية من البعد مع ان جعل الاضلال مراداله تعالى بضرب الامثال لايخلو عن خدشة تؤدى الى دهشة غاية الامر ان الضلال يترتب عليه بلا ارادة الاضلال كقوله تعالى • واما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم • الآية وشتان مابين المسلكين ولهذه النكتة الرشيقة لم يلتفت الى كونه جوابا صاحب الكشاف وصاحب اللباب نقل بعضهم ان هذا قول ابى على الفارسى حيث قال فى كتاب القصريات قوله يضل به الخ على وجهين اما جواب عن سؤالهم على المعنى لاعلى اللفظ اوصفة مثلا والجواب ومايضل به على المعنى انتهى وآخر كلامه يدل على وهن اوله اذلامعنى كون ومايضل به جوابا ولومعنى والواجب صون ساحة الكلام المعجز البليغ عن مثل هذا التعسف العجيب * **قوله** (اى اضلال كثير واهداء كثير وضع الفعل موضع المصدر للاشعار بالحدوث والتجدد) بالرفع اقتصارا على ارجح الوجهين ولامساغ فى كلامه هذا لاحتمال النصب فهو خبر لمبتدأ محذوف وضع الفعل موضع المصدر اى بلاتقدير ان فهو من قبيل تسمع بالمعيدى الخ والفعل انمايمتنع الاخبار عنه اذا اريد به تمام ماوضع له واما اذا اريد به الحدث المدلول عليه تضمنا فلايمتنع الاخبار عنه وقدمر التحقيق منه فى قوله تعالى • سواء عليهم ءانذرتهم • الآية ولما كان هذا خلاف الظاهر ولابد من نكتة اشار اليها فقال للاشعار الخ فان الفعل لدلالته على الحدث المقرن للزمان افاد الحدوث اى الوجود بعد العدم والمراد بالتجدد الاستمرار التجددى فى المستقبل وهذا مستفاد من المضارع ولهذا اختير والمضارع يستعمل له كثيرا الادلالته عليه بل الاستمرار التجددى اى الحصول والتقضى شيئا فشيئا مفهوم من معونة المقام ووجهه ان المضارع يدل على حدوث الفعل فى المستقبل ولايدل على عدمه فيحمل على الدوام التجددى مالم يصرفه مانع وكذا الكلام فى دلالة الجملة الاسمية على الدوام والثبات كذا فى المطول نقلا عن الشيخ عبد القاهر * **قوله** (او بيان للجملتين المصدرتين باما وتسجيل بان العلم بكونه حقا هدى وبيان وان الجهل بوجه ايراده والانكار بحسن مورده ضلال وفسوق) وهذا مختار الزمخشرى اخره لان المختار عنده الوجه الاول وقد عرفت مافيه وما عليه وعلى الوجهين يستفاد التنبيه على وجه اختيار الفصل ومعنى كونهما بيانا لهما باعتبار ان فيهما تصريحا بكثرة الفريقين المذكورين وهذه الكثرة مشعور بها

٢ قائله الفاضل عبدالرحمن الامدى توجيها لكلام الفاضل العصام سعد

٣ وفى قوله تعالى • ويسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت وقوله تعالى • يسئلونك ماذاينفقون قل العفو • انما ذكر الجواب لان سؤالهم سؤال استعلام ولهذا امر بقل فى الجواب فلوقيل هنا ايضا قل يضل به كثيرا • الآية لكان له وجه فى الجملة ولقداغرب من لم يفرق بينهما سعد

قوله اوالحال قال ابوالبقاء مثلا حال من اسم الله اومن هذا اى متمثلا اومتمثلا به يعنى المعنى على الاول متمثلا وعلى الثانى متمثلا به قوله كقوله تعالى • هذه ناقة الله لكم • آية فان آية حال والعامل معنى الاستقرار فى لكم

قوله اى اضلال كثير بالرفع والنصب على اختلاف الوجهين فى ماذا وفى جعله جوابا لقولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا نظر لان قولهم هذا انما جئ به على سبيل الحكاية عنهم وهم غائبون ولم يكونوا حاضرين حتى يجابوا بهذا الجواب فالاولى ان يكون هذه الجملة بيانا للجملتين السابقتين

قوله او بيان للجملتين الخ قيل وذلك انما يكون اذا كان المراد زيادة ايضاحه بما يخصه والجملتان المصدرتان ١١

مماقبلها بلا تصريح وان فى قوله يهدى به الخ بيان ان علمهم بماذكر بتوفيق الله تعالى وفى يضل به كثيرا بيان ان قولهم ماذا اراد الله بعدم توفيق الله تعالى و بسبب انهماكهم على حب الفسوق والكفر وبيان ان الهداية والغواية بخلق الله تعالى بكسب العبد واكتسابه وكان حق الترتيب ان يقدم ذكر المهتدين لكن قصد ان يكون مطلع الكلام ومقطعه بحلية ذكر المهتدين كماصرح به فى نظيره فى قوله تعالى • واما الذين ابيضت وجوههم • الآية والقول بان تقديمه لكمال العناية بالتسجيل على ضلالهم كانه المقصود من الكلام وان ذكر هداية المؤمنين بالتبع ضعيف نعم لوقيل الفصل الواحد اولى من فصلين لكان له وجه قوله وتسجيل عطف تفسير لقوله بيان اى تسجيل اى حكم وجزم على ان العلم بكونه اى بالمثل حقا ثابتا من ربهم هدى اى اهتداء حاصل من هداية الله تعالى الى فهم كونه حقا وتوفيقه فبهذا الاعتبار يعلم وجه كونه بيانا لقوله تعالى • فاما الذين امنوا • الآية وظاهر ان ليس لفظ يهدى بيانا وتفسير اللفظ يعلمون حتى يكون هذا من بيان الفعل دون الجملة بل المبين مجموع الجملة ولهذا قال او بيان للجملتين وكذا فى حل قوله يضل به كثيرا والجملة التى يزيد ماتضمن ماقبلها وضوحا تسمى بيانا ٢ وتفسيرا عند ارباب البيان قال المص فى قوله تعالى • ذلك بان الذين كفروا اتبعوا الباطل • الآية وهوتصريح بالاشعر به ماقبلها ولذلك يسمى تفسيرا التسجيل والاسجال كتابة السجل وهو فى العرف الكتاب الحكمى واريد به هنا لازمه وهو الحكم والجزم قوله وبيان عطف على هدى اى كشف واظهار لماهو المقصود قوله وان الجهل بوجه ايراده اى ايراد المثل اشار الى ان قولهم • ماذا اراد الله • الآية كناية عن الجهل بايراد المثل كما صرح به فيمامر والازدراء اى التحقير اشارة الى معنى هذا والمعنى وتسجيل بان جهل الكفرة بذلك ضلال حاصل بخلق الله تعالى • لاختيارهم الضلال والخذلان * **قوله** (وكثرة كل واحد من القبيلتين بالنظر الى انفسهم لا بالقياس الى مقابلهم فان المهديين قليلون بالاضافة الى اهل الضلال كما قال تعالى وقليل من عبادى الشكور ويحتمل ان يكون كثرة الضالين من حيث العدد وكثرة المهديين باعتبار الفضل والشرف) اى الكثرة هنا ليس بالنسبة الى شئ آخر حتى يلزم المحذور بل بالقياس الى انفسهم كالمائة والالف فان كلامنهما كثير فى انفسهما لابالنظر الى الغير والمتوقف بان لايضل به ولايهدى بل يبقى متوقفا بين الضلال والهداية ضال يحكم بكفره فان المتوقف والمتردد فى امر من الامور الاعتقاديات يعد من زمرة الكافرين لعدم يقينهم بذلك الامر وعدم التيقن فى المعتقدات اعم من تيقنه بضد ذلك الامر والتردد فيه كما صرح به المتكلمون فلا يصح ان يقال انه لم لايجوز ان يكون بالنظر الى مقابلهم الذى هوالمتوقف كما زعم لكن يرد عليه ان الكثرة والقلة من الامور الاضافية حصولهما بالنظر الى الغير ولعله قال ويحتمل ان يكون الخ اشارة الى ماذكرناه فان المهديين قليلون فى كل عصر حتى ورد فى الحديث الشريف يقول الله تعالى يا آدم فيقول لبيك وسعديك والخير فى يديك فيقول اخرج بعث النار قال ومابعث النار قال من كل الف تسعمائة وتسعة وتسعين الحديث كذا فى المشارق وهذا التعليل يلايم المعلل لان الكلام وان كان فى الامثال المذكورة لكن المهتدين بها والضالين بجهلها انما هو باتصافهم بالهداية والضلالة مطلقا فلامعنى للايراد بان التعليل لايناسب المعلل اذالكلام فى المهديين بالامثال المذكورة والضالين بسببها لا فى مطلقهما ولاحاجة الى الجواب بان المراد ان جميع المهديين مطلقا قليلون بالاضافة الى جميع الضالين مطلقا ولايخفى ان ذلك لعزة وصف الهداية وقلته فظهر ان المهديين المخصوصين قليلون بالاضافة الى الضالين المخصوصين مع ان تفريع قوله فظهر على ماقبله منظور فيه الظاهر ان المراد من الشكور المؤمن المهتدى مطلقا لامرتبة الرابعة من الهداية وصيغة المبالغة لان التصديق بالقلب والاقرار باللسان اكمل افراد الشكر والانكار مكابرة وله مراتب كثيرة فلا وجه للاعتراض بانه غير تام لانه فسر بالمتوفى على اداء الشكر بالقلب والجوارح فى اكثر الاوقات كما يقتضيه صيغة المبالغة وهو اخص من المهدى المقابل للضال فان هذا التفسير لاينافى التفسير بالايمان و يؤيده مقابلة الشكر بالكفر فى سورة ابراهيم وسورة لقمان قال تعالى • لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم • الآية وقال تعالى • ومن شكر فانما يشكر لنفسه ومن كفر • الآية وصيغة المبالغة لماذكرنا من ان الايمان من اكمل افراد الشكر قال المص فى تفسير قوله تعالى • ان فى ذلك لايات لكل صبار شكور • يصبر لبلائه ويشكر على نعمائه ولم يفسر بالمتوفى على اداء الشكر الخ ثم قال وقيل لكل مؤمن وانما

٢ وليس المراد به عطف البيان اومايجرى مجراه لخفائه فى الاول يحتاج الى الايضاح سعد

١١ باما يشتمل كل منهما على امرين احدهما ان كلا الفريقين كثيرون وثانيهما ان العلم بكونه حقا من باب الهدى الذى ازداد المؤمنون به نورا الى نورهم وان الجهل بحسن مورده من باب الضلال الذى ازدادت الجهلة خبطا فى ظلمائهم ولاخفاء فى زيادة وضوح ذلك المشتمل عليه بقوله يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وليس لهذا النوع اعنى البيان والتفسير اسلوب خاص بل قد يكون بالاستئناف والاعتراض كالذى نحن فيه وقد يكون بعطف البيان ونحوه

قوله كثير اذالشدوا اى اذا اظهر واشدة واستعملوا القوة

لان
رشح ١١

عبرعنهم بذلك تنبيهاعلى ان الصبروالشكر عنوان المؤمن انتهى وحيث لم يقل والمبالغ فى الشكر فى الموضعين
و ذكر المؤمن مطلقا صح ماذكرنا ٢ * قوله (كما قال ابو الطيب المتنبى قليل اذا عدوا كثير اذا شدوا
وقال * ان الكرام كثيرفى البلادوان * قلوا كما غيرهم قل وان كثروا *) وجه ذلك ان الصفات قدتنزل منزلة
الذوات فاصحاب الفضل والشرف لاحتوائهم مفاخر كثيرة ومناقب بهية التى هى بمنزلة الذات يقام الواحد
منهم مقام جماعة كثيرة من غيرهم قال المص فى تفسير قوله تعالى • ان ابراهيم كان امة • لكماله واستجماعه
فضائل لاتكادتوجدالامفرقة فى اشخاص كثيرة كقوله * وليس من الله بمستنكر * ان يجمع العالم فى واحد *
فاصحاب الهدى كثيربالاضافة الى اهل الضلال من حيث المعنى والفضل وارباب الضلال كثير بالنسبة الى
المهتدين من حيث العدد وحاصله انهم كثيرون بالاضافة الى اهل الضلال من حيث العدد وتنزيلا
كما ان عكسه كثير بالاضافة الى المهديين من حيث العدد تحقيقا وفى المطول *كثير ٣ اذشدوا قليل اذاعدوا *
وهكذا نقل عن ديوان ابى الطيب صدره *ثقال اذالاقوا خفاف اذادعوا* وقبله *ساطلب حقى بالقنا ومشايخ *
كانهم من طول ما التثموا مرد * القنا الرمح والمشايخ كبار القوم والالتثام وضع اللثام على الفم والانف فى الحرب
وكان ذلك من عادة العرب ثقال لشدة وطأتهم على الاعداء اذالاقوا اى حاربوا خفاف اى مسرعين الى
الاجابة اذادعوا الى كفاية مهم ودفاع ملم اى امر عظيم كثيرلقيام واحد مقام الجماعة كما اوضحناه سابقا
اذاشدوا اى حملوا على الاعداء من الشدة بفتح الشين وقال اى ابوتمام عطف هذا على قال لظهوران فاعل
هذا غيرفاعل القول الاول فلا اشتباه لاشتهاره ان الكرام كثير الخ هو من قصيدة طويلة لابى تمام مدح بها
عبد العزيز الطائى والمعنى ان الكرام كثيرفضلا وعددا تنزيلا لما عرفت من ان الصفات تنزل منزلة الذوات
فانهم باعتبار نفعهم واستجماعهم مناقب لاتكادتوجد الامفرقة فى اشخاص كثيرة فالواحد منهم قام مقام جماعة
كثيرة وان قلواعددا بحسب التحقيق كما ان غيرهم وهم اللئام قل بضم القاف جمع قليل وقيل انه مفرد فان
اصله مصدر يقال قل قلة وقلا قيل ولعله على الجمعية جمع اقل كاعز وعزلاقليل على ان اصله قلل بضمتين
كنذير ونذر فخفف وادغم كما قيل لان قواعد الصرف تأباه فانهم قالوا ان اول المثلين فى كلمة اذاتحرك يجوز
ادغام بشروط منها ان لايكون جمعا على وزن فعل بضمتين كسرر انتهى والادغام هنا للوزن فلامحذور
٢٢ * قوله (اى الخارجين عن حد الايمان كقوله تعالى • ان المنافقين هم الفاسقون • من قولهم فسقت الرطبة
عن قشرها اذاخرجت) الخارجين عن حدالايمان حمل اللام على العهد الخارجى وهم الخارجون عن حدالايمان
بقرينة قوله ومايضل به اى بالمثل اذالاضلال بالمثل لايكون الا الكافرين الذين اصروا على الجهالة والكفر فالمراد
بالضلال زيادة ضلالهم وطغيانهم وهذا دليل واضح على ان المراد بالضالين مطلق الكافرين لاالضالين بسبب
انكار الامثال وكذا المراد بالمهديين فلاشك فى قلتهم عددا وكثرتهم شرفا والمراد بقوله كقوله تعالى • ان المنافقين •
الآية تأييد لماذكر يعنى كما يدل حمل الفاسقين على المنافقين على ان المراد بالفسق الكفر كذلك يدل ومايضل به
على ان المراد بالفسق هنا الكفر ايضا ولم يقل اى الكافرين واطنب لرعاية اصل معنى الفسق ولهذا قال من
فسقت الخ وايده بكلام رؤبة ثم تعرض لمعناه شرعا توضيحا لاطلاقه على الكفر حتى يتضح تفسيره هنا
بكمال الاتضاح الرطبة بضم الراء وفتح الطاء واحد الرطب قال تعالى • تساقط عليك رطبا جنيا * قوله
(واصل الفسق الخروج عن القصد) اى اصل معناه فى اللغة الخروج عن القصد اى عن الطريق المستقيم فاستعماله
فى نحو فسقت الرطبة امامجاز بعلاقة مطلق الخروج اولكونه معنى فى عرف اللغة * قوله (قال رؤبة
•فواسقا عن قصدها جوائرا•) هو رؤبة بن العجاج الراجز المشهور وهو شاعر اسلامى بليغ يستدل بكلامه ورؤبة
براء مهملة مضمومة يليها همزة ساكنة ثم باء موحدة وهاء تأنيث وهو علم منقول من راب الشئ اذااصلحه كما قيل
فواسقا عن قصدها جوائرا اوله •يذهبن فى نجد وغورا غائرا• النجد ماارتفع من الارض والغور ضده والجوائر
جمع جائرة من الجور وهو الميل عن القصد وغورا عطف على محل نجد وغائرا صفة للغور من لفظه مبالغة كظل
ظليل وفواسق بمعنى خوارج والقصد بمعنى الطريق المستقيم ولايناسب هنا معنى الارادة وجوائرا من الجور
يقال جارعن الطريق اذامال عنها يصف رؤبة نوقا يمشين فى المفاوز ويملن عن الطريق المستقيم ويذهبن تارة
فى نجد مكان مرتفع واخرى فى غور فى مكان منخفض ٣ فواسقا وجوائرا صرفا لضرورة الشعر نقل عن ابن

٢ ويدل على ذلك ايضا قوله فى سورة لقمان فى قوله تعالى • ان فى ذلك لايات لكل صبار شكور يعرف النعم ويتعرف مانحها اوللمؤمنين فان الايمان نصفان نصف صبر ونصف شكر ولم يقيد بالمبالغ فى الشكر فعلم ان للشكور معانى فتأمل. سعد

٣ فيه اشارة الى تغيير المص سعد

٤ اى ان النوق تصعد وتهبط اذا عدلت عن جادة السبيل والمراد من هذا التوصيف الوصف والمدح بالنجابة حيث تصعد وتهبط وكلاهما سواء بالنظر سعد

قوله قليل اذعدوا كثيراذا شدوا هذاالمصراع مثال للكثرة باعتبار الفضل والشرف وكذا البيت لاباعتبار الكثرة فى انفسهم كما يحتمله الآية قال صاحب الانتصاف والاستشهاد بالبيت غيرمستقيم لان معناه انهم وان كانوا قليلا فالواحد منهم كثير وقال صاحب الانتصاف المهديون فى الامة كثير فى انفسهم قليل بالنسبة الى غيرهم فليس البيت من معنى الاية فى شئ

قوله فواسقا عن قصدها جوائر • اوله • يذهبن فى نجد وغورا غائرا • القصد الطريق المستقيم والنجد ماارتفع من الارض والغور ضده وغورا عطف على محل الجار والمجرور يصف نوقا يمشين فى المفاوز يذهبن متعسفات فى مشيهن عن استقامة الطريق جائرات عنها من الجور بمعنى الميل عن الطريق لامن الجور بمعنى الظلم

فارس حيث قال فى معرفة الالفاظ الاسلامية كانت العرب فى جاهليتها على ارث من ابائهم وادابهم
وقوانينهم فلما جاء الله تعالى بالاسلام حالت احوال ونسخت ديانات ونقلت من اللغة الفاظ من مواضع الى
مواضع اخر وعد الفسق منها حتى قال ولم يعرفوا الفسق الا قولهم فسقت الرطبة اذاخرجت من قشرها
فجاء الشرع بان الفسق الافحاش عن الخروج عن طاعة الله تعالى انتهى وظاهره لايلايم قول المص واصل
الفسق الخروج عن القصد فانه يشعر بانه فى اصل اللغة ذلك ثم اطلق فى نحو فسقت الرطبة على الخروج مطلقا
امامجازا اوعرفا متقدما على اصطلاح الشرع ومافهم من كلام ابن فارس ان استعماله فى فسقت الرطبة باعتبار
اصل اللغة حيث قال ولم يعرفوا الفسق الا قولهم الخ * قوله (والفاسق فى الشرع الخارج عن امر الله
بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلث الاولى التغابى وهو ان يرتكبها احيانا مستقبحا اياها) الاولى والفسق فى الشرع
الخروج الخ اى نقل عن العرف المتقدم على الشرع فى الشرع الى ذلك الخروج من قبيل نقل اسم العام الى الخاص
بارتكاب الكبائر واما بارتكاب الصغائر فلاخروج عن امر الله تعالى لكن صغر الذنوب وكبرها بالاضافة الى ما
فوقها والى ماتحتها والمراد بامر الله عام للنهى لانه بمعنى كف النفس اومن باب الاكتفاء وكون المراد بامر الله
واحد الامور بعيد فى مثل هذا المقام وكون الامر بالشئ نهيا عن ضده ليس مطلقا بل مشروط بشرط بين فى
التوضيح قيل والاصرار على الصغيرة كبيرة فلهذا لم يقل اوصغيرة لم يتب عنها وسبب كون الاصرار على الصغيرة
كبيرة ترك التوبة التى تجب على مرتكبها لكن من لم يتب عن الصغيرة وواظب على الحسنات فالظاهر انه ليس
من المصرين لقوله تعالى • ان الحسنات يذهبن السيئات • الآية ولم ار من صرح به وله درجات ثلث بالنظر الى
حال المرتكب التغابى بالغين المعجمة من باب تمارضت اى اظهار الغفلة مع انه لاغفلة ومعناه انه يرتكب الكبيرة مع
علمه بحرمتها وقبحها شرعا لكنه لاستعلاء الشهوات اذالانسان لايصبر عن الشهوات ولايتحمل مشاق الطاعات
قال تعالى • وخلق الانسان ضعيفا • ومعناه ماذكر من عدم الصبر عن الشهوات * قوله (والثانية الانهماك
وهو ان يعتاد ارتكابها غير مبال بها) وهو الجد فيه والحرص ولهذا قال وهو ان يعتاد ارتكابها اى فعلها غير مبال
بها والمراد بعدم المبالاة عدم الاحتراز عنها والاصرار عليها كانه لايخاف وبالها فى ظاهر الحال لكنه غير
مستصوب اياها بقرينة المقابلة فلوكان مراده عدم المبالاة اعتقادا لكان كفرا تقول لاالى اليه ولا ابالى به اى
لااكترث له ولايستعمل الامع النفى مثل غيرهذا كما صرح به واما الارتكاب فى بعض الاحيان مع عدم المبالاة فداخل
فى القسم الاول اذالمراد بعدم المبالاة الاكثار ولايرى عنده عظيما مع الاستقباح وفى الصورة المذكورة الاستقباح
معتبر * قوله (والثالثة الجحود وهو ان يرتكبها مستصوبا اياها) الجحود الانكار والكفر الا ان الجحود
الانكار عن علم وهو ان يرتكبها مستصوبا اياها فهو كفر ان كان ثبوت الكبيرة بنص قاطع ومجمع عليه وحاصله
ماعلم من الدين حرمتها وكونها كبيرة فجاحدها كافر واما الكبيرة التى ثبتت بالحديث الغير المتواتر فجاحدها
والمستصوب اياها ليس بكافر ولظهوره لم يقيده وكون المستصوب لها كافرا لايختص بالفاعل لها بل
الاستصواب ايا كفر مطلقا لكن الكلام فى الفاسق المرتكب اياها فلذا خصه به * قوله (فاذا شارف هذا
المقام وتخطى خططه خلع ربقة الايمان من عنقه ولابس الكفر ومادام هو فى درجة التغابى او الانهماك فلايسلب
عنه اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق الذى هو مسمى الايمان لقوله تعالى • وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا)
شارف اى قارب المشارفة القرب واصله من الشرف وهو المكان المرتفع كناية لمايطلع على محل عال لينظر مايريده
فيقرب منه ومنه المستشرف والمراد بالمشارفة الاطلاع اللازم للقرب وانماعبر بالقرب تهديدا وتشديدا مثل
قوله تعالى • ولاتقربوا الزنى • وحاصله الاتصاف بهذا المقام من تصويب الكبيرة المقطوع بها وتخطى اى
تجاوز خططه اى خطط المقام جمع خطة بكسر الخاء المعجمة وتشديد الطاء المهملة المنزل الذى خطه الرجل لنفسه
وحدده وقديستعمل بمعنى المحل مطلقا وجمعه خطط بزنة عنب اصل التخطى فعل الخطوة وهى نقل القدم
والمراد هنا التجاوز مجازا بعلاقة اللزوم وكذا الخطط لحدود الله تعالى استعارة مصرحة تحقيقية والمراد بالحدود
محارمه وفيه اشارة الى قوله تعالى • تلك حدود الله فلاتعتدوها • الآية ولقد اعجب حيث عبر عن الاتصاف
بهذا المقام بالمشارفة اولا والتجاوز ثانيا خلع ربقة الايمان الربقة بكسر الراء وسكون الموحدة بعدها قاف
وهاء حبل فيه عروة تشد بها البهائم والاسير ويجعل فى العنق ليقاد بها ففى الكلام استعارة مكنية وتخييلية

قوله والمعتزلة لما قالوا الخ يعنى لما خصوا اسم الايمان بالتصديق والاقرار والعمل واسم الكفر بتكذيب الحق لزمهم ان يقولوا بالواسطة بين الايمان والكفر كتارك العمل الغير المكذب بالحق واستشهدوا على خلوده فى العذاب بظواهر الآيات الواردة فيه

قوله لمشاركته كل واحد منهما فى بعض الاحكام يعنى يشارك المؤمن فى التصديق والاقرار والكافر فى ترك العمل قال بعض الافاضل والعجب ان هؤلاء سموا انفسهم اهل العدل وقد عدلوا عن العدل لانهم حكموا بخلود اهل الكبيرة فى النار وذلك حظ اهل منزلة محضة والالكان الشئ مع غيره كهو لامع غيره وهو محال لامحالة ثم قال والحق ان الايمان هو التصديق وهو مادام قائما لا يسلب عمن قام به الايمان

قوله وتخصيص الاضلال بهم الخ اى تخصيص الاضلال بهم بكلمة ما والامر تبا على فسقهم يدل على ان فسقهم هو الذى اعدهم وهيأهم لاضلال الله اياهم بسبب استنكارهم بالمثل فان الشر يستجر الشر ولذلك ادى فسقهم الذى اتصفوا به وهو كفرهم بالحق الى فسق آخر وهو ضلالهم وجهلهم بحكمة المثل حتى استنكروه وقالوا ماذا اراد الله بهذا مثلا

قوله والنقض فسخ التركيب قال الراغب النقض فسخ المبرم واصله فى طاقات الحبل والنكث مثله

قوله واستعماله فى ابطال العهد من حيث ان العهد يستعار له الحبل الخ فان اريد ابراز الكلام فى صورة الاستعارة بالكناية ذكر العهد واريد به الحبل ثم استعمل النقض تخييلا كما وقع كذلك فى الاية الكريمة فيكون النقض فى ابطال العهد استعارة مصرحة تبعية قرينة للاستعارة المكنية التى هى استعارة لفظ الحبل للعهد بعد تشبيه العهد به بجامع ثبات الوصلة المشترك بين المشبه والمشبه به اماثبات الوصلة فى المشبه فظاهر واما فى المشبه فلما فى العهد من وقوع الوصل بين المتعاهدين لكن لم يذكر فى هذه الاستعارة اعنى استعارة الحبل للعهد على الكناية اللفظ المستعار وهو لفظ الحبل بل رمز اليه بذكر شئ من روادفه وهو لفظ النقض قرينة لاستعارة الحبل للعهد وايقاعا فى خيال المخاطب ان العهد حبل وذكر الميثاق بعد تمام الاستعارة بقرينتها ترشيح وان اريد ابرازه فى صورة الاستعارة المصرحة ذكر لفظ الحبل مع النقض ليكون النقض قرينة دالة على استعارة الحبل للعهد كما لو قيل ينقضون حبل الله واريد به عهد الله ففى قوله فان اطلق مع لفظ الحبل كان ترشيحا للمجاز نظر لان النقض ح يكون قرينة للمجاز لاترشيحا فان الترشيح ١١

اذشبه الايمان فى النفس بالحبل فى كونهما وصلة الى المقصود وهو مكنية واثبت له ماهو من رديف الحبل وهو الربقة اعنى العروة وهذا الاثبات تخييلية وذكرالعنق ترشيح والاحسن ان يحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية فتوجه وكن على بصيرة ولابس الكفر فيه استعارة تبعية والمفعول قرينتها وصيغة المفاعلة للمبالغة اثر المبالغة ولواريد الملابسة والمصاحبة فلامجاز قوله لايسلب عنه اسم المؤمن لكونه مؤمنا لكونه متصفا بالتصديق الذى هو مسمى الايمان فاذاتحقق المسمى فيه فلايصح سلب اسمه عنه وفيه نوع رمز الى ان الايمان هو التصديق والاقرار شرط لاشطر وقد رجح كونه شطرا فيمامر ويمكن العناية قوله ولقوله تعالى "وان طائفتان" الآية هذا دليل نقلى على المدعى حيث اثبت اسم المؤمن على مرتكب الكبيرة ولم يسلب عنه لكنه دليل انى والاول برهان لمى قيل وانما شرط الاطلاع عليه لانه اذا ارتكب الكبيرة مستصوبا ولايعلم انه معصية ولايعلم انه استصوابه لايصير كافرا فان التزام الكفر كفر لالزومه انتهى وانت خبير بان الجهل ليس بعذر ٢ فيما علم من الدين ضرورة كالخمر فان مستصوبه كافر مطلقا ولزوم الكفر المعلوم ضرورة كفر كالتزامه فقد غلط ذلك القائل فى الموضعين ٣

* قوله (والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجحوده) قدصرح المص فى قوله تعالى "الذين يؤمنون بالغيب" الآية ان الايمان عبارة عن مجموع امور ثلثة اعتقادالحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج وقد صرح الزمخشرى فى اوائل السورة بان الايمان الصحيح ان يعتقد الحق و يعرب عنه بلسانه و يصدقه بعمله وهو من رؤساء المعتزلة اعرف بمذهبه فمن وهم بان هذا قول جمهور المحدثين ومذهب المعتزلة انه الطاعات الواجبة فقد وهم وفى التفسير الكبير الايمان اسم لافعال القلوب والجوارح والاقرار باللسان وهومذهب المعتزلة والخوارج والزيدية واهل الحديث انتهى وبالجملة كون هذا مذهب المعتزلة مشهور عند الانام فضلا عن العلماء الاعلام واكتفاء بعضهم كصاحب المواقف بقوله انه الطاعات فرضا كان اونفلا وهومذهب الخوارج والعلاف وعبدالجبار وذهب الجبائى وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفترضة لشهرته ان عندهم الايمان عبارة عن مجموع الثلثة ولعل الاكتفاء بها لان الاختلال بها يخرج العبد عن الايمان ولايدخله فى الكفر عند المعتزلة و يدخله فى الكفر ايضا عند الخوارج * قوله (جعلوه قسما ثالثا نازلا بين منزلتى المؤمن والكافر لمشاركته كل واحد منهما فى بعض الاحكام وتخصيص الاضلال بهم مرتبا على صفة الفسق يدل على انه الذى اعدهم للاضلال وادى بهم الى الضلال به وذلك لان كفرهم وعدولهم عن الحق واصرارهم على الباطل صرفت وجوه افكارهم عن حكمة المثل الى حقارة الممثل به حتى رسخت به جهالتهم وازدادت ضلالتهم فانكروه واستهزؤا به وقرئ يضل على البناء للمفعول والفاسقون بالرفع) وسبب كون هذا القول منشأ لاثبات الواسطة هوانهم لما قالوا الايمان مجموع هذه الثلثة والكفر تكذيب الحق والفاسق المذكور ليس بمؤمن لانتفاء جزء الايمان ولا كافر لعدم انكارهم الحق لاجرم انهم اثبتوا منزلة بين منزلتى الكافر والمؤمن ويدل عليه قول واصل بن عطا وهو اول من اظهر الاعتزال ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولاكافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين ٤ وتخصيص الاضلال الخ التخصيص مأخوذ من الحصر كذا قالوا لكن هذا حاصل القصر المنفهم من الكلام لان المعنى المفهوم الكون مضلابه مقصور على الفاسقين حتى يكون قصر الصفة على الموصوف فآله ماذكروا الا فالاضلال فعل الله تعالى لايكون حصر الصفة على الموصوف ولا العكس قوله مرتبا لما مر مرارا من ان نسبة الحكم الى المشتق يدل على علية مأخذ الاشتقاق وترتب الحكم عليه فمرتبا هنا اسم مفعول حال من الاضلال لكونه مفعولا يدل دلالة عقلية على انه الفسق الذى هومرتبة الجحود اعدهم جعلهم مهيئا ومستعدا للاضلال وادى اى اوصلهم الى الضلال به اى بالمثل وهذا صريح فى ان الكلام فى المهديين والضالين فيما سبق لا الضالين بسبب الامثال كما زعم كانه لم ينظر الى تحقيق المص هنا وقوله وذلك لان كفرهم الخ اصرح من ذلك قوله صرفت اى المذكورات والعدول والاصرار فالنسبة مجازية ووجوه افكارهم فيه استعارة مكنية وتخييلية قوله حتى رسخت غاية الصرف جهالتهم الدال عليها قولهم "ماذااراد الله بهذا مثلا" وازدادت ضلالتهم فيه دلالة على ماذكرنا من ان المراد يضل به زيادة الاضلال والضلال قال تعالى "ويمدهم فى طغيانهم" الآية فانكروه والانكار مستفاد من قولهم "ماذا اراد الله" فحمله الاستفهام على الانكار صريح هنا فلا يعرف وجه قوله جواب ماذا

٢ صرح به الخيالى فى بحث الصفات منه
٣ نقله على القارى فى اواخر شرح الفقه الاكبر عن قاضيخان حيث قال فى فتاوى قاضيخان اما اذا تكلم بكلمة كفر ولم يدر انها كلمة كفر فقيل لايكفر لعذره بالجهل وقيل يكفر ولايعذر بالجهل ثم قال اقول الاظهر الاول الا اذا كان من قبيل مايعلم من الدين ضرورة فانه حينئذ يكفر ولا يعذر بالجهل منه
٤ قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لايستحق المدح فلايكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير فيه فاذامات بلاتوبة خلد فى النار اذليس فى الآخرة الافريقان فريق فى الجنة وفريق فى السعير لكنه يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار كذا فى شرح المواقف منه
١١ فى اصطلاحهم انما يقال لذكر ملايم المستعار منه بعد تمام الاستعارة بقرينتها وههنا اذالم يذكر النقض من الحبل يتبادر الذهن الى حقيقة الحبل اللهم الا ان يقال اضافته الى الله ح قرينة المجاز فيكون لفظ الحبل ترشيحا لكن ظاهر كلامه فى مطلق ذكر النقض مع الحبل اى مقام كان فيرد عليه ما يرد وينصر ما ذكرنا قول الرازى والنقض قرينة الاستعارة لاترشيحها كما توهم بعضهم لان الاستعارة لاتتم الا بعد ذكر القرينة والترشيح تفريع عليها لاياتى الا بعد تمامها وقول الطيبى وقول صاحب التقريب انها على الاستعارة المرشحة فبعيد لان القرينة لاتكون ترشيحا بل الترشيح قوله من بعد ميثاقه لان الترشيح تفريع على الاستعارة و تتميم لها ولاياتى الا بعد تمامها فقوله فان اطلق مع لفظ الحبل على اعتبار كونه استعارة مصرحة وقوله وان ذكر مع العهد على كونه استعارة مكنية وفى الكشاف فان قلت من اين ساغ استعمال النقض فى ابطال العهد قلت من حيث تسميتهم العهد بالحبل على سبيل الاستعارة لمافيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين ثم قال وهذا من اسرار البلاغة ولطايفها ان يسكتوا عن ذكر الشئ المستعار ثم يرمزوا اليه بذكر شئ من روادفه فينبهوا بتلك الرمزة الى مكانه
قوله من حيث تسميتهم العهد بالحبل اى لما شبهوا العهد بالحبل بجامع ثبات الوصلة بين المتعاهدين ثباتها بين طاقات الحبل جسروا على استعمال النقض فى ابطال العهد استعارة تبعية قال بعض الشارحين وذلك ان شبه العهد بالحبل لمافيه من ثبات الوصلة تشبيها بليغا حتى خيل انه حبل من الحبال ثم اخذ الوهم فى تصويره بصورة الحبل وتخييله بالحبل واختراع مايلازم الحبل من النقض ١١

فيما سبق ولاوجه لقول البعض ان المص لم يحمل الاستفهام على الانكار بل ابقى على حقيقته واستهزؤا به الاستهزاء منفهم من لفظ بهذا كما مر لا من الاستفهام كما ظن على البناء للمفعول لكون فاعله معلوما قيل وقرأ يضل زيد بن على فى الموضعين ولهذا قال يضل ولم يقل وقرئ وما يضل قيل واما قراءة يهدى على المجهول فلم يثبت من احد فالقول بانه يعلم منه انه قرئ يهدى على المجهول خبط فالعهدة عليه ٢٢

* قوله (صفة الفاسقين للذم وتقرير الفسق) وليس للتخصيص اذما من فاسق بمعنى كافر الا وهو ناقض للعهد فلايكون مخصصا ولا كاشفا وجه كونه تقرير الفسق اذالخروج عن العهد المراد هنا خروج عن الايمان و بهذا يحصل الذم فالعطف عطف العلة على المعلول وهذا الاحتمال هوالظاهر المختار فعلى هذا الوقف على الفاسقين غيرتام وقيل انه مرفوع على القطع خبرمبتدأ محذوف وجوبا وقيل هومبتدأ خبره اولئك فح الوقف على الفاسقين كامل وتعريف الموصول للجنس وصيغة المستقبل فى الصلة لافادة الاستمرار واضافة العهد الى المفعول كما يظهر من تقريره الآتى وسيجئ مزيد التوضيح فى قوله "اوفوا بعهدى" الآية واظهار اسم الجلال لتربية المهابة وتقوية الذمة * قوله (والنقض فسخ التركيب واصله فى طاقات الحبل واستعماله فى ابطال العهد من حيث ان العهد يستعار له الحبل لما فيه من ربط احد المتعاهدين بالآخر) والنقض فسخ التركيب مطلقا وهذا معنى له عرفا اذ اصله فى طاقات الحبل ثم نقل الى فسخ مطلق التركيب نحو الحائط والبناء طاقات جمع طاقة وهو ماينعطف بعضه على بعض من حبل و بناء واستعماله فى ابطال العهد اى المراد هنا ابطال العهد وهو ليس بموضوع له كما عرفت ٢ فاستعماله فى ابطال العهد تابع لاستعمال الحبل فى العهد كما قال من حيث ان العهد يستعار له الحبل اى لما شبه العهد بالحبل وجعل من افراده ادعاء واستعير الحبل له شبه ابطاله بنقض الحبل فلولا استعارة الحبل للعهد لم يحسن بل لم يصح استعارة النقض للابطال لعدم المشابهة بينهما فهى استعارة تابعة لتلك الاستعارة ولايخفى عليك انه كما يكون مشابهة بين العهد والحبل لما فيهما من ربط احد الامرين بالآخر كذلك يتحقق المشابهة بين الابطال والنقض لما فيهما من اخراج الشئ عن الاعتدال فالباعث الى حمل التبعية ولو لم يكن الحبل مستعارا للعهد فيحسن ايضا استعارة النقض للابطال غاية الامر ان تلك الاستعارة اعتبرت هنا اولا ثم هذه الاستعارة ثانيا فان اريد التبعية هذا فلا كلام فيه و يحمل قول المص من حيث ان العهد الخ على هذا التقرير من ربط احد المتعاهدين ربطا معنويا حيث لاينحل ذلك الربط حتى يعمل بمقتضاه وهذا هوالحكمة من العهد وقد ينحل بالابطال وهو خلاف المقصود ولهذا يستقبح فى الشرع والعرف بالاتفاق * قوله (فان اطلق مع لفظ الحبل كان ترشيحا للمجاز وان ذكر مع العهد كان رمزا الى ماهو من روادفه وهو ان العهد حبل فى ثبات الوصلة بين المتعاهدين كقولك شجاع يفترس اقرانه وعالم يغترف منه الناس فان فيه تنبيها على انه اسد فى شجاعته بحر بالنظر الى افادته) فان اطلق اى النقض واستعمل مع لفظ الحبل الذى يراد به العهد و يكون الحبل استعارة مصرحة كما فى قول ابن التيهان فى بيعة العقبة يارسول الله ان بيننا و بين القوم حبالا ونحن قاطعوها فنخشى ان الله تعالى اعزك واظفرك ان ترجع الى قومك كان النقض ترشيحا للمجاز يعنى الاستعارة المصرحة لان النقض من ملايمات المشبه به فيكون ابلغ سواء كان باقيا على معناه الحقيقى اولا لكن الترشيح بعد علم الاستعارة بالقرينة فقبل ذكر الحبل اعتبار الترشيح فيه محل نظرا لا ان يقال انه وان قدم لفظا لكنه مؤخر رتبة الا يرى انه لوقيل ينقضون حبلا بلا اضافة اليه تعالى لايكون مجازا فضلا عن كونه ترشيحا والقرينة على الاستعارة اضافة الحبل اليه تعالى فان المراد لوقيل ينقضون حبل الله كما قيل فى قوله تعالى "واعتصموا بحبل الله جميعا" الآية كان النقض ترشيحا للمجاز فلااشكال اصلا وان ذكر اى النقض مع العهد كما فى الآية الكريمة كان اى النقض رمزا اى اشارة الى ما هو اى ٣ النقض من روادفه اى من توابع ذلك الشئ وهوالحبل المستعار للعهد كانه قيل ينقضون حبل الله فالمستعار بالكناية هوالحبل المرموز اليه هنا بذكر لازم من لوازمه وتوابعه وهو النقض والنقض يجوز ان يكون باقيا على معناه فح لاريب فى كونه من روادف الحبل ومرموزا اليه ويجوز ان يكون مجازا مستعارا للابطال فيرد عليه انه حينئذ لايكون من روادف الحبل الذى هوالمشبه به الا ان يقال ان كونه لفظا موضوعا لرديف الحبل اعنى العروة كاف فى الترشيح ٤ قيل ٥ فى كون الترشيح استعارة تعسف

٢ وكون النقض ابطالا للعهد بملاحظة مابعده لان مفهومه ذلك الا يرى لوقيل ينقضون حبل الله لكان نقض الحبل وان كان المراد نقض العهد منه
٣ فيه اشارة الى ان الترشيح عبارة عن اللفظ الدال على ملايم المشبه به وهوالظاهر وقد يطلق على فعل المتكلم اعنى ذكر ملايم المشبه به على انه مشترك بينهما اوحقيقة فى احدهما وهواللفظ مجاز فى الآخر وهو الاحسن اذ الاشتراك خلاف الاصل منه
٤ ويقرب منه ماقيل ويكون ترشيح الاستعارة بمجرد انه عبر عن ملايم المستعار له بلفظ موضوع لملايم المستعار منه وكذا الكلام اذا كان مجازا مرسلا منه
٥ حسن زيبارى فى حاشية الاستعارة منه
١١ ثم اطلاق النقض المحقق على ذلك المخترع على سبيل الاستعارة التخييلية ثم اضافته الى العهد المتخيل لتكون قرينة مانعة عن ارادة الحبل الحقيق ولو لم يذكر النقض لم يعلم ان العهد مكان الاستعار واليه رمز بقوله ان يسكتوا عن ذكر الشئ المستعارة اى الحبل ثم يرمزوا اليه بذكر شئ من روادفه اى النقض فيرمزوا بتلك الرمزة على مكانه اى الحبل المستعار قيل فيه نظر لان النقض مستعار لابطال العهد والابطال ليس صورة منتزعة للوهم كما فى انياب المنية ثم ان قرينة الاستعارة بالكناية لابد ان يكون شيئا من خواص المستعار منه ولوازمه واما ان ذلك لابد ان يكون مذكورا على سبيل التخييل فممنوع لجواز كونه على سبيل التحقيق كما فى المثالين المذكورين من الافتراس والاغتراف فان معنى الافتراس والاغتراف امران محققان لامتخيلان وتمام التحقيق فى الاستعارة بالكناية وما هو قرينة لها ماقيل انهم قد اتفقوا على ان مثل اظفار المنية ويد الشمال استعارة بالكناية واستعارة تخييلية لكن اضطرب كلامهم فى تحقيق الاستعارتين وفى ان قرينة الاستعارة بالكناية هل يلزم ان يكون استعارة تخييلية البتة وان مثل لفظ الاظفار واليد هل هو مستعمل فى معنى مجازى ام لا والاشبه بل الاصوب ما اشار اليه صاحب الكشاف وهو ان المستعار بالكناية فى اظفار المنية هو لفظ السبع المذكور كناية بذكر شئ من روادفه كالاظفار وهومسكوت عنه صريحا ليس فى اللفظ اصلا لكن المذكور كناية فى حكم المذكور صريحا فكان بمنزلة ان يصرح باستعارة اسم المشبه به وهو لفظ السبع للمشبه وهوالموت وههنا قدسكت عن الحبل المستعار ونبه عليه بذكر النقض حتى كانه قيل ينقضون حبل الله اى عهده والنقض استعارة

وارتكاب اعتبارات لايحتاج اليها على انه ينكسر به قوة الترشيح انتهى لكن الشيخين اختارا كون النقض استعارة للابطال هنا وفهم منه ان كون الترشيح مجازاراجح عندهما فلايعرف له وجه مع انه يرد عليه ماذكر ويحتاج فى كونه من روادف المستعار منه الى توجيه واعتذار قوله وهو اى الشئ الذى يعد النقض من روادفه ان العهـد حبل فيه مسامحـة لان الامر الذى كان النقض من روادفه هو الحبل وهو المرموز اليه لاكون العهد حبلا لكنه يفهم منه ان المستعـارمنه المرموزاليه هوالحبل قوله فى ثبات الوصلة اشارة الى الجامع لكنه يفهم من قوله آنفا لمافيه من ربط احد المتعاهدين بالآخر قوله واستعماله فى ابطال العهد الخ يستنبط منه ان قرينة الاستعـارة بالكناية قد تكون استعارة تحقيقية وان الاستعـارة بالكناية قد توجد بدون التخييلية وان الاستعارة بالكناية هو المشبه به المذكور كناية المرموز اليه اشارة لا المشبه كما اختاره السكاكى ولا التشبيه المضمر فى النفس كما ذهب اليه الخطيب والمذكور هنا مذهب السلف واختـاره صاحب الكشاف ورضى به المص واما عند غير صاحب الكشاف فالاستعارة المكنية لاتنفك عن الاستعارة التخييلية فالامر الذى اثبت للمشبه من خواص المشبه به مستعمل فى معنـاه الحقيقى وانمـا المجاز فى الاثبات والاسناد وهذا مختـار الخطيب صاحب الايضاح والتلخيص والسكاكى جوز كون اللفظ الدال على ماهو من خواص المشبه به مستعملا فى امر وهمى شبيه بمعناه الحقيقى ويسميه استعـارة تخييلية وفى مثل اظفـار المنية ذهب المحققون الى ان الاظفار ليس مستعملا فى معنى مجازى محقق وهو ظاهر ولا متوهم كما زعم صاحب المفتاح بل هو فى معنـاه لكن اثباته للمنية استعارة تخييلية بمعنى جعل الشئ للشئ الذى ليس هوله وصاحب الكشاف فى مثل هذا ذهب الى ان قرينة الاستعارة بالكناية تخييلية كسائر المحققين غايته انه جوز انفكاك الاستعارة المكنية عن التخييلية بخلاف غيره وكذا الكلام فى قوله كقولك شجاع يفترس اقرانه الخ فان فيه اى فيما ذكر من اثبات الافتراس للشجـاع والاغتراف للعـالم وافراد الضمير للتأويل بما ذكر تنبيهـا على انه اى الشجاع والعالم اسد فى شجـاعته فان الافتراس من خواص الاسد فالاسد مرموزاليه بالافتراس مستعـار للشجاع مع ان الافتراس مستعـار للبطش الشديد الذى هو من ملايمات المستعار له اى الشجاع استعـارة مصرحة وقرينة المكنية قوله بحر الخ ناظر الى الثانى اى فان فى قوله عالم يغترف منه الناس تنبيهـا على انه بحر فقوله يغترف من خواص البحر فهو مرموز اليـه بهذا الرديف ومستعار للعالم استعـارة بالكناية والاغتراف مستعـار لافادته الناس بعلمه وانتفاعهم به وقرينة الاستعـارة المكنية والكلام فيه مثل مامر فى النقض من ان الافتراس والاغتراف مؤخر رتبة عما هو قرينة له لكن انهما لبسا ترشيحين لما عرفت ان الترشيح بعد تمام الاستعـارة لكن يرد على ذلك هذا ليس باولى من عكسـه لم لايجوز ان يكون النقض والافتراس والاغتراف استعارة مصرحة وقرينة ماذكر بعده وجوابه انها خواص المشبه به فى الاستعارة الاخرى وهى قرينة اوترشيح ولاوجه للعكس واما ما قيل يشعر كلامه بان الاستعارة هو اللازم المذكور سمى استعارة لاستعـارته للمشبه وبالكناية لانه كناية عن النسبة وهو اثبات الحبلية للعهد وهذا قول رابع اوضحه صاحب الكشف وزعم انه ان المستفاد من كلام صاحب الكشاف وان لم يرض به المتأخرون انتهى واغنى عن الجواب قوله وهذا قول رابع اى لم يقل به احد بل النقض اللازم بمعنى الابطال استعارة اخرى مصرحة وترشيح للاستعارة بالكناية كما صرح به المص واثبات الحبلية للعهد صريح فى الاستعارة بالكناية اذ لايمكن الاثبات الابها فلا اشعار فى كلامه ان اللازم استعارة بالكناية * **قوله** (والعهد الموثق) اى المراد بالعهد هنا الموثق اى الميثاق وهو عقد يؤكد باليمين والموثق اسم منه قال المص فى تفسير قوله تعالى "تؤتون موثقا من الله" ماوثق به من الله تعالى * **قوله** (ووضعه لما من شانه ان يراعى ويتعهد كالوصية واليمين ويقال للدار من حيث انها تراعى بالرجوع اليها والتاريخ لانه يحفظ) بيان اصل المعنى لما اى موضوع للشئ الذى من شانه ومايليق به ان يراعى ويتعهـد اى يحفظ هذا معنى المراعاة وهذا شـامل لكل شئ يحفظ ولايترك مستعمل فى الخصوصيـات كالوصية واليمين لانهما واجب الحفظ ولازم التعهد قوله من حيث انها الخ فى الصحاح العهد المنزل الذى لايزال القوم اذا انتووا عنه اى بعدوا عنه رجعوا اليه فرعايتها الرجوع اليها وعدم هجرها رأسـا ورعاية الوصية امضاؤها على وجه شرط الموصى ورعاية اليمين عدم الحنث بلا داع ورعاية كل عهد بما يناسب حاله ويليق به غير منضبط بقاعدة وانما يطلق العهد على التاريخ لانه يحفظ والتاريخ اسم للزمان المورخ به قيل

١١ تحقيقية تصريحية حيث شبه ابطال العهد بابطال تأليف الجسم واطلق اسم المشـبه به على المشبه لكنها انما جازت وحسنت بعد اعتبار تشبيه بالحبل العهد فبهذا الاعتبار صارت قرينة على استعارة للعهد الحبل وبهذا ظهر ان الاستعارة بالكنـاية قد توجد بدون التخييلية وان قرينتها تحقيقية واما فى مثل اظفار المنية ويد الشمال فالمحققون على ان ليس الاظفار واليد مستعملا فى معنى مجازى محقق وهو ظاهر ولا متوهم على مازعم صاحب المفتاح بل هو فى معناه الاصلى لكن اثباته للمنية اوللشمال استعارة تخييلية بمعنى جعـل الشئ للشئ ليس هوله فقرينة الاستعارة بالكناية ههنا استعارة تخييلية والمفهوم من كلام القدماء ان الاستعـارة بالكنـاية هو اسم المشـبه به المذكور كناية كالسبع مثلا وهو مذهب صاحب الكشاف فيهـا ومذهب صاحب المفتاح انها اسم المشبه المستعمل فى المشبه به كالمنية المراد بها السبع ادعاء بجعله مراد فالاسم السبع على عكس الاستعـارة التصريحية وذهب صـاحب الايضاح الى انها التشبيه المضمر فى النفس حتى فهم بعضهم ان الاستعارة بالكناية فى انشبت المنية اظفارها هى الاظفار من حيث كونها كناية عن استعارة السبع للمنية وفى قولنـا شجاع يفترس اقرانه الافتراس مع انه استعارة تصريحية لاهلاك اقرانه فهو كناية عن استعارة الاسد للشجاع اذ الكناية لاتنافى ارادة الحقيقة لكن المقصود بالقصد الاولى هو التنبيه على انه اسد كى يجئ الافتراس وسائر ما للاسد من اللوازم بالضرورة ثم هذه الكناية من قسم الكناية فى النسبة اعنى اثبات الاسدية للشجاع والحبلية للعهد للقطع بانه ليس كناية عن المسكوت نفسـه بل دال على مكانه

قوله والعهـد الموثق الخ الموثق مصدر بالميم اواسم موضع فالعهـد فى اللغة الوثوق اوموضع الوثوق لكن المراد بعهـد الله هو المعهود امامن عهد اليه اذا اوثقه اومن استعهده اذا استوثق منه يقـال واثقه واوثقه اى احكمه وشده بالوثاق اى القيد واستوثقت منـه اى اخذت منه الوثيقة فقد اعتبر فى المعنى الثانى قبول مااستعهد منه بخلاف المعنى الاول فانه ربما يوثق عليه ويبالغ فيـه ولا يقبل كذا قال الرازى فقوله اما العهـد المأخوذ بالعقل ناظر الى المعنى الاول وقوله والماخوذ بالرسل على الامم ناظر الى المعنى الثانى

انه معرب ماه روز اى حساب الشهور والايام وقيل انه عربى وهو الاظهر كما قيل نقل عن العلامة الشيرازى انه قال عربوا لفظ ماه روز بمورخ وجعلوا مصدره التاريخ واستعملوه فى وجوه التصريف واما قول الجوهرى ورخت الكتـاب بيوم كذا مثل ارخته فلاينـافى ذلك بل يوافق قوله واستعملوه فى وجوه التصريف لكن الاظهر كونه عربيا * **قوله** (وهذا العهد اما العهد المأخوذ بالعقل وهو الحجة القائمة على عباده الدالة على توحيده ووجوب وجوده وصدق رسوله وعليه اول قوله تعالى واشهدهم على انفسهم اوالمأخوذ بالرسل عـلى الامم بانهم اذا بعث اليهم رسول مصدق بالمعجزات صدقوه واتبعوه ولم يكتموا امره ولم يخالفوا حكمه واليه اشار بقوله واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب ونظائره) اى العهد المذكور فى الآية الكريمة اما العهد المأخوذ بسـبب ايجـاد العقل فيهم لانه لمـا نصب لهم دلائل وحدانيته ووجوب وجوده وركب فى عقولهم مايدعوهم الى العهد المؤكد باليمين حتى صاروا بمنزلة من قيل لهم اقرتموا ربكم ووجوب وجوده ووحدانيته قالوا نعم فنزل تمكينهم من الاقرار به والعهد به بمنزلة الاقرار والعهد وكذا الكلام فى صدق رسوله على طريق التمثيل وعليه اول قوله تعالى "واشهدهم" الآية كما بينه المص هنـاك اوالمأخوذ بالرسل على الامم متعلق بالارسال المقدر فى الرسـل قوله بانهم اذا بعث اليهم رسول اى بعد تلك الرسل وهذا العهد تحقيق بناه على العهد المأخوذ بالعقل تمثيلا ولذا قدم الاول على الثـانى نقل عن الراغب انه قال العهد المأمور بحفظه ضربان عهد مأخوذ بالعقل وعهد مأخوذ بالرسل والمأخوذ بالرسل مبنى على المأخوذ بالعقل ولايصح الابعده اومعه وقد حملت الآية عليهمـا انتهى ولعل سر ذلك ان الوحدانية ونحوهـا يتوقف عليها الشرع فلابد من تقدم العهد المأخوذ بالعقل والعمل به على العهد المأخوذ بالرسل والتمسك به واما المعية فالمراد المعية زمانا وتقدمه عليه ذاتا لازم لما عرفت من ان توحيده ووجوب وجوده وعلمه موقوف عليه للشرع فلابد من تقدمه ولو ذاتا واما وجوب النظر فى تحصيلها فمختلف فيه فعند الاشـاعرة هو بالشرع وعند غيرهم بالعقل كذا فى الحـاشية الخسروية وقال الامام المراد بهذا الميثاق الحجة القائمة على عبـاده الدالة لهم على صحة توحيده وصدق رسـوله فعلى هـذا يلزم الذم لانهم نقضوا ما ابرم الله تعـالى من الادلة التى كرر عليهم فى الانفس والافاق واودع فى العقول وبعث الانبياء عليهم السلام وانزل الكتب مؤكدا لها والناقضون على هذا الوجه جميع الكفار * **قوله** (وقيل عهود الله ثلثـة عهد اخذه على جميع ذرية آدم بان يقروا بربوبيته وعهد اخذه على النبيين بان يقيموا الدين ولايتفرقوا فيه وعهد اخذه على العلماء بان يبينوا الحق ولايكتموه) اى العهود التى اخذها الله تعالى من الخلق ثلثة عهود نوعا الاول انه عهد اخذه الله تعالى على جميع ذرية آدم سواء كان مأخوذا بالعقل اوكان مأخوذا بالنقل وبالرسل عليهم السلام اشـارة الى قوله واذ اخذ ربك من بنى آدم قوله بان يقروا بربوبيته الاولى او اتمكن به حتى يوافق ماسيحققه فى قوله تعالى واشهدهم على انفسهم وعهد اخذه على النبيين بتبليغ واقامة الدين وان لايتفرقوا فى الدين ولايختلفوا فى هذا الاصل وهو الايمان بما يجب تصديقه والطاعة فى احكام الله تعالى واما فروع الشرايع فمختلفة لقوله تعالى "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا" الآية فالمراد بالدين الاحكام الاعتقادية وقد يستعمل فى عموم الاحكام اعتقـادية اوعملية ولايصح هذا هنا وهذا العهد علم من قوله تعالى "واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم" الآية وحاصله انه تعالى اخذ منهم عهودهم بتبليغ الرسـالة والدعوة الى التوحيد وصـلة الاخذ من وتعـديته بعلى لتضمنه معنى كلف اى اخذه الله تعـالى مكلفـا عليهم وهذا العهد اخذه بطريق التمثيل ايضا وكذا الكلام فى عهد العلماء واليه اشير فى قوله تعالى "واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولاتكتمونه" الآية والظاهر ان المراد هنا الوجه الاول اذ الآية الكريمة مسوقة لذم الضالين الذين بسبب ضلالهم انكروا اضرب المثل وماذكر من المعايب والمثالب يلايم ذلك اذ قطع ما امر الله والافساد فى الارض شأن الكفار واما الوجهان الاخيران فذكرهمـا استطراد تتميما للاقسـام اما عهد الانبيـاء فظاهر اذ لايتصور النقض واما نقض العلماء عهودهم بالكتم وعدم تبيين الحق للناس كما بينه تعالى فى تلك الآية فلايتناول النقض المراد هنا فان جعل احبار اليهود ناقضين العهد بكفرهم فهو داخل فى الوجه الاول فلا كلام فى دخوله واما العهد المخصوص بالعلمـاء فنقضه غير داخل هنـا فمن انكر ذلك ولم يجعل ذكر عهد العلماء استطرادا فكانه لم ينظر الى قوله تعالى "واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب

قوله وهذا العهـد اما العهد المأخوذ بالعقل وهو الحجة اى وذلك العقل هو الحجة القـائمة على عباده وفى الكشـاف العهد الموثق وعهد اليه فى كذا اذا وصاه به ووثقه عليه واستعهد منه اذا اشترط عليه واستوثق منه هذا وكلامه يشير الى ان معنـاه يتغير باختلاف الصلاة فاذا استعمل بالى كان معنـاه وصاه به واذا استعمل بمن كان بمعنى الاشتراط والقدر المشترك الموثق ولابد فى الاول من قبول من تعهد اليه وفى الثـانى لزوم الوفاء من الجـانبين كذا بينه الفاضل اكمل الدين ثم قال صاحب الكشاف المراد بعهد الله ماركز فى عقولهم من الحجة على التوحيد كانه امر وصاهم به ووثقه عليهم وهو معنى قوله واشـهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى اواخذ الميثـاق عليهم بانه اذا بعث اليهم رسـول يصدقه الله بمعجزاته صدقوه واتبعوه ولم يكتموا ذكره فيمـا تقدمـه من الكتب المنزلة عليهم كقوله اوفوا بعهدى اوف بعهدكم وقوله فى الانجيـل لعيسى صلوات الله عليـه سـانزل عليك كتابا فيه نبأ بنى اسرائيل وماأريته اياهم من الآيات وماانعمت عليهم ومانقضوا من ميثـاقهم الذى واثقوا به وماضيعوا من عهده اليهم وحسن صنعه للذين قاموا بميثاق الله اووفوا بعهده ونصره اياهم وكيف انزل باسه ونقمته بالذين غدروا ونقضوا ميثـاقه ولم يوفوا بعهده لان اليهود فعلوا باسم عيسى مافعلوا بمحمد صلى الله عليهما من التحريف والجحود وكفروا به كما كفروا به

قوله ماركز فى عقولهم من الحجة على التوحيـد وهو من عهد اليهم لانه قال كانه امر وصاهم به ووثقه وهو اى ماركـز فى عقولهم معنى قوله واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى وقوله اواخـذه الميثـاق عليهم عطف على ماركز فى عقولهم وهو منـاسب لقوله واستعهدهم منه اذا اشترط عليه ولهذا بينه بقوله بانهم اذا بعث اليهم رسـول صدقوه واتبعوه بصريح الشرط والمراد بما تقدمه التورية والزبور بالنسبة الى عيسى ونبينا عليهما الصلاة والسـلام وقوله فى الانجيل اى فى شـان الانجيل والمراد بقوله كتابا هو الانجيل وقوله ولم يوفوا بعهده وآخر مانقل عن الانجيل يعنى انما قال الله تعالى فى الانجيل لعيسى ان بنى اسرائل نقضوا ميثـاقهم لانهم فعلوا باسم عيسى ما فعلوا باسم محمد مع انه كان استعهد منهم فى كتابه التورية انهم يصدقون كل نبى صدقه الله

قوله عهد اخذه على جميع ذرية آدم وهو قوله واذ اخذ ربك وهو العهد الاول وعهد اخذه على النبيين وهو قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم

لتبيننه للناس ولا تكتمونه • الآية وايضا لم يلتفت الى قوله بان يبينوا الحق ولا يكتمونه اذ عموم هذا النقض العهد الثانى للعلماء يأباه السباق والسياق كما بيناه فان ابيت عن ذلك فاجعل ذكر عهود الانبياء استطرادا فقط ❊ ٢٢ **قوله** (الضمير للعهد والميثاق اسم لما يقع به الوثاقة وهى الاحكام والمراد به ماوثق الله به عهده من الايات والكتب اوماوثقوه به من الالتزام والقبول) ولما توجه السؤال بان العهد والميثاق والموثق بمعنى واحد كما صرح به فيما سبق من قوله والعهد الموثق فارجاع الضمير الى العهد يستلزم اضافة الشئ الى نفسه اشار الى دفعه فقال والميثاق هنا ليس بمعنى العهد بل اسم لماوقع به الوثاقة اى الاحكام اى اسم آلة كمفتاح لان ماوثقه الله تعالى عهده من الايات الخ آلة للتوثيق والاحكام والمراد بعهد الله العهد الذى اخذه من جميع ذرية آدم كما مر فالاضافة للمفعول والمراد بالايات الايات السمعية وعطف الكتب عطف تفسيرلها ولا يحسن ان يراد الايات العقلية اذا صل العهد كما مر بنصب الايات العقلية وهذا اشارة الى ان وقوع الوثاقة من الله تعالى قدمه لتبادره ولان نقض امر احكمه الله تعالى اشنع والزمخشرى قدم الوجه الثانى لان نقضهم العهد الذى احكموه اشنع من نقضهم العهد الذى لم يحكموه ولكن احكمه الله تعالى وله وجه فى الجملة لكن نظر المص ادق وبالقبول احق قوله اوماوثقوه هذا متعلق بالتفسير الاول ايضا اى ينقضون عهد الله المأخوذ بالعقل من بعد توثيقهم واحكامهم ذلك العهد بالالتزام والقبول قد تقدم وجه تأخيره ويرد عليه ان اريد بالالتزام والقبول الالتزام بالتمكن منه كما مر توضيحه فهو عين العهد المأخوذ بالعقل وان اريد الالتزام بالفعل فلا يعم جميع الكفار بل المرتدين بعد الايمان ولعل لهذا اخره وزيفه وذهب البعض الى ان هذا متعلق بالتفسير الثانى فانه كان مجرد الاشتراط عليهم والامر بهم بانه اذا بعث اليهم الرسول صدقوه واتبعوه فلابد من التوثيق بالقبول والالتزام انتهى وهذا مع كونه خلاف الظاهر يرد عليه مايرد على ذلك فان ذلك الالتزام والقبول عين العهد المأخوذ بالرسل على الامم قيل ثم الاولى ان يرجع الى الله تعالى اذليس فيه اضافة الشئ الى نفسه بلا تأويل ولك ان تقول ليتعين كون التوثيق منه تعالى ولا يبقى احتمال كون ذلك التوثيق من العبد فانه يرد عليه ماذكر وعدم فصاحة عود الضمير الى المضاف اليه انما هو فى غير الاضافة اللفظية واما فيها فطرد كثير وما نحن فيه كذلك لانه مصدر اومأول بالمشتق كما اشار اليه فيكون كقولك اعجبنى ضرب زيد وهو قائم ووجهه انه فى نية الانفصال كما قيل * **قوله** (ويحتمل ان يكون الميثاق بمعنى المصدر ومن للابتداء فان ابتداء النقض بعد الميثاق) كالميلاد والميعاد بمعنى الولادة والوعد ولم يلتفت المص الى انكاره بعض النحاة حتى ان ابن عقيل وابن عطية اولا قول الزمخشرى بانه واقع موقع المصدر كعطاء بمعنى الاعطاء حاصله انه اسم مصدر لامصدر لكن المحققين من ارباب التصريف عدوا هذا الوزن من المصادر كمعاة وانه ظاهر كلام الكشاف وابى البقاء لكن ظاهر كلام المص حيث قال بمعنى المصدر ولم يقل ويحتمل ان يكون مصدرا ومن للابتداء بمعنى كون المجرور بها موضعا انفصل عنه الشئ وخرج لا كونه مبدأ الشئ ممتدا ولذا يصح ضرب الغاية له كذا قيل وقد قال بعضهم ٢ فى اعوذ بالله من الشيطان مأول بالتجئ اليه تعالى من الشيطان محافظة للقاعدة وهى ان من لابتداء الغاية والتأويل هنا الذين يستمرون على ابطال العهد ابتداؤه من الميثاق الى هلاكهم * ٢٣ **قوله** (يحتمل كل قطيعة لا يرضاها الله تعالى كقطع الرحم والاعراض عن موالاة المؤمنين والتفرقة بين الانبياء عليهم السلام والكتب فى التصديق وترك الجماعات المفروضة وسائر مافيه رفض خير او تعاطى شر فانه يقطع الوصلة بين الله و بين العبد المقصودة بالذات من كل وصل وفصل) وهذا الحمل اولى لعمومه لانه هو الملايم لما الذى هو ظاهر فى العموم ولكونه مناسبا لتعميم الفاسقين الى المشركين واهل الكتاب اذ ماعده من قطع الرحم الخ متحقق فى جميع الفاسقين اما اهل الكتاب فظاهر واما المشركون فلما كفروا واشركوا فكانهم ارتكبوا جميع المذكورين وتخصيص قطع الرحم والاعراض عن الموالاة بالمشركين حين اريدوا بالفاسقين والتفرقة بين الكتب و بين الانبياء فى التصديق اذا اريدوا بالفاسقين ليس بمناسب فان فيه تخصيص الفاسقين باحدهما وايضا تخصيص تلك المعايب بعضها بالمشركين و بعضها باهل الكتاب مع ان العموم ظاهر فى المحلين لا سيما عموم جميع المذكورات الى اهل الكتاب ظاهر وان نوقش فى المشركين قيل انما قال يحتمل لانه تفسير من حيث الدراية واما الرواية فعلى الوجهين المذكورين فى الكشاف ولعل المص اطلع على رواية مااختاره اولا يسلم تلك الرواية لضعفها مع ان مثل هذا

٢ وماذكره القائل السلكوتى لم نطلع عليه فى المتعبرات سعد

قوله وعهد اخذه على العلماء وهو قوله واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه

قوله الضمير للعهد اعترض عليه بانه فسر العهد بالموثق وهو والميثاق واحد فان رجع الضمير الى العهد كان المعنى ميثاق الميثاق واجيب بان العهد موثق والميثاق احكامه بالالتزام والقبول و بالايات والكتب المنزلة على انه يجوز ميثاق الميثاق للتأكيد والمبالغة وفى الكشاف والضمير فى ميثاقه للعهد وهو ما وثقوا به عهد الله من قبوله والزامه انفسهم ويجوز ان يكون بمعنى توثقته كما ان الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة و يجوز ان يرجع الضمير الى الله اى من بعد توثقته عليهم اى من بعد ماوثق به عهده من اياته وكتبه وانذار رسله هذا اى الضمير فيه للعهد اولله تعالى وعلى التقديرين الميثاق اما اسم لما يقع به الوثاقة اى الاحكام واما مصدر فهذه وجوه اربعة

قوله وهى الاحكام بكسر الهمزة اى الوثاقة هى احكام العهد بالايات والكتب

قوله اوماثقوه به من الالتزام والقبول الوجه الاول على ان يكون الواثقة والاحكام من الله تعالى ولذا قال ماوثق الله به عهده وهذا الوجه على ان يكون منهم ولذا قال ماوثقوه وهذان الوجهان على ان يكون الميثاق اسما لما به التوثيق وهو على الاول الايات والكتب وعلى الثانى الالتزام والقبول ويحتمل ان يكون المراد به معنى مصدريا بمعنى التوثيق وهذا ايضا موجه على وجهين اما توثيق الله تعالى عهده واحكامه باياته وكتبه اوتوثيقهم عهودهم مع الله واحكامهم اياه بالتزامهم وقبولهم فالمعنى على الاول الذين ينقضون عهد الله من بعد توثيق الله العهد وعلى الثانى من بعد توثيقهم العهد معهم فالعهد على الاول مطلق وعلى الثانى مقيد

قوله ومن للابتداء اى على كل من الوجوه المذكورة سواء كان الميثاق اسما او مصدرا وسواء كان الضمير لله اوللعهد

قوله يحتمل كل قطيعة ذهب رحمه الله فى القطع الى العموم على ما هو المفهوم من ظاهر الآية ويفهم من قوله و يحتمل جواز حمله على معنى الخصوص كما ذهب اليه صاحب الكشاف حيث قال و معنى قطعهم ما امر الله به ان يوصل قطعهم الارحام و موالاة المؤمنين وقيل قطعهم ما بين الانبياء من الوصلة والاتحاد والاجتماع على الحق فى ايمانهم ببعض وكفرهم ببعض قال الطيبى ولا منافاة بين حمله على العموم وحمله على الخصوص لان قوله ١١

من كون الحذف للتعميم مع الاختصار وحمل اللفظ على العموم او الخصوص وغير ذلك مما لا يتوقف على الرواية كوجوه الاعراب ومايحذو حذوه قوله وترك الجماعات المفروضة كترك جماعة الجمعة بالاتفاق وفيه وفى قوله وسائر مافيه رفض خير الخ ٢ دلالة على ماذكرنا من ان المشركين لما كفروا ارتكبوا جميع ما امر الله تعالى • وان فعل بعضهم كلا فعل وكذا اهل الكتاب فما الباعث الى ذلك التخصيص والرواية المذكورة وان سلم صحتها فهى محمولة على امثلة المراد بها بما يليق بالطائفتين كما صرح به فى تفسير ربنا آتنا فى الدنيا حسنة • الآية وفى قوله تعالى • ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا • الآية او تعاطى شر التعاطى تناول الشئ بتكلف صرح به فى صورة القمر اذ الشر لما كانت الانفس تشتهيه وتنجذب اليه كانت اجد فى تحصيله وتكلف فى حصوله فانه تعليل لقوله وسائر مافيه واشارة الى عمومها بحيث لا يشذ منها فرد قوله من كل وصل كصلة الرحم وموالاة المؤمنين وسائر القربات والمراد من كل فصل كل شر امر العبد بفصله وتركه * **قوله** (والامر هو القول الطالب للفعل وقيل مع العلو وقيل مع الاستعلاء) اسناد الطلب اليه مجاز فى الاسناد لكونه دالا على الطلب والامر مفرد الاوامر يكون بمعنى القول المذكور و بمعنى الطلب نفسه اذ القول هنا بمعنى المقول وان اريد به القول بالمعنى المصدرى يكون عين الطلب والمراد بالفعل غير الكف وقيل مع العلو ٣ اى فى نفس الامر فلا يكون الطلب مع التساوى او الدنو امرا وقيل مع الاستعلاء ٤ اى على طريق طلب العلو وعد الآمر نفسه عاليا سواء كان فى نفسه عاليا اولا وهذا الاخير هو الذى اختاره فى سورة الفاتحة وبين المعنيين عموم من وجه ٥ والكلام فيه مستوفى فى فن الاصول * **قوله** (وبه سمى الامر الذى هو واحد الامور تسمية للمفعول به بالمصدر فانه مما يؤمر به كما قيل له شان وهو الطلب والقصد يقال شأنت شأنه اذا قصدت قصده) وهو الشئ اما مطلقا وهو الظاهر او الشئ الذى يصدر عن الشخص لانه يصدر عن داعية تشبه الامر والاول هو المعول قوله تسمية المفعول به الخ اى مجازا ثم شاع فصار حقيقة عرفية فانه مما يؤمر به اى من شانه ان يؤمر به وان لم يؤمر به فيكون من قبيل نقل اسم المتعلق بكسر اللام الى المتعلق بفتح اللام ويكفى فى هذا كون بعض الافراد كذلك فلا اشكال بان الجماد يطلق عليه الامر بهذا المعنى مع انه ليس من شانه ان يؤمر به كما قيل له شأن بسكون الهمزة وقد تقلب الفا وهو اى الشأن مصدر فى الاصل بمعنى الطلب والقصد ثم سمى به المفعول به وهو الشئ مطلقا لانه من شانه ان يقصدوان لم يقصد وتحقق ذلك فى بعض الافراد كاف فى التسمية كامر والحاصل ان الامر بمعنى القول المخصوص يجمع على الاوامر و بمعنى الفعل والشان والشئ يجمع على امور كذا فى كتب الاصول قيل ولا يعرف من وافقهم من اهل اللغة الا الجوهرى فى قوله امره بكذا امرا وجمعه اوامر واما الازهرى فقال الامر ضد النهى واحد الامور وفى محكم ابن سيده لا يجمع الامر الا على امور ولم يذكر النحاة ان فعلا يجمع على فواعل وفى شرح البرهان ان قول الجوهرى غير معروف وان الاوامر صحح بوجهين الاول انه جمع آمر بالمد بوزن فاعل وصح انه اسم اوصفة لما لا يعقل لان الآمر هو الشخص لا القول ولم يقولوا ان هذه الصيغة مجاز فكيف يخرج عليه كلامهم مع تصريحهم بانه جمع آمر الثانى انه مجاز جمع آمرة وهى الصيغة * **قوله** (وان يوصل يحتمل النصب والخفض على انه بدل من ما اوضميره والثانى احسن لفظا ومعنى) وقيل انه مفعول لاجله اى لان يوصل اوكراهة ان يوصل الاول مفعول له لقوله امر الله به والثانى مفعول له ليقطعون بتقدير كراهة ولم يلتفت اليه المص لكونه خلاف الظاهر والثانى احسن لفظا لقربه ومعنى فانه فى الذم اقوى لان قطع ما امر الله بوصله ابلغ من قطع وصل ما امر الله كذا قالوا ولا يخفى ان مآلهما واحد اذ الضمير عبارة عن مرجعه والجامع بين النقض والقطع خيالى وكذا الافساد والتوثيق ترشيح للمكنية ٢٢ ❊ **قوله** ٦ (بالمنع عن الايمان والاستهزاء بالحق وقطع الوصل التى بها نظام العالم وصلاحه) حمل الافساد على الاضلال ولم يحمل على الضلال اى كفرهم لانفهامه مما سبق والاستهزاء بالحق سواء كان ذلك الحق الامثال المضروبة اوغيرها و بهذا الاعتبار يقابل ماسبق الوصل كرطب جمع وصلة وقطع الوصل الظاهر ان المراد منها مامر كقطع الرحم الخ فح يكون المناسب ان يقال وقطع ما امر الله به وصله كما رجحه بقوله والثانى احسن الخ وتعرض له مع انفهامه مما سبق تنبيها على كمال شناعته ولكون الافساد عاماله ولغيره حسن العطف مع ان التغاير الاعتبارى كاف فى العطف قوله التى بها

٢ اذ الجماعة ليس من شانهم معناها عدت من قطعهم ما امر الله وكذا سائر المبرات والخيرات سعد

٣ وهو مذهب ابى الحسين سعد

٤ مع الاستعلاء علا اولا وهو مذهب الجمهور منا ومن المعتزلة كذا فى الحاشية الخسروية سعد

٥ ظاهر كلام المص ان الامر مطلق الطلب سواء كان مع الاستعلاء او التساوى او الخضوع والقول الاول قول المعتزلة والقول الثانى لابى الحسين قوله فى سورة الفاتحة فى حل اهدنا والامر والدعاء يتشاركان لفظا ومعنى و يتفاوتان باستعلاء والتسفل لا بلايعه سعد

٦ اما بعوقهم الناس عن الايمان بالله و بمحمد عليه السلام دينهم من ذلك او بمعنى قطعهم الطريق على من جاء مهاجرا الى النبى عليه السلام او بمجموعهما سعد

١١ ينقضون متصل بقوله الا الفاسقين وهو اما مظهر وضع موضع المضمر وهم الطاعنون فى التمثيلات الواردة فى التنزيل وقوله • ان الله لا يستحيى ان يضرب مثلا • رد عليهم وح لا يخلو اما ان يراد بهم المشركون فالمراد بقطع ارحام عداوتهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم واما ان يراد بهم اهل الكتاب فالمراد قطعهم ما بين الانبياء من الوصلة والاتحاد حيث امنوا ببعض وكفروا ببعض واما عام فى جميع الفسقة فح يحمل على ما قاله القاضى و يدخل فيه احد الفريقين على البدل دخولا اوليا بشهادة سياق الكلام

قوله والتفرقة عطف على قطع الرحم والكتب على الانبياء وفى التصديق متعلق بالتفرقة اى والتفرقة فى التصديق بان آمنوا ببعض الانبياء والكتب وكفروا ببعض قوله وترك الجماعات وقوله وسائر مافيه معطوفان على قطع الرحم او التفرقة

قوله و به سمى اى لفظ الامر وضع اولا لطلب الفعل عمن هو دونك حقيقة او بزعمك فان كان حقيقة يقارن الطلب العلو وان كان بزعمك يقارن الاستعلاء وهو واحد الاوامر ثم نقل الى الامر واحد الامور لان كل امر من الامور صدر عن شخص انما يكون عن داع يدعوه اليه فشبه ذلك الداعى بالشخص الآمر فيكون ذلك الامر مأمورا به بهذا الاعتبار فسمى بالامر تسمية للمفعول بالمصدر وهذا هو معنى قوله فانه مما يؤمر به والاولى ان يقول كانه بدل فانه كما فى الكشاف لان ذلك مبنى على التشبيه لا على التحقيق والتشبيه فى قوله كما قيل له شان فى مجرد كونه مصدرا بمعنى المفعول اذ الامر عند تسميته بالشان مقصود حقيقة وليس بمأمور به الا على طريق التشبيه

نظام العالم صفة لقوله وقطع الوصل واشارة الى وجه كون قطعها افسادا فى الارض ولوجعل صفة لمجموع قوله من المنع عن الايمان الخ لكان اشارة الى وجه كون هذه المذكورات افسادا وجمع المص هذه الاقوال الثلثة مع ان كل واحد منها قول بعض المفسرين لكون النظم الكريم محتملا لها وتخصيص بعض الاحتمالات بطريق التمثيل لابطريق الحصر كما سبق بيانه والتعبير بالافساد للتوبيخ بانهم افسدوا فى الارض بعد اصلاحها ببعث الرسل وايضاح السبل وشرع الاحكام التى بها الصلاح والنظام ووجه فساد مافى الارض من الناس والدواب والحروث بكفرهم وطغيانهم هو ان الاخلال بالشرايع والاعراض مما يوجب الهرج والمرج ويخل بنظام العالم وان عم الى المنافقين كان المراد بالفساد فى الارض مع ماذكر هيج الحروب وايقاظ الفتن بمخادعة المسلمين وممالاة الكفار عليهم بافشاء الاسرار اليهم اولئك اى الذوات المذكورة الردية الموصوفة بتلك الصفات الدنية هم الخاسرون اى الخسران بالمعنى المذكور مقصور عليهم لايتجاوزهم الى من عداهم من الفائزين المفلحين العارفين ان ضروب الامثال هو الحق الكائن من ربهم اذ ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه دون العكس ومقتضى هذا الحصر ان المراد بالناقضين جميع الكفار لااحبار اليهود ولامنافقوهم كما ذهب اليه بعضهم اشارة الى وجه ارتباطه بقوله تعالى • ومايضل به الاالفاسقين • اذ الضالين بالمثل او بضرب به احبارهم اومنافقوهم لكن العموم لايقدح الارتباط لدخولهم فيه دخولا اوليا

٢٢ * **قوله** (الذين خسروا باهمال العقل عن النظر واقتناص مايفيدهم الحياة الابدية واستبدال الانكار والطعن فى الآيات بالايمان بها والنظر فى حقايقها والاقتباس من انوارها) اشار الى ان اللام اسم موصول واسم الفاعل بمعنى الفعل الماضى لكن المختار عند الجمهور كونه بمعنى المستقبل قوله باهمال العقل عن النظر الذى هو رأس المال وباهمالهم عن النظر الصحيح اختل عقلهم وسائر حواسهم تبعا له ولم يبق لهم رأس مال وحرموا عن الربح وهو اكتساب المعارف والاعمال المرضية بسبب فقدان رأس مالهم والى هذا اشار بقوله واقتناص مايفيد اى اكتسابه عطف على النظر عطف المعلول على العلة واستبدال الانكار والطعن فى الآيات الناطقة بضروب الامثال وغيرها بالايمان بها الباء فى قوله بالايمان داخل فى المتروك اى اضاعوا الايمان الذى فى ايديهم بالتمكن به بالفطرة التى فطر الناس عليها واعرضوا عنه محصلا به عن الكفر والضلالة التى ذهبوا اليها * **قوله** (واشتراء النقض بالوفاء والفساد بالصلاح والعقاب بالثواب) الباء فيه وفى مابعده ايضا داخل فى المتروك اى وتركوا وفاء العهد والصلاح والثواب محصلين بها النقض والفساد اى خروج الشئ عن الاعتدال والعقاب ولما فسر الفساد بما يندرج فيه قطع الوصل اكتفى به واما ذكره فى النظم فلما اشرنا اليه من ان القطع المذكور لاشتماله على امور شتى يستدعى افراد ذكره تنبيها على فرط شناعته والمقام يقتضى بسطا فى مثالبهم ونثرا فى معايبهم وذكر الاستبدال مرة والاشتراء اخرى للتفنن فان المراد بالاشتراء هنا الاستبدال وفى الموضعين اعتبر تمكنهم من المتروك وهو الايمان والنظر والاقتناص فيما عبر بالاستبدال والوفاء والصلاح والثواب فيما عبر بالاشتراء ونزل ذلك التمكن منزلة مافى ايديهم كما اشرنا اليه وبهذا البيان ظهران فى الخاسرين استعارة مكنية حيث شبهوا بالتاجرين واثبت لهم الخسران الذى من روادف التجارة وهذا الاثبات تخييلية وهذه الاستعارة تابعة لاستعارة اخرى وقرينة لها فانه شبه استبدالهم النقض بالوفاء المؤدى الى الشقاء المؤبد بالاشتراء الذى يؤدى الى الخسران واضاعة رأس المال بحيث كانوا آيسين عن الربح لكونهم فاقدين للاصل ونقل عن الطيبى انه قال يشير الى ان تلك الاستعارة التى سبقت فى قوله • ينقضون عهد الله • متضمنة للاستبدال المستعار له البيع والشراء استعارة قوله تعالى • اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى • واذا ذيل بقوله تعالى • اولئك هم الخاسرون • ٢٣ * **قوله** (استخبار فيه انكار وتعجيب لكفرهم) نقل عن الراغب الفرق بينهما ان الاستخبار قديكون تنبيها للمخاطب وتوبيخا ولايقتضى جهل المستخبر بخلاف الاستفهام انتهى ومن هذا علم وجه اختيار الاستخبار على الاستفهام لايهام لفظ الاستفهام بجهل المتكلم بالنظر الى معناه الاصلى والاولى انه تفنن فى البيان لانه نقل عن الاتقان ان الاستفهام طلب الفهم وهو بمعنى الاستخبار فلافرق وان المص كثيرا مايقول استفهام فيه معنى التعجب والانكار فلواوهم لفظ استفهام بجهل المتكلم لاحترز عن التعبير بالاستفهام فى كل موضع ليس فليس وايضا الاستخبار طلب الخبر كما ان الاستفهام

قوله على انه بدل من ما على تقدير النصب اوضميره على تقدير الجر والتقرير على الاول ويقطعون الايصال وعلى الثانى ويقطعون ماامر الله بالايصال على ان الايصال فى التقديرين مصدر لاوصل المبنى للمفعول لكن فى اقامة البدل مقام المبدل منه على الثانى اخلاء للصلة عن العائد الى الموصول ومن ذلك قالوا لايلزم صحة اقامة البدل مقام المبدل منه فى جميع صور استعمالات الابدال على وجه الاطراد لعدم صحة المعنى فى بعض المواضع كما فى قولك زيد لقيت غلامه رجلا صالحا بابدال رجلا صالحا من غلامه ولايجوز ان يقال زيد لقيت رجلا صالحا للزوم خلو الخبر عن ضمير المبتدأ

قوله باهمال العقل اشار اولا الى اصل فسقهم وهو كفرهم بالحق بقوله باهمال العقل عن النظر اى عن النظر الصحيح فى الدليل العقلى الذى هو امكان العالم ومتقنات الافعال فيه الدالة على وجود الصانع الواجب الوجود الكامل القدرة الواحد الحقيقى والدليل النقلى الذى هو آيات القرآن الثابت باعجازه انه منزل من الله تعالى ثم اشار الى ما اثمره كفرهم وانتجه من نقض العهد بعد الميثاق وقطع الوصل المأمور به والافساد بقوله والنقض بالوفاء والفساد بالصلاح والعقاب بالثواب اوفى قوله والفساد بالصلاح دخل القطع بالوصل ولما كان استبدال هذه الامور بمنزلة البيع والشراء وصارت تجارتهم هذه ممالايربح فلاجرم اثمرت الخسران بدل الربح عكسوا امر المعاملة فى التجارة فوقع الامر فى البدل على العكس وهو الخسران بدل الربح وهو المراد بقوله والعقاب بالثواب وهذا مستفاد من قوله اولئك هم الخاسرون فلفظ الخسران اشارة الى ان تلك الاستعارة التى سبقت فى قوله ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه متضمنة للاستعارة الاخرى المقدرة وهى استعارة البيع والشراء لاستبدال هذه الامور باضدادها استعارة قوله اشتروا الضلالة بالهدى ولهذا ذيل باولئك هم الخاسرون فان الخسران لايستعمل الافى التجارة حقيقة فيكون قرينة للاستعارة المقدرة

قوله فهو ابلغ واقوى فى انكار الكفر من اتكفرون لان اتكفرون انكار الكفر نفسه وكيف تكفرون انكار حال الكفر فالانكار بكيف كان كاثبات الشئ بالبينة حيث توصل بانكار لازم الشئ على انكار الشئ ولما كان اتكفرون بمنزلة انكار المدعى وكيف تكفرون بمنزلة اقامة البرهان عليه كان الانكار بكيف اقوى وابلغ من الانكار بالهمزة واما وجه كون الانكار بكيف اوفق لما بعده من الحال وهو قوله عز وجل وكنتم امواتا فاحياكم الاية فهو كون الصارف ١١

طلب الفهم فمن اين الفرق بينهما وكلام الاتقان متقن قوله فيه انكار اى انكار كفرهم انكار واقعى للتوبيخ وتعجيب اى حمل المخاطب على التعجب فان هذا من اشنع الغرايب واعجب العجايب فتعجب يامن شانه التعجب والانكار والتعجيب من المعانى المجازية فيلزم الجمع بين معنيين مجازيين وهو جائز عند المص لكن صاحب الارشاد حنفى المذهب وقد جمع ايضا بين المعنيين المجازيين وكثيرا مايقع المص فى مثل هذا وهو عجب منه فالوجه اختيار العموم المجازى او الاستفهام لانكار الواقع مجازا والتعجب مستفاد من الفحوى لامن النظم والمبنى وكلام المص يمكن حمله على هذا ويؤيده قوله فاذا انكر ان يكون الخ حيث اكتفى بالانكار ولم يتعرض للتعجب وتعرضه الاستخبار لكونه استخبارا فى الاصل لالانه مراده هنا فلااشكال بانه يلزم الجميع بين الحقيقة والمجاز على انه لوسلم ذلك لاضير فيه لانه ايضا جائز عند المص الايرى انه صرح به فى اكثر المواضع انه استفهام للتقرير اوللانكار اوغيرهما ولم يرد ان الاستفهام مراد وكذا هنا ٢ وفى بعض النسخ وقع التعجب من الفعل بدل التعجيب ولما كان التعجب محالا عليه كسائر الكيفيات النفسانية يحمل على غايته وهو الاستفهام وقد مر تفصيله فى بيان الاستحياء وقيل معنى التعجب هنا انه يتعجب منه كل عاقل يطلع عليه اى ان التعجب هنا ليس من المتكلم لاستحالته بل من المخاطب مثل لعل فان الترجى ليس من المتكلم لكونه محالا بل قديكون من المخاطب وقديكون من غيره وقد اشبع الكلام فى قوله • لعلكم تتقون • * **قوله** (بانكار الحال التى يقع عليها على الطريق البرهانى لان صدوره لاينفك عن حال وصفة فاذا انكر ان يكون لكفرهم حال يوجد عليها استلزم ذلك انكار وجوده فهو ابلغ واقوى فى انكار الكفر من اتكفرون) اى كلمة كيف سؤال عن الحال فاذا لم يمكن حمله على السؤال حمل على انكار الحال لماذكره المص قوله التى يقع اى الكفر عليها اراد ان كيف لانكار عموم الاحوال التى يقع الكفر لايختص بحال العلم بالله تعالى وجهله به كما ذهب اليه السكاكى يرشدك قوله لان صدوره لاينفك عن حال ولم يقيدها بنحو علم وجهل ونظر المص ادق اما اولا فلانه لادلالة قوية على التخصيص واما ثانيا فلان الاحوال التى يكون لذلك الفعل مزيد اختصاص بها كالعلم به تعالى والجهل به هنا تدخل فيه دخولا اوليا فلاباعث للتخصيص واما ثالثا فلان انكار عموم الاحوال التى يقع الفعل عليها ابلغ واقوى فى استلزامه انكار وجوده المقصود منه واما رابعا فلانه ملايم لوضعه اذ وضعها للسؤال عن مطلق الحال والتخصيص ببعضها بمعونة القرينة لاينافى العموم واما خامسا فلان انكار مطلق الحال وحقيقتها انسب بسد ابواب المعذرة وباقامة الحجة قوله على الطريق البرهانى متعلق بانكار الحال اى الاستدلال على المدعى والمراد هنا الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ولاريب فى ان ايراد الشئ ببينة ابلغ وهذا سر كون الكناية ابلغ ثم حاول بيان كون هذا الانكار على طريق برهانى فقال لان صدوره من الكفرة لاينفك عن حال مطلقا بداهة واتفاقا وصفة عطف تفسير لها يوجد عليها فيه الى ان الكفر وجودى اى انكار ماعلم من الدين لابمعنى عدم الايمان ويمكن حمله عليه بالعناية استلزم الانكار استلزاما عقليا كليا فان استلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم كلى عقلى فالبرهان لمى حينئذ فهو ابلغ من البلاغة وكونه من المبالغة يقتضى وجود اصل المبالغة فى أتكفرون وابلغ ايضا من هل تكفرون ولم يتعرض له لان الهمزة شايع فى الانكار بخلاف هل وفى كلامه اشارة انيقة الى ان المتكرر لى الهمزة فلتضمن كيف معنى الهمزة كان المنكر مدخوله وهو الحال اذ تقديره على اى حال تكفرون كما سيصرح به * **قوله** (واوفق لمابعده من الحال) اى • وكنتم امواتا • الآية لما سيأتى من ان المراد بها علمهم باحوالهم المقتضية الايمان والاطاعة فناسب التعرض لانكار الحال فقيل كيف تكفرون وقيل فيكون نفى جميع احوال الكفر المقتضى انفيه موافقا لتلك الحال بالضرورة فتدبر * **قوله** (والخطاب ٣ مع الذين كفروا لماوصفهم بالكفر وسوء المقال وخبث الفعال خاطبهم على طريق الالتفات ووبخهم على كفرهم مع علمهم بحالهم المقتضية خلاف ذلك) فائدة الخبر تمهيد لبيان الالتفات لماوصفهم بالكفر حيث قيل • واما الذين كفروا • والصلة فى معنى التوصيف وسوء المقال بقوله فيقولون ماذا اراد الله الخ وخبث الفعال بقوله • الذين ينقضون • الآية خاطبهم على طريق الالتفات كون ماذكر بعد لماسببا لخطابه لهم محل تأمل الا ان يقال انهم بذلك الوصف صاروا متميزين عن غيرهم خوطب بسببه كأنه قيل كيف تكفرون ايها الموصوفون بهذه الصفات الشنيعة الممتازون بسبب ذلك عن الغير على اى حال تكفرون ففى كلامه اشارة الى نكتة مختصة بهذا الموقع

٧ غنى زاده

٢ قيل والظاهر ان جميع ما فى القرآن من باب التعجب المسوق من جهة الله تعالى فالمراد منه التعجيب المخاطب المسمى بالتعجب لعلوه تعالى عن الاتصاف بالتعجب انتهى وقد عرفت ان الحمل على الغاية جائز بل راجح ثم قال والعجب من صاحب التيسير انه قال كيف للتعجب كما فى قوله تعالى انظر كيف يفترون على الله الكذب اى تعجب يامحمد فانه موضع التعجب لك وللتعجيب وهو حمل الناس على التعجب كما فى هذه الاية • كيف تكفرون • الاية ولم يدل انه لا فرق بين الآيتين الى آخر ماقاله مما لاطائل تحته فان مراده ان كيف يكون للتعجيب نحو انظر كيف يفترون على الله الكذب وللتعجيب كما هنا ولاينكر ان التعجب لايمكن هنا ولا ان التعجيب لايمكن هناك بل اشار الى صحة كل من المعنيين فى الآيتين بل كل موضع وقع فيه كيف ولايمكن حمله على حقيقته بطريق صنعة الاحتباك سعد

٣ وتعدية الخطاب بلفظة مع لتضمين معنى التكلم يقال خاطبه وخاطبت له ولايقال خاطبت معه كذا قيل سعد

١١ حالا ايضا فكانه قيل حال كفركم ومعكم هذا الصارف وهو علمكم بان الله احياكم بعد كونكم عدما صرفا ثم يميتكم بعد احيائه اياكم ثم يحييكم بعد اماتتكم ثم يرجعكم اليه بعد الحياة الثانية قال صاحب الكشاف ونظيره قولك اتطير بغير جناح وكيف تطير بغير جناح ثم قال فان قلت قولك اتطير بغير جناح انكار للطيران لانه مستحيل بغير جناح واما الكفر فغير مستحيل مع ما ذكر من الامانة والاحياء قلت قد اخرج فى صورة المستحيل لماقوى من الصارف عن الكفر والداعى الى الايمان ثم قال فان قلت قد تبين امر الهمزة وانها لانكار الفعل والايذان باستحالته فى نفسه اولقوة الصارف عنه فماتقول فى كيف حيث كان انكارا للحال التى يقع عليها كفرهم قلت حال الشئ تابعة لذاته فاذا امتنع ثبوت الذات تبعه امتناع ثبوت الحال فكان انكار حال الكفر لانها تبع ذات الكفر ورديفها انكار الذات الكفر وثباتها على طريق الكناية وذلك اقوى لانكار الكفر وابلغ ثم قال وتحريره انه اذا انكر ان يكون لكفرهم حال يوجد عليها وقد علم ان كل موجود لاينفك من حال وصفة عند وجوده ومحال ان يوجد بغير صفة من الصفات كان انكارا لوجوده على الطريق البرهانى هذا وانت تعرف ان المص رحمه الله قد ادى مافى هذه الاطالة بكلام وجيز بحيث اغنى عنها نقل الطيبى عن صاحب الكشاف انه قال فى الفرق بين الهمزة وكيف ان كيف سؤال ١١

والنكتة العامة لشهرتها لم يتعرض لها ووبخهم على كفرهم تنبيه على كون الاستفهام للانكار الواقعى لا للوقوعى وان معنى انكار الواقع التوبيخ والتقريع مع علمهم بحالهم وهى التى تذكر بعده من كونهم امواتا الخ والكل معلوم بالفعل سوى انه يحييهم ثم اليه يرجعون فانهم لم يعلموه لكنهم لتمكنهم من العلم بهما نزل منزلة علمهم كما سيجئ فادخل ذلك فى العلم تغليبا * قوله (والمعنى اخبرونى على اى حال تكفرون) مستفاد من كون كيف للاستخبار وهذا المعنى باعتبار اصله اذ الاستخبار ليس بمقصود قوله على اى حال فيه اشارة الى ان المراد من الحال فى انكار الحال الحال المطلق قيل فيه اشارة الى امرين احدهما ان كيف انما يعد من الظروف لكونه فى معنى الجار والمجرور والجار والظرف متقاربان والثانى انه اذا وقع بعده كلام تام فهو فى محل النصب على الحال ولهذا يجاب بالحال مثل راكبا فى جواب كيف جاء زيد ويبدل منه الحال مثل كيف جاء راكبا ام ماشيا بخلاف كيف زيد فانه خبر اى على اى حال هو وجوابه صحيح ام سقيم والبدل صحيح ام سقيم فالاوضح ان كان بعده اسم فى محل الرفع على الخبرية وان كان بعده فعل مثل كيف جئت فهو فى محل النصب على الحالية اى على اى حال جئت اراكبا ام ماشيا ثم ما ذكره مذهب الاخفش قال صاحب الارشاد وكيف منصوب به على التشبيه بالظرف عند سيبويه وبالحال عند الاخفش اى فى اى حال او على اى حال تكفرون به تعالى والحال انكم كنتم امواتا الخ فاشار الى ان وكنتم حال سيأتى التفصيل * ٢٢ قوله (اى اجساما لا حيوة لها عناصر واغذية واخلاطا ونطفا ومضغا مخلقة وغير مخلقة) لا حيوة لها الخ ان فسر الموت بعدم الحيوة عمن اتصف به فاطلاق الاموات على تلك الاجسام هنا على التشبيه البليغ اى كنتم كالاموات واما قول صاحب الكشاف ان الموت يقال لعدم الحيوة مطلقا كقوله تعالى "بلدة ميتا" ويجوز ان يكون استعارة لاجتماعهما فى ان لا روح ولا احساس بناء على مذهب بعض من ان مثل زيد اسد الاسد استعارة للشجاع عند بعض وتشبيه بليغ عند الاكثرين وهذا كقوله تعالى "صم بكم عمى" الآية وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه وان فسر الموت بعدم الحيوة عما من شانه الحيوة فاطلاق الاموات عليها حقيقة اما على المضغة فظاهر واما على ما عداها فلان البنية ليست بشرط فى الحيوة عندنا كما صرح به الامام فى بعض المواضع ويؤيده قوله تعالى "تكاد تميز من الغيظ" الآية على وجه لكن صرحوا بان الموت على التفسيرين مقابل الحيوة بتقابل العدم والملكة وتعميم الموت الى الجماد لا يلايم ذلك التصريح فالظاهر ان اطلاق الاموات عليها مجاز وقد صرحوا بكونه مجازا فى نحو قوله تعالى "بلدة ميتا" وقوله تعالى "فاحيينا به الارض بعد موتها" والارض احد العناصر لكن على التفسير الاول مجاز مطلقا واما على الثانى فمجاز فيما عدا مضغا وحقيقة فيها فحينئذ يكون من قبيل عموم المجاز كذا فهم من كلام البعض لكن الاولى ذكر البدن بلا روح بدل المضغ وان كان المراد المضغة المخلقة يكون فى معنى البدل والعناصر اربعة ارض وماء وهواء ونار وفيه اشارة الى ان الانسان وسائر الاجسام المركبة مركبة من العناصر الاربعة وهو مذهب الفلاسفة ومن تبعهم من المتفلسفة والاغذية ظاهر واخلاطا جمع خلط بكسر الخاء كرزق بمعنى المخلوط او المخالط وهى الدم والصفراء والبلغم والسوداء المتولدة من الغذاء ولذا اخره كما اخرها عن العناصر فلو ذكرها بالفاء لكان اشارة الى الترتيب لكنه اكتفى بالترتيب الذكرى والمراد بالمخلقة تام الاعضاء وبغير مخلقة ناقص الاعضاء فان هذا المعنى هو المناسب هنا ليحصل به الاختلاف فى الجسمية فيلايم عد الاطوار ولم يذكر العلقة لقربها من المضغة لانها ليست مغايرة لطور المضغة فى الجسمية بل هو استحالة محضة وفيه ما فيه فالاولى ليس المقصود هنا استيعاب الاطوار قال فى سورة نوح اذ خلقكم اولا عناصر ثم مركبات تغذى الانسان ثم اخلاطا ثم نطفا ثم علقا ثم مضغا ثم عظاما ولحوما انتهى فبعضها لم يذكرها * ٢٣ قوله (بخلق الارواح ونفخها فيكم) اشارة الى حدوث الارواح حال حدوث الابدان واليه ذهب المتكلمون وان اختلفوا فى ان حدوثها حال حدوث البدن او قبله وميل كلام المص الى القول الاول لقوله تعالى "ثم انشأناه خلقا آخر" دليل القول بحدوثها قبل البدن قوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام ونفخها فيها حتى جرى آثاره فى تجاويف اعضائه فصرتم احياء واصل النفخ اجراء الريح فى تجويف جسم آخر ولما كان الروح يتعلق اولا بالبخار اللطيف المنبعث من القلب وتفيض عليه القوة الحيوانية فيسرى حاملا لها فى تجاويف الشرايين ٣ الى اعماق البدن جعل تعلقه بالبدن نفخا كذا قاله فى سورة الحجر والحاصل ان النفخ عبارة عن جريان آثار الروح فى تلك التجاويف مجازا ومزيد التفصيل فى تلك السورة * قوله (وانما عطفه بالفاء لانه متصل بما عطف عليه غير متراخ عنه

٢ ابو السعود

٣ الشرايين جمع شريان بكسر الشين وسكون الراء العروق النابضة المتحركة

١١ تفويض لا طلاقه فكأن الله تعالى فوض الامر اليهم فى ان يجيبوا باى شئ اجابوا ولا كذلك الهمزة فانه سؤال حصر وتوقيت فانك تقول اجاءك راكبا ام ماشيا تتوقت وتحصر ومعنى الاطلاع ما قاله صاحب المفتاح كيف سؤال عن الحال وهو ينتظم الاحوال كلها والكفار حين صدور الكفر عنهم لا بد من ان يكونوا على احدى الحالتين اما عالمين بالله واما جاهلين به فانه اذا قيل كيف تكفرون افاد افى حال العلم تكفرون بالله ام فى حال الجهل هذا هو معنى التفويض فى الآية قال الرازى اعراب كيف ههنا النصب على الحال وليس بظرف لان الظرف اما زمان او مكان وهو ليس شيئا منهما واما عده من بعض الظرف فلانه لما كان فى اكثر الاحوال حالا شابه الظرف وهو ليس يضاف الى الفعل بعده بل مفرد معرب محلا بحسب اقتضاء العوامل

قوله لما وصفهم بالكفر وسوء المقال وخبث الفعال الخ وصفهم بالكفر مستفاد من قوله واما الذين كفروا وبسوء المقال من ماذا اراد الله بهذا مثلا وبخبث الفعال من الذين ينقضون الى آخر الآيات ويجوز ان يستفاد وصفهم بالكفر مما ذكر من قوله ان الذين كفروا سواء عليهم الآية ووصفهم بسوء المقال من قول المنافقين عند امرهم بالايمان انؤمن كما آمن السفهاء وقولهم حين خلوهم مع شياطينهم انا معكم انما نحن مستهزؤن لان هذه الآيات مرتبطة بما تقدمها من الآيات ومنتظمة بها كلام واحد

قوله خاطبهم خطاب التفات التفت من الغيبة الى الخطاب تفننا وهز النشاط السامع ومبالغة فى توبيخهم تقريعهم فى الخطاب اشد والتعبير مشافهها اوقع فى التخجيل مما وقع باسلوب الغيبة

قوله مع علمهم بحالهم المقتضية خلاف ذلك اى خلاف الكفر وهو الايمان بالله فان علمهم بان لهم الها محييا ومميتا ومبدئا ومعيدا واليه مصيرهم ومرجعهم يوم الجزاء يقتضى ان يؤمنوا به فكفرهم مع علمهم بذلك منكر غاية الانكار ومستبعد اجدا

قوله اجساما لا حياة لها يريد به ان الميت هنا مجاز فيما لا حياة له مطلقا لا حقيقة لان الحقيقة ما ارتفع عنه الحياة بعد كونه حقا وهم قبل الحياة الاولى لم يرتفع عنهم الحياة بعد ما كانوا احياء بل كانوا اولا عناصر بسيطة ثم اغذية ثم نطفا ثم مضغا مخلقة وغير مخلقة ثم بعد هذه الاطوار تعلق الارواح بابدانهم وصاروا احياء كما قال عز وجل ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين ثم انكم بعد ذلك لميتون وقيل يطلق الميت حقيقة لعادم الحياة مطلقا كقوله بلدة ميتا ١١

بخلاف البواقى) عطفه بالفاء مع ان الظاهر العطف بثم لانه متصل بما عطف عليه وهو كونهم امواتا لكن باعتبار المرتبة الاخيرة وهى المضغة المخلقة الموصوفة بالموت حقيقة ان فسر بعدم الحيوة عما من شانه الحيوة وينكشف منه انه لو كان المراد بالاموات المضغ المخلقة هنا لكان العطف بالفاء فى غاية الحسن والظهور ولا يبعد ان يقال ان قوله متراخ عنه اشارة الى هذا الاحتمال بعد بيان كون المراد بهما عناصر واغذية الخ كما هو عادته من الرمز الى الاحتمالين فى الموضعين فحينئذ لا يتوهم الاشكال بان البواقى متصلة بما عطفت عليه باعتبار الجزء الاخير اذ الاماتة مثلا متصلة بالجزء الاخير من الحيوة فان الاماتة ازالة الحيوة فاستعمال ثم فى البواقى باعتبار الجزء الاول واستعمال الفاء هنا باعتبار المرتبة الاخيرة يحتاج الى وجه ذلك والفرق بينهما الا ان يفرق المرتبة الاخيرة والجزء الاخير واو نظر هنا الى المرتبة الاولى لعطف عليه بثم ٢ * ٢٢ قوله (عند تقضى آجالكم) اى انقضائها فيه نوع تلميح الى ما قلنا من ان الاماتة متصلة بالجزء الاخير من الحيوة اذ الاجل يطلق لآخر المدة كما يطلق لجملتها قيل فى بيان بخلاف البواقى اما الاماتة فلتخلل مدة الحيوة بينه وبين الاحياء السابقة انتهى قوله ثم يميتكم عطف على احياكم ولا تخلل الحيوة بينهما ثم قال واما الاحياء بالنشور فلتراخيه عن الاماتة زمان البعث فى البرزخ قال المص فى قوله تعالى "مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا" المراد عذاب القبر او عذاب الآخرة والتعقيب لعدم الاعتداد بما بين الاغراق والادخال ويمكن اعتبار ذلك هنا فيحسن الفاء والاحسن ان يقال ان النكات مبنية على الارادات فان اعتبر تخلل مدة البرزخ عطف بثم كهذه الآية وان اعتبر عدم اعتداده عطف بالفاء مثل الآية المذكورة فى سورة نوح * ٢٣ قوله (بالنشور يوم نفخ الصور او للسؤال فى القبور) قدمه اذ التراخى المستفاد من كلمة ثم واضح حينئذ يوم ينفخ فى الصور اى النفخ الثانى او للسؤال فى القبور اخره لانه يرد عليه انه لا تراخى حينئذ بين الاماتة والاحياء بحيث يحسن استعمال ثم كما فى الحديث ان الميت يسمع صوت نعال اهله فى القبر حين الاحياء واجيب عنه بان بين الاماتة والاحياء مدة تجهيزه والصلاة عليه والدفن والتراخى امر نسبى وانت خبير بان هذا لا يتم فى مثل الشهداء والغريق ولو حمل على التراخى الرتبى فى هذا الاحتمال لاندفع الاشكال بحذافيره * ٢٤ قوله (بعد الحشر فيجازيكم باعمالكم او تنشرون اليه من قبوركم للحساب فما اعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذه) بعد الحشر ناظر الى التفسير الاول فى قوله ثم يحييكم وقوله او تنشرون ناظر الى التفسير الثانى واشار بقوله بعد الحشر الى دفع اشكال بان التفسير الاول غير حسن لان الحيوة حينئذ يقارنها الرجوع اليه تعالى فلا يلايمه قوله ثم اليه ترجعون فدفعه بان هذا الرجوع ليس للحساب حتى لا يلايمه بل المراد الرجوع للثواب والعقاب وهو بعده بمدة مديدة وفيه دفع اشكال آخر وهو ان المراد بالرجوع اليه تعالى الرجوع الى حكمه ردا لتمسك المجسمة بقوله "ثم اليه ترجعون" لكن هذا بطريق الاشارة والاول بطريق العبارة لانه مما سبق الكلام لاجله دون الثانى قوله فما اعجبكم عطف على اخبرونى وفيه اشارة الى ان اخبرونى المقصود منه التعجب لا للاستخبار والعطف بالفاء لافادة سببية ما قبله له كانه قيل واذا عجزتم عن الاخبار لا متناع فما اعجب كفركم اى اى شئ اعجب كفركم اى جعله ذا عجب او فما اعجب اى الذى جعله ذا عجب امر عظيم يتعجب منه الواقفون عن آخرهم مع علمكم بحالكم هذه اى كونكم امواتا الخ فيه تنبيه على ان مجموع الجمل حال مأول بالعلم كانه قيل كيف تكفرون بالله وانتم تعلمون احوالكم هذه مع ان هذا العلم يقتضى الايمان وفعل الشئ مع قيام البرهان على تركه وفعل خلافه من اعجب العجايب ولهذا قال فما اعجب كفركم مع علمكم الخ ووجه صحة تأويل مجموع الجمل بالعلم به هو ان الحال فى مثل هذا يجب ان يكون معلومة حتى يفيد التقييد بالحال وبهذا التأويل يندفع اشكالان الاول ان هذه الجملة حال وهو ماض مثبت كان الواجب فيه قد على الاصح فكانها مقدرة والثانى ان بعض الاحوال ذكر ماضيا وبعضها مستقبل وهذا ينافى الحالية وجه الاندفاع ان الحال لما كانت علم هذه الاحوال فكانت الجملة الحالية اسمية تأويلا فلا حاجة الى تقدير قد ولا يضر اختلاف ازمنتها اذ المقارنة بين العلم بها وبين عاملها متحققة * قوله (فان قيل ان علموا انهم كانوا امواتا فاحياهم ثم يميتهم لم يعلموا انه يحييهم ثم اليه يرجعون) منشأ السؤال تأويل الجمل بالعلم ومورده تعميم العلم الى جميع الاحوال المذكورة مع ان بعضها وهو الاحياء بالنشور والمجازاة بما فى الصدور ليس بمعلوم للكفار المخاطبين وحاصل الجواب ان المراد بالعلم هنا اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة وهى تمكنهم من العلم بها والاحياء المذكور والجزاء وان لم يكن معلوما لهم

٢ قيل والتراخى المستفاد من كلمة ثم بالنسبة الى زمان الاحياء دون زمان الحيوة فان زمان الاماتة غير متراخ عنه انتهى والمتعارف فى مثل هذا الموضع اعتبار التعقيب والتراخى بالنسبة الى المتعلق دون تعلق الصفة على ان الاحياء والاماتة عند الائمة الحنفية من صفات الفعل وهى قديمة وتعلقها قدم ايضا كما صرح به الفاضل الخيالى وزمان الاماتة متراخ عن الجزء الاول من الحيوة كما عرفت

١١ وآية لهم الارض الميتة واموات غير احياء اقول هذا الاطلاق مجازى والكلام فى ان الميت حقيقة ماهو

قوله لانه متصل بما عطف عليه اى لان الاحياء وقع متصلا بكونهم امواتا بلا مهلة فكان الموضع موقع الفاء بخلاف البواقى من الاماتة والاحياء الثانى والرجوع الى الله تعالى لوقوع مهل فيها من زمان عمرهم طولا وقصرا زمان لبثهم فى القبور او زمان مكثهم بعد الاحياء الثانى فى المواقف الى وقت المجازاة وفى الكشاف فان قلت ما المراد بالاحياء الثانى قلت يجوز ان يراد به الاحياء فى القبر وبالرجوع النشور وان يراد به النشور وبالرجوع المصير الى الجزاء ثم قال فان قلت لم كان العطف الاول بالفاء والاعقاب بثم قلت لان الاحياء الاولى قد تعقب الموت بغير تراخ واما الموت فقد تراخى عن الاحياء والاحياء الثانى كذلك متراخ عن الموت ان اريد به النشور تراخيا ظاهرا وان اريد به احياء القبر فمنه يكتسب العلم بتراخيه اى يعلم من استعمال ثم فى هذا الموضع ان الميت يحيى فى القبر بعد زمان متراخ ولا يشعر بذلك ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان الميت ليسمع خفق نعالهم اذا ولوا مدبرين حتى يقال له من ربك وما دينك من نبيك الحديث

قوله فما اعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذا تذكير لمعنى التعجيب المستفاد من كيف مع وجود الصارف عن كفرهم

قوله سيما فى الآية تنبيه على ما يدل على صحتها اى على صحة الاحياء الثانى والرجع اليه وهو انه تعالى لما قدر الخ اقول العلم بالقدرة على الشئ لا يستلزم العلم بوقوع المقدور حتى يستدل بها عليه وهذا ايضا يرد على قوله تمكنهم من العلم بهما لما نصب لهم من الآيات منزل منزلة علمهم لان الآيات المنصوبة انما تدل على القدرة على الاعادة والرجع لا على وقوعها فمن اين لهم تمكن بالآيات من العلم بوقوعها هذا اذا كان الخطاب لغير اهل الكتاب من الكفار واما اهل الكتاب فانهم عالمون بوقوع البعث والمجازاة من كتابهم المنزل عليهم مقرون بهما فالاولى ان يراد بالمخاطبين اهل الكتاب لئلا يتمحل فى التأويل لاثبات العلم بالبعث لمنكريه ١١

بالفعل لكنه معلوم بالقوة وهذا يكفى فى التوبيخ وازاحة العذر فتعميم العلم اليهما بطريق عموم المجاز والمعنى كيف تكفرون بالله وانتم موصوفون بما يطلق عليه لفظ العلم فينتظم مذهب الائمة الحنفية والشافعية قوله ان علموا الخ اورد كلمة الشك لان علمهم بذلك كلاعلم لعدم جريهم على موجب العلم حيث لم يستدلوا بهذه الاحوال الحادثة الدالة على صحة الاعادة فكما لم يعرف المعاد لايعلم المبدأ ايضا فلوقيل انهم علموه على سبيل الشك فلم يعلموا انه يحييهم اوكلمة ان بمعنى اذا عبر به للاشارة الى ماذكرناه ولابدع فى اثبات العلم لهم بالنسبة الى مافى نفس الامر ونفيه عنهم فضلا عن الشك فيه بالنسبة الى عدم العمل بالعلم كقوله تعالى • لو كانوا يعلمون • مع قوله اولا ولقد علموا لمن اشتراه ماله فى الآخرة من خلاق على وجه وماجنحوا اليه من ان الشك عندهم باعتبار الاسناد اليه تعالى لاباعتبار نفسها ضعيف لانهم مقرون بربهم لاسيما اذاكان المراد اهل الكتاب قال تعالى • قل لمن الارض ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله • الاية والقضية لزومية بناء على ان علمهم بالامور الظاهرة بطريق الشك مستلزم بانهم لم يعلموا الامور الغائبة التى لا طريق الى علمها الا بالوحى وان امكن علم صحتها بالنظر القويم والفكر المستقيم فلا حاجة الى جعل القضية اتفاقية مثل قولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق على ان ان فى هذا المثال ليس للشك كما فيما نحن فيه وشتان ما بينهما فحمل ان على الشك والقضية على الاتفاقية ليس بسديد * **قوله** (قلت تمكنهم من العلم بهما لما نصب لهم من الدلائل منزل منزلة علمهم فى ازاحة العذر) من الدلائل اى العقلية اذ المتبادر من النصب ذلك وسيجئ الاشارة الى ان صحة حشر الاجساد مما يمكن علمها بالدليل العقلى ووقوعها علم من الدليل النقلى لكن المراد العلم بامكانها وصحتها بقرينة قوله وفى الآية تنبيه على ما يدل على صحتهما فالمراد بقوله تمكنهم من العلم بهما تمكنهم من العلم بصحتهما لابوقوعهما فالحمل على الدلائل على صدق النبى عليه السلام القائل بالاحياء بعد الموت بايراد الآيات والاحاديث التى يبين ثبوتها لان فيها اخبارا باحيائهم من القبور والبعث والنشور فى غاية من البعد واما الاشكال بان المخاطب اذا كان اهل الكتاب اومايعمه لايصح قضية التنزيل لانهم معترفون بالحشر فجوابه قد سبق من المص من انهم لم يعترفوا على الوجه الذى نطق به الشرع وعن هذا قال تعالى • ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين • * **قوله** (سيما وفى الاية تنبيه على ما يدل على صحتهما وهو انه تعالى لما قدر على احيائهم اولا قدر على ان يحييهم ثانيا فان بدء الخلق ليس باهون عليه من اعادته) سيما قدمر ان الفصيح لاسيما والمعنى لاسيما وقد نبههم على ذلك اى على صحة الاحياء والجزاء اذ ذكر الخلق انموذج القدرة الدالة على الاعادة فان هذا الذكر يستنبط منه الدليل العقلى على صحتهما وهذا مراده كما قالوا البرهان التمانع الدال على وحدته تعالى مستنبط من مشكاة قوله تعالى • لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا • الآية ٢ وبهذا التحقيق وضح معنى الاولوية التى تستفاد من كلمة سيما قوله ليس باهون الخ وهذه العبارة يستفاد منها بحسب العرف ان الاعادة اهون عليه وهذا بالنظر الى فهم المخلوق قال المص فى تفسير قوله تعالى • وهو الذى يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه • الآية والاعادة اهون عليه من الاصل بالاضافة الى قدركم والقياس على اصولكم والا فهما عليه سواء * **قوله** (اومع القبيلتين فانه سبحانه لما بين دلائل التوحيد والنبوة ووعدهم على الايمان واوعدهم على الكفر) عطف على قوله مع الذين كفروا • فى قوله والخطاب مع الذين كفروا او القبيلتين المؤمنين والكافرين فح يكون الانكار المستفاد من الاستفهام انكارا للوقوع بالنسبة الى المؤمنين وانكارا للواقع بالنسبة الى الكافرين وفيه بعد لايخفى والقول بانه لم يحمل الاستفهام على الانكار يرده قوله بانكار الحال الخ وقوله وهو اقوى فى انكار الكفر من اتكفرون الخ لما بين دلائل التوحيد بقوله • اعبدوا ربكم الذى • الآية الى قوله • فلا تجعلوا لله اندادا • الآية ودليل النبوة من قوله وان كنتم فى ريب الى قوله • ان كنتم صادقين • ووعدهم الضمير للقبيلتين لكن فى الاول بالنظر الى المؤمنين وفى الثانى بالنسبة الى المشركين والوعد بقوله • وبشر الذين آمنوا • الآية والوعيد بقوله فان لم تفعلوا • الاية فلو راعى الترتيب كما فى الاولين لقال واوعدهم على الكفر ووعدهم على الايمان لكن لشرافة الوعد قدمه والجمع فى الدلائل باعتبار تعدد المضاف اليه وان امكن الجمع بالنظر الى التوحيد لان ماذكر فى التوحيد آيات متعددة واما بالنظر الى النبوة فلا تعدد فى دليله بلا تكلف * **قوله** (اكد ذلك بان عدد عليهم النعم العامة والخاصة واستقبح صدور الكفر منهم واستبعده عنهم

٢ فكما لا يمكن ان يقال ان التوحيد ثبت بقوله لو كان فيهما الاية لان الشرع يتوقف على التوحيد فلا يمكن اثباته به كما فى الخيالى كذلك لايمكن ان يقال هنا ان صحة الحشر ثبت بالدليل الشرعى بل وقوعها ثابت بالدليل السمعى عه

١١ وايضا قوله ان علموا انهم كانوا امواتا فاحياهم ثم يميتهم انما يستقيم على تقدير كون الخطاب لاهل الكتاب لانهم المعترفون بان لهم آلها محييا ومميتا دون غيرهم لان غيرهم يعلمون ان لهم موتا وحياة ولايعلمون ان لهم الها يحييهم ويميتهم وليس لهم علم بذلك وعليه اكثر الطبايعية وفى الكشاف فان قلت ان اتصل علمهم بانهم كانوا امواتا فاحياهم ثم يميتهم فلم يتصل بالاحياء الثانى والرجوع قلت قد تمكنوا من العلم بهما بالدلائل الموصلة اليه فكان ذلك بمنزلة حصول العلم وكثير منهم علموا ثم عاندوا قال بعض الافاضل قوله فلم يتصل بالاحياء الثانى والرجوع بالنسبة الى اهل الكتاب ساقط لانهم قائلون بالمعاد الروحانى كالنصارى لدلالة مافى الانجيل عليه والمعاد الجسمانى كاليهود لما ورد فى كتاب حزقيل عليه السلام واما غيراهل الكتاب فان كان المراد بالدلائل الموصلة اليه العقل فالعقل لايستقل بذلك والمنازع مكابر وان كان المراد غيره فلا يكون الا سمعيا وليس ذلك لغيراهل الكتاب ثم قال ولعلنا ان قلنا المراد بالدلائل الموصلة اليه ماتقدم من قوله تعالى • اعبدوا ربكم الذى خلقكم • الى قوله • ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون • فان فيه الدلالة الاجمالية على ذلك كان وجها اقول يرده قوله آنفا وان كان المراد غيره فلايكون الاسمعيا وليس ذلك لغيراهل الكتاب وماتقدم • من قوله اعبدوا ربكم • الايات دليل سمعى لايتمسك به غير اهل الكتاب فلايكون حجة عليهم لان الاحتجاج لايكون الا بدليل مسلم عند الخصم

قوله اومع القبيلتين عطف على قوله مع الذين كفروا اى اوالخطاب مع المؤمنين والكافرين جميعا فان الله تعالى بعد ما بين دلائل التوحيد والنبوة ووعد المؤمنين بالثواب على الايمان واوعد الكافرين بالعقاب على الكفر اكد ذلك لبيان الوعد والوعيد بتعديد النعم عليهم عامة وخاصة اما بيان دلائل التوحيد فمستفاد من قوله • ياايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم • الى قوله فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون وبيان دليل النبوة فمن قوله وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله • حيث ثبت بالتحدى به ان القرآن معجز وثبت باعجازه صدق دعوى من اتى به فى انه نبى مرسل واما وعد المؤمنين بالثواب فمن قوله • وبشر الذين آمنوا • الى قوله ١١

١١ • وهم فيها خالدون • ووعيد الكافرين فمن قوله • فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار • الى قوله • اعدت للكافرين • ومن قوله • واما الذين كفروا • الى قوله اولئك هم الخاسرون • **قوله** بان عدد عليهم النعمة العامة والخاصة النعم العامة ما افاده قوله • ثم احياكم ثم يميتكم • وقوله • هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا واما النعم ١١

عنهم مع تلك النعم الجليلة فان عظم النعم يوجب عظم معصية المنعم) اكد ذلك اى مجموع ماتقدم فافراد ذلك باعتبار ماذكر بان عدد عليهم النعم العامة اى الشاملة جميع الناس بقوله • وكنتم امواتا فاحياكم • الى قوله • خالدون وهى النعم التى اشار اليها المص فى اواخر قوله تعالى • والذين كفروا وكذبوا • الآية بقوله واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة والمعاد وعقبها تعداد النعم العامة الى خاطب اهل العلم والكتاب منهم وامرهم ان يذكروا نعم الله عليهم الخ والخاصة هى النعم التى خصت بنى اسرائيل من الانجاء من فرعون والغرق ومن العفو عن اتخاذ العجل وهذا نعمة على ابائهم وعليهم ادراك زمن الرسول عليه السلام كذا بينه المص فى قوله تعالى • يابنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم • الآية فمن ذهب فى توضيح النعم الى خلاف ذلك فقد عدل عن سواء السبيل واستقبح صدور الكفر اى الكفر الواقع منهم اى من الكفرة من القبيلتين واستبعده اى الكفر عنهم عن المؤمنين وفيه اشارة الى ماذكرناه من الانكار بالنظر الى الكفار انكار للواقع ومعناه التوبيخ والاستقباح وبالنظر الى المؤمنين انكار للوقوع وانه مستبعد منهم سواء كان المراد من المؤمنين المؤمنين بالفعل فيكون استبعادا للكفر بعد الايمان وللارتداد بعد الايقان والمؤمنين بالقوة اى المشارفين فيكون استبعاد الكفر وبقائهم عليه بل الاحتمال الاخير اولى بالمقام ولاكلام فى حسن هذا البيان وانما الاشتباه فى ارادتهما معا من اطلاق واحد ولاضير فيه لان المراد معنى واحد وهو الانكار والتعدد والتغاير من الاضافة فلا محذور قوله معصية المنعم الاضافة الى المفعول * **قوله** (فان قيل كيف تعد الاماتة من النعم المقتضية للشكر) منشأ السؤال ادعاء ان كل واحد واحد من تلك الامور نعمة يجب الشكر عليها والحمل على التغليب خلاف الظاهر مع ان الاماتة الثانية ليست منها لانها هادم اللذات وتخريب البلاد والعباد * **قوله** (قلت لما كانت وصلة الى الحيوة الثانية التى هى الحيوة الحقيقية كما قال الله تعالى وان الدار الآخرة لهى الحيوان كانت من النعم العظيمة) اى والاماتة وان لم تكن انعاما فى نفسها لكنها وصلة الى النعم الباقية الحقيقية فبهذا الاعتبار تعد نعمة عظيمة ولوقيل الاماتة لكونها مشتملة على الشدة والكربة نعمة فى نفسها لكونها مكفرة للذنوب والوصول الى ما اعد لهم عند علام الغيوب كما ورد فى الاخبار ان الموت تحفة المؤمن وان المؤمن اذا مات لقى السرور المؤبد لم يبعد هى الحيوة الحقيقية لامتناع طريان الموت عليها وهو المراد بالحقيقية هنا لامقابل المجاز قال تعالى • وان الدار الآخرة لهى الحيوان • اى هى دار الحيوة الحقيقية فان قيل هذا فى حق الابرار واما فى حق الكفار فلا قلنا ان الاماتة فى حقهم نعمة ايضا لكنهم اضاعوها كما اضاعوا نعمة الحيوة فلا اشكال * **قوله** (مع ان المعدود عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة باسرها كما ان الواقع حالا هو العلم بها لا كل واحدة من الجمل) جواب آخر الاول بناء على تسليم كون الاماتة معدودة من النعم وهذا منع لذلك ولو عكس الجواب لكان اقرب الى الصواب اذ ظاهره منع التسليم ويأبى عنه الطبع القويم هو المعنى المنتزع من القصة وهو خلقهم احياء مرة بعد اخرى وهذا المعنى المنتزع موقوف على ذكر الاماتة ولاريب فى كون المعنى المنتزع المذكور نعمة وان لم يكن كل واحدة من الجمل المنتزع هذا المعنى منها نعمة كما ان الواقع حالا هو العلم بها لما عرفت من استفادة العلم من قوله • وكنتم امواتا • لكن هذا ليس مختصا بالوجه الاخير بل على الاوجه الاول ايضا الواقع حالا هو العلم بها لما سيذكره لا كل واحدة من الجمل حتى يرد الاشكال المذكور والقرينة على ذلك ظهور عدم كون الاماتة نعمة بلا تأويل لكن لها مدخل فى حصول المعنى المنتزع كما عرفت والا لم يكن لذكرها فائدة * **قوله** (فان بعضها ماض وبعضها مستقبل وكلاهما لايصح ان يقع حالا) تعليل لكون عدم كل واحدة منها حالا لا لكون عدم كل واحدة منها نعمة وهو ظاهر ولظهوره تركه وقد ذكرنا وجهه ولا تعليل ايضا لكون الواقع حالا العلم بها وعدم التعرض لعلته مع انه من جملة المدعى لما ذكرنا من التقييد بالحال فى مثل هذا الموضع انما يفيد اذا كان مضمون الحال معلوما للمخاطب اذ التوبيخ والاستبعاد انما يحصل حين العلم بها فلما لم يصح كون مضمون الجملة حالا عدل الى العلم بها وكلاهما لايصح الخ لان العامل وهو كيف تكفرون الكفر الحالى بالنسبة الى القوم الموجودين فلا يقارنه الماضى ولا المستقبل بخلاف العلم بالقصة فانه لاستمراره مقارن له ويرد عليه ان الكفر الحالى لبقائه الى وقت موتهم يتصور فيه الاستقبال وان لم يتصور الماضى وقيل لان العامل للاستمرار بمعنى استمرار الانكار لا انكار الاستمرار فلا يقارنه الماضى ولا المستقبل بخلاف العلم بالقصة فانه مستمر ويرد عليه انه ان جعل الحال مجموع الجمل

١١ الخاصة فلعل المراد منها ما افاده قوله • فاما يأتينكم منى هدى • الآية وقوله ويا آدم اسكن انت وزوجك الجنة • وقوله يابنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم قالوا • فيه المراد بالنعمة ما انعم الله ايام الانجاء من فرعون

قوله واستقبح صدور الكفر منهم واستبعده منهم الظاهر ان استقباح الكفر فى حق الكافرين واستبعاده فى شان المؤمنين يرشدك اليه تكرير منهم وكلا المعنيين مفاد بقوله كيف تكفرون فانه استقباح من هؤلاء واستبعاد من هؤلاء

قوله مع ان المعدود عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة فعلى هذا لايلزم ان يكون جميع ماذكر فى القصة معدودة من النعم بل يكفى ان يوجد فيها ما يعد نعمة ولو كانت واحدة كالاحياء

قوله كما ان الواقع حالا هو العلم بها اى علمهم بالقصة فانه لولا التأويل بالعلم لما صح نفس ماوقع فى القصة من الاحياء المقتضى والرجع المترقب اليه ان يقع حالا من فاعل يكفرون لان الحال يجب ان يكون مقارنا لعامل ذى الحال والماضى المنصرم والمستقبل المترقب اليه لايقارنان الحال واما العلم بمضمون القصة فمقارن له وفيه تأويل آخر غير هذا التأويل وهو ان يقدر قد ليقرب الماضى من الحال لكن حينئذ اشكل امر الرجع لان قد وان قرب الماضى من الحال لكن لايقرب المستقبل منه فالتأويل الاول اولى قال صاحب الكشاف فان قلت فكيف صح ان يكون حالا وهو ماض ولايقال جئت وقام الامير ولكن وقد قام الا ان يضمر قد قلت لم يدخل الواو على كنتم امواتا وحده ولكن على جملة قوله كنتم امواتا الى ترجعون كانه قيل كيف تكفرون بالله وقصتكم هذه وحالكم انكم كنتم امواتا نطفا فى اصلاب ابائكم فجعلكم احياء ثم يميتكم بعد هذه الحيوة ثم يحييكم بعد الموت ثم يحاسبكم ثم قال فان قلت بعض القصة ماض وبعضه مستقبل والماضى والمستقبل كلاهما لايصح ان يقع حالا حتى يكون فعلا حاضرا وقت وجود ما هو حال عنه فما الحاضر الذى وقع حالا قلت هو العلم بالقصة كانه قيل تكفرون وانتم عالمون بهذه القصة وباولها وآخرها

قوله اوما يقتضيها يعنى الحياة اما نفس القوة الحساسة اومعنى هو مبدأ هذه القوة **قوله** لانها من طلايعها اى لان القوة النامية من مقدمات الحياة والطلايع جمع طليعة الجيش [...] وهى طائفة من الجيش تتقدمه لتطلع طلع العدو **قوله** وفيما يخصها عطف على قوله فى القوة النامية يعنى الحياة مجاز ايضا فيما يخص الانسان **قوله** من حيث انه كمالها [...] فاشتهايان لعلاقة المجاز **قوله** قال تعالى يحييكم ثم يميتكم مثال لحقيقة الحياة والموت ومابعده من الآيتين مثال لمجازهما **قوله** على الاستعارة قيد لكل واحد من معنى الحياة [...] فى البارى تعالى حيث شبه صحة اتصافه تعالى بالعلم والقدرة اوالمعنى المقتضى للعلم والقدرة بالحيوة فاستعيرت هى له استعارة مصرحة **قوله** فانها خلقهم احياء قادرين [...] مرة بعد اخرى اى فان النعمة الاولى هو خلقهم احياء مرتين المدلول عليه بقوله فاحياكم وقوله ثم يحييكم وهذه النعمة وهى خلقه لهم مايتوقف عليه امر معاشهم ١١

١١ ومعرفة خالقهم فان هذه نعم فى انفسها وطرق معرفة يستدل بها على الصانع القادر الحى العليم **قوله** معنى لكم لاجلكم لما كان لام التعليل فى اكم مشعرا
بكون الخلق معللا بعلة وفائدة وافعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض اول رحمه الله معنى التعليل به بان تنزيه افعال الله تعالى عن كونها معللة بالاغراض ليس على ١١

بملاحظة الحكم بعد العطف لا كل واحدة منها لتحقق المقارنة غاية ما فى الباب انه يقتضى عدم كون كل واحدة
منهما حالا ولا نختار ذلك بل نختار كون مجموع الجمل حالا بالطريق المذكور واعتبار الحكم بعد العطف
شايع كعكسه الا ان يقال ان مراده عدم صحة كل واحدة فحينئذ نختار المجموع لا حاجة الى جعل العلم بهما حالا
ثم وجه كون تعداد النعم العامة تأكيدا لدلائل التوحيد والنبوة ماينه فى تفسيرهم فيها خالدون وهو قوله فانها
من حيث انها حوادث محكمة تدل على محدث حكيم له الخلق والامر وحده لا شريك له ومن حيث ان
الاخبار بها على ما هو مثبت فى الكتب السابقة ممن لم يتعلمها ولم يمارس شيئا منها اخبار بالغيب يدل على نبوة
المخبر عنها ومن حيث اشتمالها على خلق الانسان واصوله وما هو اعظم من ذلك يدل على انه قادر على الاعادة
والمجازاة وبعض المتأخرين قال ان حمل الكفر على كفران النعمة المقابل للشكر يأباه الباء فى قوله بالله لانه
لا يقال كفر بالمنعم وبالنعم بل يقال كفر المنعم والنعمة ولان بعض ما ذكر ليس من النعم وقال فى الهامش ردا
للقاضى حيث جوز ذلك انتهى وانت خبير بان كلام المص والخطاب مع الذين كفروا الخ ثم قوله اومع
القبيلتين اومع المؤمنين صريح فى حمله على الكفر المقابل للايمان وما غره الا قوله من النعم المقتضية للشكر ولم
يفهم ان مراده الشكر بالايمان فانه اعظم افراد الشكر قال المص فى قوله تعالى • واذ تأذن ربكم لئن شكرتم •
يا بنى اسرائيل ما انعمت عليكم من الانجاء وغيره بالايمان والعمل الصالح انتهى كانه لم ينظر الى سياق كلام المص
وسباقه وتقول عليه كما هو عادته * **قوله** (اومع المؤمنين خاصة لتقرير المنة عليهم وتبعيد الكفر
عنهم) ولا ريب فى بعده لكن جوزه على احتمال وعن هذا اخره لعله لم يتعرض له اذ السوق وهو بيان مثالب
نقض العهد والقطع والافساد يأبى عنه قوله لتقرير المنة عليهم وفيه اشارة الى ان قوله وكيف تكفرون متصل
بقوله • واما الذين امنوا فيعلمون انه الحق • الآية وايراد الامور المذكورة للامتنان اصل الامتنان من قوله
تعالى • وبشر الذين آمنوا • وهذا تقريرا تأكيدله والقول بانه تقرير اى حمل المخاطبين على الاقرار بما امتن به ليس
بمتعارف فى مثل هذا المقام وانما هو معنى لكون الاستفهام للتقرير وكثيرا ما يعطف المص لفظ تأكيدا * **قوله**
(على معنى كيف يتصور منكم الكفر وكنتم امواتا اى جهالا فاحياكم بما افادكم من العلم والايمان ثم يميتكم الموت
المعروف ثم يحييكم الحيوة الحقيقية ثم اليه ترجعون فيثيبكم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر)
فالانكار الذى يستفاد من الاستخبار انكار ابطالى وانكار للوقوع بمعنى انه لا يكون وبالغ وعبر عنه بعدم
امكان الكفر ووقوعه منهم اى لا يتصور منكم ولا يمكن الكفر لانكم كنتم اعلم بمحاسن الايمان وقبائح الكفر
والطغيان وحبب فى قلوبكم الاذعان وكره اليكم الفسق والعدوان مع التوفيق من الملك الرحيم المنان ومن
كان وصفه ذلك فلا يتصور منه الكفر والعصيان وهذه نعمة جسيمة ومنحة عظيمة يجب عليها الشكر فى مدة
مديدة اى جهالا حيث اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا فاستعارة الموت للجهل والحيوة للعلم شايع
وحملهما على ذلك لان ظاهر معناهما لا يناسب الامتنان للمؤمنين لاشتراكه بين الفريقين ثم يميتكم الموت
المعروف للتوصل الى الحيوة الابدية ثم يحييكم بالحيوة المعروفة الحقيقية للجزاء الاوفى بمقابلة العمل الاسنى فيثيبكم
بما لا عين رأت فيه اقتباس لطيف لانه ورد فى الخبر المنيف فحينئذ يكون الخطاب للمؤمنين الذين ثبتوا على
الايمان حتى ينقضى اجالهم وفى التيسير ويجوز ان يكون الخطاب للمسلمين والمعنى كيف تكفرون نعم الله عليكم
وقد كنتم امواتا بالكفر او الجهل فاحياكم بالايمان والعلم والمص لم يرض جمعهما فى امواتا بل حملها على الجهال
فقط اما اولا فلان بعض المؤمنين لم يتدنس بوسخ الكفر اصلا واما ثانيا فلان الجمع بين المعنيين خلاف الظاهر
لا يصار اليه بلا داع وظاهر ما فى التيسير ان الكفر كفران النعمة وهو يتعدى بنفسه لا بالباء واجيب عنه بالمنع فانه
يتعدى بالباء كما يتعدى الكفر نقيض الايمان بها قال تعالى وبنعمة الله هم يكفرون كذا قيل وبه يندفع البحث
الذى اورده البعض على المص لوفرض انه جوز كفران النعمة * **قوله** (والحيوة حقيقة فى القوة الحساسة
اومايقتضيها وبها سمى الحيوان حيوانا) عند بعض اوما يقتضيها عند آخر وفى المواقف الحيوة قوة تتبع تلك
القوة اعتدال المزاج ٢ ويفيض منها اى من تلك القوة سائر القوى الحيوانية ٣ والظاهر ان تلك القوة غير
القوة الحسية ولهذا قال قدس سره فى شرح المواقف وقد يتوهم ان الحيوة هى قوة الحس والحركة
الارادية انتهى وفى بعض النسخ ومايقتضيها بالواو ولكن الصحيح او العاطفة لانهما قولان كما اشرنا والتصدى

٢ معنى ذلك ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الاثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج عن ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع فالحيوة فى كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعى كذا فى شرح المواقف منه

٣ وتلخيصه انه اذا حصل فى مركب عنصرى اعتدال نوعى يليق بنوع حيوانى فاض عليه من المبداء قوة الحيوة ثم انبعث منها قوى اخرى اعنى الحواس الباطنة والظاهرة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحيوة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة فى الحيوان كذا فى شرح المواقف منه

١١ اطلاقه بل المراد انها ليست معللة باغراض وفوائد راجعة اليه تعالى حتى يلزم الاستكمال بالاغراض بل هى معللة بحكم وفوائد عائدة الى العباد ولا استكمال له تعالى فيها فان ذلك محض جود وانعام لهم فان فيضان الجود من الجواد الكريم الى المحتاجين لاجل انتفاعهم لا يوجب استكمال الجواد الفياض به فان ذلك بمقتضى جوده واحسانه وفى الكشاف لكم لاجلكم ولانتفاعكم به فى دنياكم ودينكم اما الانتفاع الدنيوى فظاهر واما الانتفاع الدينى فالنظر فيه وما فيه من عجايب الصنع الدالة على الصانع القادر الحكيم وما فيه من التذكير بالآخرة وثوابها وعقابها لاشتماله على اسباب الانس واللذة من فنون المطاعم والمشارب والفواكه والمناكح والمراكب والمناظر الحسنة البهية وعلى اسباب الوحشة والمشقة من انواع المكاره كالنيران والصواعق والسباع والاجناس والسموم والغموم والمخاوف وقد استدل بقوله خلق لكم على ان الاشياء التى يصح ان ينفع بها ولم تجر مجرى المحظورات فى العقل خلقت فى الاصل مباحة مطلقا لكل احد ان يتناولها ويستنفع بها **قوله** لا على وجه الغرض قيد للخلق المعلل بلكم مرتبط بقوله ومعنى لكم لاجلكم اى خلق لاجلكم لا على وجه الغرض بل خلقه على ان انتفاعهم بما خلق فى الارض كان كالغرض فاستعمال لام التعليل فيه على طريقة الاستعارة التبعية تشبيها لغير العلة بما

هو علة للفعل فى الترتب عليه ويسمى مثل هذه اللام لام العاقبة كما فى قوله • فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا **قوله** وهو يقتضى اباحة الاشياء (لبيان)
النافعة قيل التقييد بالاشياء النافعة ليس مقتضى الآية وان جعل للعقل مدخلا يرد عليه ان العقل قد لا يفى بمعرفة النافع من الاشياء وتمييزه عن غير النافع على ما سيذكر
بعيد هذا **قوله** ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض الاسباب عارضة اى لا يمنع قوله عز وجل خلق لكم ما فى الارض ولا يمنع الاباحة المستفادة اختصاص
بعض ما فى الارض ببعض لاسباب عارضة كالبيع والشرا والهبة والارث وغير ذلك لما اوهم ظاهر الآية اباحة كل واحد من الاشياء المخلوقة فى الارض لكل واحد
من الناس والحال ان بعض الاشياء مختص بواحد بسبب من الاسباب ليس مباحا لآخر دفع ذلك بما حاصله ان هذا من قبيل مقابلة المجموع بالمجموع لمقابلة الآحاد ١١

١١ بالاحاد اقول الدليل لا يطابق المدعى فان المدعى ان ظاهر الآية يقتضى اباحة كل شئ فى الاصل لكل احد ولا ينافى الاباحة الاصلية عروض الحظر الشرعى
لبعض بسبب شرعى وما ذكر من الدليل يفيد اباحة كل لكل بل يفيد صحة معنى الآية مع وجود مانع الاباحة فى بعض قال صاحب الكشاف وقد استدل بقوله ١١

لبيان مذهب الحكماء شرحا وجرحا لا يناسب فى هذا المقام وبها اى بتلك القوة سمى الحيوان حيوانا لاتصافه
بتلك القوة فاذا زال تلك القوة لا يقال حيوانا الا مجازا باعتبار ما كان * **قوله** (مجاز فى القوة النامية لانها
من طلائعها ومقدماتها وفيما يختص الانسان من الفضائل كالعقل والعلم والايمان من حيث انها كمالها وغايتها
والموت بازائها يقال على ما يقابلها فى كل مرتبة قال تعالى • قل الله يحييكم ثم يميتكم • وقال اعلموا ان الله يحيى
الارض بعد موتها وقال اومن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس • واذا وصف بها
البارى تعالى اريد بها صحة اتصافه بالعلم والقدرة اللازمة لهذه القوة فينا اومعنى قائم بذاته يقتضى
ذلك على الاستعارة وقرأ يعقوب ترجعون بفتح التاء فى جميع القرآن) تمهيد لبيان استعمال الحيوة
فى الارض لانها اى القوة النامية من طلائعها اى مقدماتها واذا عطفها عليها عطف تفسير فيكون
مجازا باعتبار ما يؤل اليه ولو بحسب الجنس فانها وان لم يقبل الحيوة فى الارض والنباتات لكن جنسها
قابل لها باعتبار تحققه فى نوع الحيوان وفيما يختص الانسان عطف على قوله القوة النامية قوله من حيث الخ
اشارة الى العلاقة فيكون اطلاقا لاسم المسبب على السبب من جهة الكمال وما لا كمال له فكالمعدوم والموت
بازائها الخ فالموت حقيقة فى عدم الحيوة عمن اتصف بها او عمن من شأنه الحيوة وقد تقدم الكلام فيه والموت
مجاز فى زوال القوة النامية وفى زوال ما يختص الانسان فانها ليست من شأنه الحيوة وهذا الكلام من المص يدل
على ان مراده فيما سبق فى قوله تعالى • وكنتم امواتا • اجساما لا حيوة لها انها اجسام ليس من شأنها الحيوة فيكون
امواتا فيها مجازا لكن هذا بناء على ان البنية شرط فى الحيوة وهو مذهب الحكماء ومن تبعه واما عندنا فالبنية
ليست بشرط فى الحيوة فيجوز خلق الله تعالى اياها فى الجزء الذى لا يتجزى فما ظنك بالمركب منه فالموت ان فسر
بعدم الحيوة عما من شانه الحيوة فاطلاق الاموات على النطف وغيرها من العناصر والاغذية يكون حقيقة
وقد سبق الكلام فيه وقال تعالى • واعلموا ان الله يحيى الارض بعد موتها • مثال للمجاز فى القوة النامية وما بعده
مثل للمجاز فى انتفاء الكمال كما ان الحيوة مجاز فى الكمال لكن المراد بالقوة النامية التى يطلق عليها تهييجها
واحداث نضارتها بانواع النباتات لا اعطاؤها ولما انقطعت عن العمل كانت فى حكم العدم فكانها احدثت
بالنبات قوله على الاستعارة متعلق باريد فى كلا المعنيين واما اذا اريد بها صحة اتصافه بالعلم كما هو التحقيق
عند الجمهور من المتكلمين والمعتزلة لكن الاوضح التعبير بانها صفة توجب صحة والقدرة كما فى العلم المواقف واما كون
الحيوة يصح ان يعلم ويقدر فمذهب الحكماء وابى الحسين البصرى من المعتزلة اللازمة لهذه القوة وهى القوة
الحساسة يتبادر منه ان اطلاق الحيوة على حيوته تعالى مجاز مرسل حيث اطلق ٢ اسم الملزوم على اللازم فحينئذ
يكون المراد بالاستعارة المعنى اللغوى وبعضهم قال يعنى ان صحة اتصافه تعالى بهما شبهت فى استلزام العلم والقدرة
فاستعير لفظ الحيوة لها وكذا شبه معنى قائم بذاته بها فى ذلك الاستلزام فجعل الاستعارة اصطلاحية ولا بأس فيه
اذ الاحتمالان جائزان بالاعتبارين قوله فينا زاده لانها لا تلزم فى غير الانسان وهو حيى واللزوم فى البعض كاف
فى صحة المجاز المراد باللزوم العربى قوله بفتح التاء من رجع لازما ومصدره الرجوع وقراءة ترجعون بضم التاء متعد
من الرجع المصدر المتعدى * ٢٢ **قوله** (بيان نعمة اخرى مرتبة على الاولى فانها خلقهم احياء قادرين مرة بعد
اخرى وهذه خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم ويتم به معاشهم) وترك العطف لانه كالنتيجة للنعمة السابقة مترتبة على الاولى
اى فى الوجود بالنظر الى الاحياء الاول لا بالنظر الى مجموع الاحيائين ولظهوره تسامح فى البيان اولوجهه ان الاول
نعمة مترتبة عليه نعمة الامانة والاحياء الثانى كما ان هذه النعمة مترتبة عليه ايضا فكان اصلا موقوفا عليه
لجميع النعم الدنيوية والاخروية ولذا تسامح فقال مترتبة على الاولى والقرينة على ما ذكرنا قوله على الاولى
حيث لم يقل على كل واحدة من الاولى ولا ريب فى ان الكل المجموعى مغاير للكل الافرادى فيصح الحكم على
المجموعى باعتبار بعض افراده وقوله بقاؤهم ويتم به معاشهم دليل واضح على ان المراد الاحياء الاول فتأمل
قوله قادرين مستفاد من الاحياء اذ كون الحيوة الاولى نعمة لا يتحقق الا بالقدرة التى هى مناط التكليف وهذا
اولى مما قيل من انه معلوم من الفحوى لانه لو لم يكن لهم قدرة لم يستحقوا الوعيد واما القول بانه مستفاد من قوله
• ثم اليه ترجعون • فان الرجع للمجازاة او للسؤال من توابع القدرة فتعسف * **قوله** (ومعنى لكم لاجلكم
وانتفاعكم فى دنياكم باستنفاعكم بها فى مصالح ابدانكم بوسط او بغير وسط) اللام للتعليل والاستنفاع وحاصله

٢ ويلزم منه ان لا يوضع لحيوة البارى لفظ ولا يخفى بعده لا سيما اذا كان الواضع هو الله تعالى وعدم كون اللفظ موضوعا لصفة من صفاته تعالى بعيد جدا فالاولى كون الحيوة موضوعا لحيوته ايضا بالاشتراك اللفظى منه

٣ والاستعارة المصطلحة فى المعنى الثانى ظاهرة فانه شبه ذلك المعنى القائم بذاته تعالى بالقوة الحساسة فى اقتضاء صحة العلم والقدرة فاستعمل لفظ المشبه به فى المشبه منه

١١ خلق لكم على ان الاشياء التى يصح ان ينتفع بها ولم تجر مجرى المحظورات فى العقل خلقت فى الاصل مباحة مطلقا لكل احد ان يتناولها ويستنفع بها قال بعض الافاضل ولقائل ان يقول ان كان الاستدلال على الاباحة بالنص فهو لا يفصل بين شئ وشئ والسموم القاتلة ليست بمباحة وان كان بالعقل فقد لا يهتدى الى معرفته لان بعض الاشياء فى بعض الاماكن سم وفى بعضها يداوى بها المسموم فآل الامر الى طباع البلاد وامزجة اهلها وقال صاحب الانتصاف هذا مذهب فرقة من المعتزلة بنوه على التحسين والتقبيح وقال صاحب الانصاف قال بهذا جماعة من اهل السنة من الحنفية والشافعية واختاره الامام فى محصوله وجعله من القواعد الكلية فليس المذهب مختصا بهم كما زعم اقول مراد صاحب الانتصاف ان قوله ولم تجر مجرى المحظورات فى العقل يدل على ان ما هو قبيح عقلا غير مباح قبل ورود الشرع على تحريمه وهو مذهب مختص باهل الاعتزال لانهم يقولون ان الحسن والقبح عقليان يدل على ذلك قوله بنوه على التحسين والتقبيح وقول صاحب الانصاف قال بها جماعة من اهل السنة ليس فى هذه المسئلة بل ذلك فى ان الاصل فى الاشياء الاباحة **قوله** وما يعم كل ما فى الارض اى لفظ ما فى الارض يعم جميع ما فى الارض لا الارض والا يلزم كون الشئ ظرفا لنفسه وهو محال الا اذا اريد بالارض جهة السفل فحينئذ يعم الارض ايضا ولا يلزم المحال اذ المعنى على هذا خلق لكم ما فى جهة السفل والارض ايضا مما هو فى جهة السفل وهذا يناسب قول من قال معنى الآية خلق لكم الارض وما فيها فهذا المعنى مبنى على ان يكنى بالارض عن الجهة السفلية دون

حقيقة الارض التى هى الغبراء لان الغبراء وما فيها واقعة فى الجهات السفلية واما اذا اجريت على الحقيقة فلا لان الشئ يحصل فى نفسه ويكون ظرفا لها ويؤيد
الاول افراد السماء والمراد بها الجهات العلوية على الوجه المختار **قوله** وجميعا حال من الموصول الثانى يعنى به ما الموصولة الواقعة مفعول خلق **قوله** قصدا اليها
بارادته من قولهم استوى اليها كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلوى على شئ **قوله** واصل الاستواء طلب السواء معنى الطلب مستفاد
من صيغة الافتعال الموضوعة للجد فى صدور الفعل والاعتمال كما قال الزمخشرى فى تفسير قوله تعالى • لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت والاكتساب اعتمال فلما كان الشر
مما تشتهيه النفس وهى مجذبة اليه وامارة به كانت فى تحصيله اعمل واجد فجعلت لذلك مكتسبة ولما لم يكن فى الخير كذلك وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال وهو ١١

١١ الكسب وفى الاساس ومن المجاز استويت اليك قصدتك قصدا لاالوى على شئ وللم يكن فى الاعتدال والاستواء التواء سمى به القصد المستوى مجازا بقرينة التعدية
بالى وفى الاساس ايضا قصدته وقصدت اليه ثم شبه بهذا القصد الذى يختص بالاجسام ارادته الخاصة تعالى سبحانه عن صفات المخلوقين ثم استعيرلها ماكان ١١
١١ مستعملا فى المشبه به استعارة مصرحة تبعية
ومعناه قصد الى السماء بارادته ومشيئة

ان انتفاعكم يترتب على خلق مافى الارض ترتب الغاية على ذى الغاية فاللام للعاقبة وتعرضه مع ظهوره للاشارة الى عمومه الى كون ذلك الانتفاع بوسط او بغير وسط دفعا للاشكال كما ستعرفه قوله لانتفاعكم فى الدنيا وفيه دلالة على ماذكرنا من ان ترتب هذه النعمة على الاولى بالقياس الى الحيوة الدنيا بوسط الخ اشارة الى ان الانتفاع بنحو الحيات والعقارب والسموم وغير ذلك من المضرات بواسطة فان الحيات غذاء للظبي وهو غذاء للانسان وتقتل بسمها الاعداء ويتخذ منها التریاق والعقارب واشباهها غذاء للدجاج وهو غذاء للانسان والسموم يدفع بها الاعداء من الانسان وغيره والمراد بالانتفاع انتفاع نوع الانسان لاكل فرد فرد منه فان السم نافع لشخص حيث يتخلص به شر الاعداء مضر لشخص آخر حيث يقتل به وعلى هذا فقس فالعالم اذا تأملته مخلوق لاجل الانسان امامليس اولها مدخل وامامركب وامامسكن واماغذاء اكلا اوشربا اولها مدخل فى ذلك او دواء له بنفسه او بالتركيب مع غيره وقد عرفت ان المراد انتفاع نوع بنى آدم فلا يضره كون بعض الاشياء مضرا بالنظر الى شخص بل بالنظر الى زمانين وبنصره قولهم الشر الجزئى يتضمن الخير الكلى واما خلق ابليس فهو نافع ايضا فان الانسان بسبب مخالفته ينال السعادة العظمى والدولة الكبرى فاى نفع اعظم من ذلك والشقى انما يتضرر به باختيار الجزئى وكذا الهوى ومخالفة الهوى وكذا الكلام فى النفس الامارة بالسوء ولذا نقل عن حكماء الاسلام ليس فى العالم شئ ضار بالاطلاق وانما الضار ضار باعتبار الاضافة انتهى وتوضيحه ماذكرنا ثم المراد بما فى الارض شامل للارض نفسها وماهو خارج عنها فهى مخلوقة لانتفاعنا ايضا بل العالم باسره خلق لاجل الانسان كما اشار اليه حكماء الاسلام حيث قال فى العالم ولم يقل فى الارض وفيه حث على الطاعات والزجر عن المنكرات وتوبيخ جسيم لمن ارتكب السيئات * قوله (اوامر دينكم بالاستدلال والاعتبار والتعرف لما يلايمها من لذات الآخرة وآلامها) عطف على دنياكم بالاستدلال متعلق بالانتفاع المقدر فى دينكم اى بالنظر فيه من عجايب الصنع الدالة على وجود صانع واجب وجوده تام القدرة عالم بذاته وعلى وحدانيته ووجه دلالة هذه الامور انها امور ممكنة وجد كل منها بوجه مخصوص من وجوه محتملة فلابد لها من موجد قادر حكيم يوجدها على مايستدعيه الحكمة وتقتضيه مشيته متعاليا عن معارضة غيره سيجئ تفصيل فى تفسير قوله تعالى • ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار • الآية والتعرف عطف تفسير للاعتبار بما يلايمها الخ لان اللذات الحسية والعقلية وكذا آلامها انموذج اللذات والآلام الاخروية ولذا ابيح للرجال من الحرير بقدر يسير ونحوه من المباحات بالامور الحسية للتعرف بذلك لذات الاخروية حتى يستفرغ غاية وسعه فى تحصيل القربات بانواع المشاق والصبر على الشهوات المؤدية الى وصول تلك اللذات الباقيات ولوقدم هذه المنافع الدينية الاخروية لكان له وجه وجيه ايضا وينكشف منه انه لوقال فيما سلف ويتم به معاشهم ومعادهم لكان احسن انتظاما * قوله (لا على وجه الغرض فان الفاعل لغرض مستكمل به) عطف على قوله لاجلكم الخ ومفيد للقصر اما قلبا اوافرادا يعنى ان كون مافى الارض لكم معناه لاجلكم فقط لا على وجه الغرض فانه ليس بصحيح ظاهره فان الفاعل مستكمل به اى بالغرض ولولا ذلك الغرض لم يكن الفاعل فاعلا ولذا قيل علة الغائية علة لفاعلية الفاعل وهذا يستلزم الاحتياج والنقصان المحالين عليه تعالى وايضا ان من كان فاعلا لغرض فلابد ان يكون وجود ذلك الغرض اولى بالقياس اليه من عدمه وان لم يكن باعثا لاقدامه على الفعل فيكون مستكملا بذلك الغرض تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والقول بانه لم لايجوز ان يكون المنفعة راجعة الى غيره تعالى كالاحسان الى المخلوقات مدفوع بان وجود الاحسان وعدمه ان كانا متساويين فلا يصح ان يكون غرضا وان كان الاحسان ارجح بالنسبة اليه تعالى لزم الاستكمال بالغير * قوله (بل على انه كالغرض من حيث انه عاقبة الفعل ومؤداه) فى ترتبه على الفعل بلاباعث على اقدام الفاعل على الفعل كغرس الاشجار فان الغرض منه الانتفاع بالثمار ويترتب عليه الانتفاع بظله وبحطبه بلاباعث على الغرس ويسمى مثل هذا فائدة دون الغرض وافعال الله تعالى لايخلو من ان يترتب عليها الفوائد الجمة قوله من حيث انه عاقبة الفعل اشارة الى ماذكرنا وكون مثل هذه اللام استعارة تبعية شبه ترتب الانتفاع بماخلق فى الارض على خلقه بترتب العلة الغائية على الفعل فاستعمل اللام الموضوعة للثانى فى الاول والمعنى وعاقبة خلق مافى الارض انتفاعكم به فى الدين والدنيا بوسط او بدونه وقد اشرنا اليه * قوله (وهو يقتضى اباحة الاشياء النافعة)

قوله والاول اوفق للاصل والصلة والتسوية المرتبة عليه بالفاء اللام فى للاصل ليست صلة للاوفق بل للتعليل اى المعنى الاول اوفق للاستعمال لاصالته ولاجل الصلة وهى كلمة الى فان الاستواء بمعنى الاستيلاء لايعدى بها اما اوفقيته للاصل فلأن اصل استوى على ما ذكر من قولهم استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلوى على شئ وتفسيره بقصد اليها بارادته قصدا مستويا او مجازا فيه اوفق لاصل استعماله من تفسيره باستوى بمعنى ملك واما موافقته للصلة وهى كلمة الى لان تفسيره بالقصد يناسب لفظ الى الواقع فيه لان القصد مما يتعدى بالى واما كونه اوفق للتسوية المترتبة عليه بالفاء بقوله فسواهن لان معناه التعديل ونفى العوج وهو انسب للقصد المستوى المترتب هو عليه من معنى الاستيلاء بمعنى التملك فالمعنى ثم اراد تسوية السموات فسويهن سبعا

قوله والمراد بالسماء هذه الاجرام يدل عليه جمع الضمير فى العايد اليها فى فسواهن فافراد السماء لارادة الجنس

قوله اوجهات العلو فعلى هذا الاولى ضمير المفعول فى فسويهن مبهما يفسره مابعده لان جهات العلو ليست بعضو له سماء بل السماء فعلت وخلقت فيها قيل يرد على قوله اوجهات العلو اعتراض هو ان جهة العلو انما تحدد بعد خلق السماء وايضا العلو جهة واحدة من الجهات الست المشهورة فلا وجه لجمعه ويمكن ان يجاب عنه بان المحدد الجهات جسم واحد فيجوز ان يكون العرش المجيد وهو قبل خلق الارض والسموات السبع على ما سيذكر ويتحدد به الجهات وبانه يجوز ان تفرض الجهة كما يفرض اليوم وتفرض متعددة فان الجهة مقصد المتحرك الاينى فيجوز ان يتعدد بتعدد المتحرك

قوله وثم لعله لتفاوت مابين الخلقين اى لفظ ثم فى قوله ثم استوى الى السماء تتفاوت مابين خلق مافى الارض وخلق السماء فى الرتبة لا فى الزمان كقوله تعالى • ثم كان من الذين امنوا بعد قوله فلا اقتحم العقبة وماادريك ماالعقبة فك رقبة اواطعام فى يوم ذى مسغبة يتيما ذامقربة اومسكينا ذامتربة فان اسم كان فى قوله ثم كان من الذين امنوا ضميرا يرجع الى فاعل فلا اقتحم وهو كافر اى ماشكر الله تعالى بالاعمال الصالحة من فك الرقبة والاطعام ثم الايمان فثم ههنا للتراخى فى الرتبة والا فالايمان لابد ان يكون مقدما على الاعمال الصالحة ليعتد بها قوله فانه يخالف ظاهر قوله تعالى • وانما قال ظاهر قوله بناء على احتمال كون دحاها مستأنفا على ما اشار اليه بقوله الا ان يستأنف بدحاها وتحقيق الكلام فى هذا المحل ان الايات النازلة فى هذا المعنى فى ثلاث سور الاولى مانحن فيه وهو قوله تعالى • هو الذى خلق لكم مافى الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات • والثانية فى سورة حم السجدة وهى قوله تعالى قل أئنكم لتكفرون بالذى ١١

قيد النافعة لما مر من ان كل مافى العالم نافع للانسان وان كان مضرا بعضه لبعض كالسموم فانه نافع باكل الاعداء وان كان ضارا للاعداء فالمص اعتبر جانب الفعل الذى نفع ولم يعتبر جانب الضر لقوله تعالى • لكم • يعنى ان الاصل فى كل شئ الحل واعترض عليه بانه مذهب فرقة من المعتزلة بنوه على التحسين والتقبيح واجيب بانه مذهب جماعة من اهل السنة من الحنفية والشافعية واختاره الامام الرازى فى المحصول وجعله من القواعد الكلية فليس المذهب مختصا بهم كما زعم ويؤيده كلام المص ايضا فانه من اكابر اهل السنة كذا قالوا قال صاحب التوضيح الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان ارادوا بالاباحة ان لاحرج فى الفعل والترك فلا نزاع وان ارادوا خطاب الشارع فى الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم فمعنى الاباحة الاصلية ان لايؤاخذ العبد بتعاطيه لانه حكم شرعى انتهى ملخصا فظهر الفرق بين ماقاله المعتزلة وبين ماذهب اليه ائمة الحنفية ويمكن حمل كلام المص على ما حققه صاحب التوضيح وان حمل على ماقاله المعتزلة فالامر مشكل لان الشافعية لايقولون بالحسن والقبح العقليين والاطلاع على حكم ازلى مشكل والاستدلال بهذه الآية الكريمة عليها غير تام لما قال فى التلويح انه يصح ذلك لوثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين يعنى المحرم والمبيح وتمام البحث فى التوضيح والتلويح * قوله (ولايمنع اختصاص بعضها ببعض لاسباب عارضة يدل على ان الكل للكل لاان كل واحد لكل واحد) جواب سؤال مقدر بانه لودل هذه الآية على الاباحة لما جاز اختصاص شئ باحد كما ذهب اليه المباحية فاجاب بمنع الملازمة بسند ان ذلك الاختصاص ٢ لاسباب عارضة معتبرة من الشارع كالنكاح والشراء والبيع والهبة والاجارة والاعارة فانه يدل على ان الكل اى كل مافى الارض للكل اى لكل بنى آدم بناء على ان الخطاب للمجموع من حيث المجموع لان كل واحد مما خلق فى الارض لكل واحد من افراد الانسان حتى يلزم كون ملك احد مباحا لغيره ومنكوح رجل حلالا لغيره كما ادعاه الاباحيون قاتلهم الله فانى يؤفكون ٣ * قوله (ومايعم كل مافى الارض لاالارض) اى لفظة مايعم كل مافى الارض لان ما يفيد العموم وفى الكلام تغليب على ذوى العقول لكثرة غير اولى العقول فيعم العبيد والاماء والنساء المنكوحات لاالارض لاستلزام ظرفية الشئ لنفسه وهو محال فى الظرفية الحقيقية وان جوز فى الظرفية المجازية وانت خبير بانه لواريد بمافى الارض ماوجد فيها داخلا فى حقيقتها اوخارجا عنها لعم الارض ايضا بل هذا ابلغ من القول خلق لكم الارض ومافيها كذا افاده المص فى تفسير آية الكرسى والعجب منه لم يتعرض هنا هذا الوجه الوجيه بل اختاره وجها يحتاج فى تصحيحه الى تمسك مذهب الحكماء او الى ان يجعل الجهتان فرضيين كما اشار اليه مولانا خسرو وان ارادة الجزئية والظرفية بقوله مافى الارض من قبيل عموم المجاز وسيجئ التفصيل فى تفسير آية الكرسى * قوله (الا اذا اريد به جهة السفل كما يراد بالسماء جهة العلو) دون حقيقة الارض الغبراء فحينئذ يعم الارض ايضا لانها ومافيها واقعة فى الجهة السفلية كما يراد بالسماء جهة العلو ذكره مع انه لاحاجة اليه بل لايصح هنا لقوله تعالى • ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات • وهذا صريح فى ارادة الافلاك للاشارة الى ان حمل الارض على جهة السفل يستتبع حمل السماء على جهة العلو وسيجئ جواب الاشكال المذكور والاشكال بانه كيف تحدد الجهات علوا وسفلا ولم يكن سماء ولا ارض مدفوع بانه يكفى فى التحديد العرش المحيط وهذا بناء على انه كرى وهو خلاف المشهور عندنا خلافا للحكماء وان ذهب بعض من علمائنا فالمشهور انه خيمى كالسموات فليس بمحيط بالعالم وقيل على انه كما يجعل اليوم فرضيا يمكن ان يجعل الجهتان كذلك اى الايام الستة فى قوله تعالى • ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام • مع انها لم يكن حينئذ يوم ولا ليل بناء على التقدير والفرض كذلك يمكن ان يجعل الجهتان كذلك لكن القياس ليس بجلى اذ المراد هناك الوقت الذى يماثل اليوم الذى بعد خلق السموات والارض ومثل هذا الاعتبار فى الجهتين حين لم يكن سماء ولا ارض امكانه ليس بمسلم ٤ والحق ان هذا تكلف لايليق بجزالة النظم الجليل وقد منا من التوجيه الحاوى للبلاغة مايغنى من مثل هذا التعسف * قوله (وجميعا حال من الموصول الثانى) اى حال مؤكدة على مااختاره من عدم اشتراط وقوعها بعد الجملة الاسمية اوحال دائمة عند من اشترط ذلك ووجه التأكيد سد باب التخصيص وانما لم يجعل حالا من لكم لان الموصول مفعول به صريح فهو احق بكونه ذا الحال واقرب به ولان مقام الامتنان يناسبه المبالغة فى كثرة النعم ولان عموم ماغير واضح لان بعض ما فى الارض ضار ليس مخلوقا لنا بل يظن انه

٢ اشار الى ان قوله لاسباب الخ علة للاختصاص لالقوله ولايمنع سعد

٣ ومايحدث فى قعر البحر ويتلاشى قبل الظهور وفى غير المعمورة لااشكال بها لانها افراد ماخلق فى الارض وقد عرفت ان الكل اى جميع الانواع للكل اى لجميع آدم وعدم الانتفاع ببعض الافراد لايضر ذلك على ان بعض ما فى قعر البحر غذاء للحيتان التى هى غذاء الانسان سعد

٤ الا ان يقال ان المراد بهما مايسمى الآن بالسفل والعلو كانه قيل خلق لكم ما فى جهة السفل الآن ثم استوى الى ما فى جهة العلو الآن كذا قاله الفاضل ملاخسرو سعد

١١ خلق الارض فى يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها فى اربعة ايام سواء للسائلين ثم استوى الى السماء وهى دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا اوكرها قالتا اتينا طائعين فقضاهن سبع سموات فى يومين والثالثة فى قوله تعالى • فى سورة النازعات • ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسويها واغطش ليلها واخرج ضحيها والارض بعد ذلك دحيها • والاية الاولى تدل على ان خلق ما فى الارض قبل خلق السماء وذلك يستلزم ان يكون خلق الارض ايضا قبل السماء وهو واضح والثانية تدل على ان الارض ومافيها خلقها فى اربعة ايام ثم استوى الى السماء فقضيهن سبع سموات فهو يوافق الاولى فى ذلك المعنى والثالثة تدل على ان الله تعالى بنى السماء ورفع سمكها فسويها واظلم ليلها وابرز شمسها ثم بعد ذلك دحا الارض وهى على خلاف الاولين فى ذلك المعنى فالتلفيق بينها وبين الاولين بان يقال جرم الارض تقدم خلقه خلق السموات لما روى عن الحسن خلق الله الارض فى موضع بيت المقدس كهيئة الفهر عليها دخان ملتزق بها ثم اصعد الدخان وخلق منه السموات وامسك الفهر فى موضعها وبسط منه الارض فذلك قوله كانتا رتقا وهو الالتزاق ورده الامام بان الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن دحوها فاذا كان الدحو متأخرا عن خلق السماء كان خلقها ايضا كذلك واذا كان لم يندفع التناقض ورد بعضهم التأييد بما روى عن الحسن بان الآية الثانية تدل على تقديم الايجاد ١١

علينا فبهذه الحال المؤكدة يندفع هذا الاحتمال و يعلم العموم لمامر من التحقيق والله ولى التوفيق * ٢٢ **قوله** (قصد اليها بارادته من قولهم استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غيران يلوى على شئ) الظاهر انه لاحاجة الى قوله بارادته اذالقصد لايكون الا بالارادة ٢ ان اريد به التوجه والافعين الارادة والقول اى جعل ارادته متعلقة بها تعلقا حادثا مع انه لاحاجة اليه ليس على الاطلاق بل بناء على القول بحدوث تعلق الارادة واما القول بقدم تعلقها كما اختاره بعض مشايخنا فلا يصح ذلك البيان وهو مأخوذ من قولهم الخ احتراز عن كونه مأخوذا من اصل معنى الاستواء فان المعنى المراد من النظم الكريم لايصح اخذه منه ومعنى القصد اليه لاستواء مجاز لاشتماله الاعتدال قوله كالسهم المرسل مثال لفاعل استوى لانشبيه اذاقصده اى توجه اليه ولايصح ان يحمل القصد على الارادة هنا بخلاف مافى النظم قصدا مستويا اشارة الى ان اصل معنى الاستواء معتبر فيه ولايطلق الاستواء على القصد الغير المستوى ومعنى الاخذ منه انه من هذا القبيل لابمعنى الاشتقاق * **قوله** (واصل الاستواء طلب السواء واطلاقه على الاعتدال لمافيه من تسوية وضع الاجزاء ولايمكن حمله عليه لانه من خواص الاجسام وقيل استوى اى استولى وملك قال * فداستوى بشر على العراق * من غيرسيف ودم مهراق *) اى ان الاستواء وان كان من باب الافتعال للطلب كاعتصم بمعنى استعصم صرح به فى الحاشية على الشرح على عزالدين ونقل عن التسهيل فلا وجه للاشكال بان باب الافتعال لايجئ للطلب واطلاقه على الاعتدال الخ اى اطلاقه على الاعتدال مجاز بعلاقة لاشتماله على المعنى الحقيقى كما ان معنى القصد المذكور مجاز لذلك الاشتمال والزمخشرى جعل الاستواء حقيقة فى الاعتدال والاستقامة حيث قال والاستواء الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود وغيره اذاقام واعتدل ثم قيل استوى اليه كالسهم المرسل اذاقصده قصدا مستويا من غيران يلوى على شئ ومنه قوله تعالى * ثم استوى الى السماء * والمص لم يرض ذلك وجعل الاعتدال معنى مجازيا له كما جعل القصد المذكور مجازا وقوله تعالى مأخوذ منه كما قرره لكن النزاع لفظى لان المص نظر الى اصل وضعه والزمخشرى ادعى ان الاعتدال معنى مجازى مشهور ملحق بالحقيقة عرفا فبهذا الاعتبار جعله اصلا لمعنى القصد المستوى وهذا كثير فى كلامهم ولكل وجهة هو موليها ولايمكن حمله اى حمل لفظ الاستواء فى الآية الكريمة على طلب السواء اى اقتضى تسوية وضع اجزائه لانه من خواص الاجسام وايضا تعديته بالى آب عنه وتعديته بهما كالنص فى معنى القصد واذا نقل عن الراغب انه متى عدى بعلى اقتضى الاستيلاء واذاعدى بالى اقتضى معنى الانتهاء اما بالذات اوبالتدبير واعتبار التضمين خلاف الظاهر والانتهاء فى النظم الجليل باعتبار التدبير وقيل ولايمكن حمله عليه اى حمل الاستواء على الاعتدال فيه اشارة الى امكان حمله على القصد حقيقة والافلا وجه لتخصيصه بالنفى ولايخفى مافيه اذمرجع الضمير الاستواء بمعنى طلب السواء ولوسلم فلانم الاشارة المذكورة اذلامفهوم فى مثل هذا وايضا القصد اليه حقيقة فى الانتهاء اليه بالذات وهنا الانتهاء اليه بالتدبير وهومجاز نعم القصد بمعنى الارادة بدون ملاحظة صلته ممكن ارادته هنا حقيقة وقيل استوى هنا ليس بمعنى القصد بل بمعنى استولى الى ظهر وملك ثم ابدله استعمال استوى بمعنى الاستيلاء بقول الشاعر قداستوى قداستولى وظهر بشر على العراق تعديته بعلى قرينة على كونه بمعنى استولى بغير سيف اى بغير قتال ودم مهراق الهاء زائدة اى دم مراقا من الاراقة والاسالة * **قوله** (والاول اوفق للاصل والصلة المعدى بهما والتسوية المرتبة عليه بالفاء) اى كون الاستواء فى الآية الكريمة بمعنى القصد اوفق اللاصل لاصل المعنى وهوطلب السواء قيل لكن عرفت مافيه وقدعرفت دفعه فتذكر وانما كان اوفق لظهور المناسبة فان القصد الى الشئ بارادته طالب تسويته وخلقه مصونا عن التفاوت والعوج فان طلب التسوية معناه خلقه مستويا من قبيل ضيق فم البئر والاوفق للصلة المعدى بها وهوالى فهى مناسب للقصد دون الاستيلاء فان صلته كما عرفت لفظة على كانه زيف الاستشهاد المذكور بان الاستواء فى البيت معدى بعلى فيكون بمعنى الاستيلاء وهنا معدى بالى فاين هذا من ذلك ومن اعترض على المص بهذا فقد غفل عن مراد المص وصيغة التفضيل هنا مثل قولهم الصيف احر من الشتاء فلاحاجة الى ان يقال وانما قال اوفق لكون الاستيلاء سببا لنفاذ الامر فلحمله على الاستيلاء نوع مناسبة ولان حروف الجر يستعمل بعضها مكان بعض فيجوزان يكون الى بمعنى على وهذا تكلف بارد والتسوية عطف على الاصل اى والاول اوفق ايضا للتسوية المرتبة عليه بالفاء المشار اليه بقوله فسويهن سبع سموات

٢ الاان يقال ان قصد الغير العقلاء يكون بلاارادة فاستعمال القصد فيه قرينة على ان الارادة غير داخلة فى مفهومه وهذا فى صحة ذكر الارادة ـه

١١ والدحو مع على خلق السماء فانه قال فيها وجعل فيها رواسى من فوقها و بارك فيها وقدر فيها اقواتها فى اربعة ايام ومعلوم ان ذلك لايكون الا بعد الدحو قال الفاضل اكمل الدين واجاب شيخى العلامة عن رد الامام بان امتناع انفكاك خلقها عن دحوها ممنوع لجواز ان يخلع الجسم الصغير مقدارا صغيرا و يقبل مقدارا كبيرا بالتخلخل و به يندفع البتة ذلك ودفع التناقض بجعل الخلق بمعنى التقدير والمعنى قدر لكم ما فى الارض جميعا ثم خلق السموات السبع وسويهن وهو سهل مأخذا مما ذكر ومنهم من دفعه بان قوله والارض بعد ذلك دحيها يقتضى تقديم خلق السماء على دحو الارض ولايقتضى تقديم تسوية السماء على خلق الارض فلا تناقض ورد الامام بان قوله * ام السماء بناها رفع سمكها فسويها يقتضى ان يكون خلق السماء وتسويتها مقدمين على دحو الارض لكن دحو الارض ملازم لخلق ذات الارض وحينئذ يعود السؤال وقال الفاضل اكمل الدين واجاب شيخى العلامة بمنع الملازم وسند المنع التخلخل المذكور ثم قال الامام والجواب الصحيح ان ثم للترتيب وانماهو على جهة تعديد النعم مثاله قول الرجل لغيره اليس قد اعطيتك النعم العظمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت الخصوم عنك ولعل بعض ما اخره فى الذكر قد تقدم فكذا ههنا ورد بان البلاغة فى ذلك ايضا ان يكون الترتيب فى ذلك مراعى والكلام فى الكلام المعجز البليغ اقول واشبه الوجوه بالحق فى دفع التناقض ما حققه الفاضل اكمل الدين بان يقال يمكن ان يؤخذ ماذكره صاحب الكشاف ههنا وممارواه عن الحسن ومما نقله فى سورة حم السجدة مركب لعله يكون دافعا لمايرد على الآيتين من توهم التدافع والله اعلم وهوان يقال خلق الله العرش المجيد على الماء وهو المراد لجهة العلو التى فسر الزمخشرى السماء بها فيكون هو المحدد للجهات فاخرج من الماء دخانا فارتفع فوق الماء وايبس الماء فجعله ارضا واحدة ولعلها التى عبر عنها الحسن بالفهر فدحيها وجعلها ارضين ثم قصد قصد المبلو فى تضاعيفه الى خلق شئ الى جهة ١١

فان الاستيلاء والغلبة يقتضى سبق وجود المستعلى عليه والفاء يقتضى تأخر وجوده فيتنافيان وحمله على استيلاء ايجاده لاعلى نفسها فلايقتضى تقدم الوجود نهاية فى التعسف * **قوله** (والمراد بالسماء هذه الاجرام العلوية اوجهات العلو) كما يقتضيه قوله * فسويهن سبع سموات * قوله اوجهات العلو ناظر الى كون المراد بالارض جهة السفل كما ان الاول ناظر الى كون المراد به معناه الظاهرى وهوالغبراء لكن ارادة الجهة السفل بالارض لها وجه فى الجملة واما تفسير السماء بالجهة العلو هنا فلا يظهر له وجه اذ قوله * فسويهن سبع سموات * لايلايمه وارتكاب التأويل بما لايخلو عن تكلف لايناسب جزالة النظم الجليل مثل ان يقال ان ذكر القصد الى هذه الاجرام لاينا فى قصد ماعداها من الاجرام العلوية كما ان تسوية السموات السبع لاينافى تسوية ماعداها وانت خبير بان الكلام فى دلالة النظم المذكور عليها فمن ادعى المنافاة حتى يتصدى دفع تلك المنافاة * **قوله** (وثم لعله لتفاوت مابين الخلقين و فضل خلق السماء على خلق الارض كقوله تعالى * ثم كان من الذين آمنوا) المراد بالسماء الاجرام العلوية اى ثم هنا ليس للتراخى الزمانى الذى هو معناها الحقيقى لماسيجئ بل للتراخى الرتبى مجازا والعلاقة مطلق التراخى قوله لتفاوت مابين الخلقين اشارة الى العلاقة فيكون استعارة تبعية قوله وفضل خلق السماء الخ بيان التفاوت والفضل والرجحان لمابعد ثم على ماقبله دون العكس والمراد بخلق السماء متعلقه اذالراجح فضل السماء على الارض ماعدا تربة النبى عليه الصلوة والسلام لعلوها وشرفها واما الخلق نفسه فلاتفاوت بينهما شرفا وفضلا واطلاقه عليه باعتبار التعلق والمتعلق ٢ ثم مااختاره من تقدم خلق السماء قول قتادة والسدى وذهب ابن عباس ومجاهد قال مولانا سعدى فى سورة حم السجدة ورد كون ثم لتفاوت مابين الخلقين بانه مخالف لاطباق اهل التفسير غيرمقاتل انه ثم الارض ومافيها فى اربعة ايام ثم خلق السموات ومافيها فى يومين انتهى وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما اماخلق الارض فى يومين فان الارض خلقت قبل السماء وكانت السماء دخانا فسويهن سبع سموات فى يومين بعد خلق الارض واما قوله تعالى * والارض بعد ذلك دحيها * يقول جعل فيها جبلا وجعل فيها نهرا وشجرا و بحورا فيكون تأخرها فى هذه الآية بمعنى تأخر خلق مافيها لابمعنى تأخر خلق ذاتها فلااشكال اصلا وايضا المراد تأخر خلق مافى الارض عن خلقها خلق مادة فيها اذلاشبهة فى ان جميع مافى الارض لم يخلق قبل السماء فماوقع من تأخر خلق مافيها فى بعض الاحاديث وتقدم خلق مافيها على خلقها فى بعض آخر من الاخبار يمكن التوفيق بماذكرنا اذيجوز تقدم خلق مادة مافيها على خلقها وتأخر خلق انفسها عنه كما يجوز تقدم خلق ذات الارض على خلقها وتأخر خلق مافيها بالمعنى المذكور عن خلقها فلاتعارض بين الاخبار كما انه ليس بين الآيات اختلاف قوله ثم كان توضيح لكون ثم للتراخى فى الرتبة المشبهة بالتراخى فى الزمان فان ثم فى قوله تعالى ثم كان للتراخى الرتبى فان اسم كان ضمير راجع الى فاعل فلا اقتحم وهو الانسان الكافر قوله فك رقبة الى قوله ثم كان تفسير للعقبة والترتيب الظاهرى يوجب تقديم الايمان عليهما لكن ثم هنا للتراخى الرتبى مجازا * **قوله** (لاللتراخى فى الوقت فانه يخالف ظاهر قوله تعالى والارض بعد ذلك دحيها فانه يدل على تأخر دحو الارض المتقدم على خلق مافيها عن خلق السماء وتسويتها) استدل على ذلك بانه يخالف هذا القول الكريم لان بعدية دحو الارض الخ مصرح به فى هذا القول ولك ان تقول وحمل البعدية فى هذا القول الشريف على البعدية فى الرتبة ليس ببعيد لانه اعجب العجايب بالنسبة الى علمنا فان عجايب الارض ظاهرة بالنسبة الينا لاسيما دحوها وبسطها و بهذا الاعتبار يصح حمل البعدية على الرتبة * **قوله** (الاان يستأنف بدحيها مقدرا لنصب الارض فعلا آخر دل عليه ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها مثل تعرف الارض وتدبر امرها بعد ذلك لكنه خلاف الظاهر) اى الاان يجعل كلاما ابتدائيا غير متعلق بماقبله كما اشار اليه بقوله مثل تعرف الارض فالارض حينئذ منصوب بفعل مقدر لامنصوب بدحيها على شريطة التفسير فحينئذ يكون ثم فى هذه الآية للتراخى فى الزمان و يرتفع المخالفة بين الآيتين لكنه خلاف الظاهر اذالظاهر كما عرفت كون الارض منصوبا بدحيها و بعد ذلك ظرف له وقدعرفت ان اهل التفسير اتفقوا غير مقاتل على ان خلق الارض مقدم فلابد من مثل هذا التأويل والرواية مقدمة على الدراية ولهذا قال فيما مر ولعل لكونه تفسيرا بالدراية مؤيدة ببعض النصوص لكن كثرة الروايات فى تأخر خلق السماء عن خلق الارض ومافيها بالمعنى المحرر سابقا يؤيد هذا التأويل فكون هذا خلاف الظاهر وان سلم لكنه لابد من التزامه لكثرة الروايات فى التأخر * ٢٢ **قوله** (عدلهن

٢ وفى خلقه تنبيه على ان المراد باستوى خلقه لاالاستيلاء و يظهر ضعف القول بان المراد استيلاء ايجاده لانفسها ـه

١١ العلو الذى هو العرش فخلق من الدخان السماء فقضيهن سبعا والضمير مبهم فيكون السماء المقدمة على خلق الارض ودحوها العرش وهو مجمل قوله ام السماء بناها الى قوله والارض بعد ذلك دحيها والسماء المؤخرة عن خلق الارض هى المخلوقة من الدخان وهى سبع سموات وعلى هذا يكون العلوية والسفلية واليوم محققة لامفروضة لان محدد الجهات هوالعرش وزمان اليوم مقدار حركته دورة واحدة وهذا وكون المقام خليقا بابسط يبسط العذر من الاطناب

قوله دل عليه ءانتم اشد خلقا هذه الدلالة مستفادة من همزة الانكار المعطية السماء والارض اشد خلقا منكم واشديتهما خلقا لمافيهما من الرصانة والاحكام مع عظم اجرامهما وسعتهما ومن عجايب الصنع الفائتة للحصر ومن دقايق الحكم الخارجة عن العد ومتقنات الافعال التى تحير العقول فى درك كنهها وتدهش الفطن من معرفة اسرارها وغاياتها ومثل ذلك الصنع والايجاد لايكون الابعد تدبر الصانع تعالى فى علمه القديم وتقديره فيه على احسن ما يمكن و ذلك دل على ان للفعل الناصب للارض ما يفيد معنى تعرف وتدبر كانه قيل وتدبر الارض بعد ذلك فتوجه لسائل ان يسأل و يقول على اى وجه تدبر الارض فقيل دحيها اخرج منها ماءها ومرعيها والجبال ارساها

قوله لكنه خلاف الظاهر لان الظاهر ان يكون من باب الاضمار على شريطة التفسير وتنتصب بدحيها المقدر قبلها ودحيها المذكور يفسره والمعنى ودحا الارض بعد ذلك دحيها على طريقة زيدا عرفته و دارا بنيتها وتقدير مثل تعرف وتدبر ثم تقدير السؤال فيه ثم حمل دحيها على الجواب تكلف بعيد للاحتياج فى تخريج معنى التعرف والتدبر الى تأمل فى تلويح همزة الاستفهام الى اللوازم

قوله وخلقهن مصونة من العوج وفى الكشاف ومعنى تسويتهن تعديل خلقهن وتقويمه واخلاؤه من العوج والفطور اواتمام خلقهن

قوله لانه جمع اى جمع سماءة فجمع الضمير لجمعها قال الزجاج و يجوزان يكون سماء جمعا واحدها سماءة

وخلقهن مصونة من العوج والفطور وهن ضمير السماء ان فسرت بالاجرام) الاولى فعدلهن لئلا يوهم زيادة الفاء اذ الفاء للسببية تفيد ترتب التسوية على ارادة ايجادها لكن التسوية لما كانت متوقفة على خلق ذواتهن ودلت عليه اقتضاء قال وخلقهن مصونة عن العوج والفطور اشارة الى المقتضى ومعنى التسوية والعوج بفتح العين وكسرها والفطور الشقوق والمراد الخلل والفرجة وفى قوله خلقهن مصونة الخ اشارة الى انه من قبيل ضيق فم البئر ووسع الدار اذ خلقها كذلك يقتضى انها لم تكن عدم تساوى الاجزاء وفسر فسويها فى سورة • والنازعات • بقوله فعدلها اولا ثم فسرها بقوله فجعلها مستوية قيل فى بيانهما فلعله اراد بتعديلها متعادلة الاجزاء اى متشابهة الاجزاء من جميع الجهات والاوصاف فى سلامتها عن العيوب ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور • واراد بجعلها مستوية عدم الاختلال والتفاوت بين اجزائها بان يكون بعضها اقرب الى المركز بالنسبة الى البعض الآخر بل يكون جميعها متساوية البعد بالنسبة الى المركز فيكون ذلك اشارة الى كونها كرة ولا ضير فيها مع اثبات حدوثها انتهى واكتفى هنا بالتعديل وسكت عن الاشارة الى كرويتها هنا ولا يبعد ان يكون معناه مستوية الاجزاء بالمعنى المذكور فيفهم الكروية وذكر هناك وجها آخر بقوله اوفتممها بما يتم به كمالها من الكواكب والتداوير وغيرها من قولهم سوى فلان امره اذا اصلحه ولعله تركه هنا لان هذا المعنى انما يعتبر بعد خلقها وما قبله لم يفهم خلقها بل القصد الى ايجادها بخلاف ما فى سورة • والنازعات • لكنه ضعيف لان الشان فى التعديل والتسوية كذلك فلو قال فخلقهن بما يتم به كمالهن بطريق اقتضاء النص لكان اكثر فائدة واتم نفعا * قوله (لانه جمع) مفرده سماءة ولم يرض به فى قوله تعالى • والسماء بناء • حيث اخره وعبر بقوله وقيل اذا طلاقها على الواحدة فى قوله تعالى • ولقد زينا السماء الدنيا • الآية يأبى عن كونه جمعا * قوله (اوفى معنى الجمع والافبهم يفسره ما بعده كقولهم ربه رجلا) اوفى معنى الجمع اى اسم جنس يقع على الواحد والمتعدد كالدينار والدرهم كذا قاله فيما سلف وهذا مراد من قال لتأويلها بالاجرام فلوقدم ما اخره لكان احسن ووقوع اسم الجنس على المتعدد باعتبار انه موضوع للماهية من حيث هى كما هو مذهب البعض واختاره المص وان قيل انه موضوع لفرد ما فوقوعه على المتعدد لكونه محلى باللام قوله كالدينار اشارة اليه فلا اشكال والا اى وان لم يفسر بالاجرام بل يفسر بجهات العلو فضميرهن مبهم لا مرجع له الا الشان او القصة يفسره ما بعده فالشان المرجع عبارة عنه ففيه من التفخيم والتشويق والتقرر فى النفس ما لا يخفى وانما اخره لان كون المراد الاجرام هو الراجح المختار كما عرفته وانما استشهد بقولهم ربه رجلا لانه خلاف وضع الضمائر ولم يستشهد بقوله نعم رجلا لانه موافق له فى كونه ضميرا بارزا واما الاشكال بان الابهام فى ضمير ربه لان رب لا تدخل الا على النكرة فليس بشئ اذ لا مدخل فى كون الضمير مبهما لذلك كيف وقد جوز فى قوله تعالى • قل هو الله احد • كونه ضميرا مبهما ونظائره كثيرة فاذا اريد الابهام اولا ثم البيان ثانيا لنكتة خطابية جعل الضمير مبهما يفسره ما بعده * ٢٢ قوله (بدل اوتفسير) اى بدل الكل من الكل ان رجع الى الاجرام او تفسير ان جعل مبهما وهذا وان فهم من قوله آنفا يفسره ما بعده لكنه ذكره ايضا لذكر كونها بدلا دفعا للابهام فى اول الامر ولم يذكر كونها تمييزا لظهوره من ذكر كونها تفسيرا ولم يتعرض كونها مفعولا ثانيا لسويهن لانه فسره بخلقهن الخ وليس له مفعول ثان ولم يجعل حالا مقدرة لانه خلاف الظاهر بلا داع وذكره فى حم السجدة للتنبيه على الجواز * قوله (فان قيل اليس ان اصحاب الارصاد اثبتوا تسعة افلاك) لعل تركه اولى من ذكره كما لا يخفى على اهله الارصاد جمع رصد وهو معروف عند اربابه وهم الفلاسفة والمتفلسفة تسعة افلاك سبعة للسيارة وهى القمر والزهرة وعطارد والشمس فالمريخ والمشترى وزحل والفلك الثامن للكواكب الثوابت والتاسع ويسمى الفلك الاطلس للحركة اليومية * قوله (قلت فيما ذكروه شكوك وان صح فليس فى الآية نفى الزائد) فان اهل الشرع ليسوا قائلين بذلك على الوجه الذى اثبتوه وان صح ذلك عند اهل الشرع لكن لا على الوجه الذى اعتقده الحكماء وهو قدمها بل مع اعتقاد حدوثها بعد عدمها وفنائها بعد وجودها فليس فى الآية نفى الزائد فان المختار عنده ان تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفى الزائد نقل عن شرح جمع الجوامع وانكر قوم العدد دون غيره فقالوا لا يدل على مخالفة حكم الزائد عليه او الناقص عنه الا بقرينة ففائدة التنصيص على العدد الخاص افادة الحكم فى مدلول العدد ولا يلزم افادة خلافه فى الزائد والناقص

٢ قال ابن السكيت كل ما كان ينتصب كالحائط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان فى الارض اودين اومعاش كذا قاله مثلا خسرو فالمراد حينئذ بفتح العين منه

قوله اولكونها بمعنى الجمع هذا اذا كانت مفردا مرادا منه الجنس

قوله والافبهم اى وان لم يفسر السماء بل للاجرام بل فسر بجهات العلو فضميرهن مبهم وانما حمل الضمير على هذا التقدير على كونه مبهما لانه لا معنى لتسوية الجهات الست وخلقها سبع سموات لما ذكرنا ان السموات خلقن فيها لا منها بخلاف الاول لصحة جعل الاجرام سبع سموات وبما ذكرنا انحل ما اشتبه على التفتازانى من الباعث على جعل الضمير مبهما عند كون المراد بالسماء جهات العلو فانه قال ولا ادرى باعثا على تفسير السماء بالجهات العلوية بعد ما فسر الاستواء بالقصد اليها بمشيئته وارادته وهذا لا يقتضى سابقة الوجود ولم يجعل ضمير فسويهن عائدا اليها باعتبار كونها عبارة عن الجهات بل جعله مبهما مفسرا بسبع سموات مثل ربه رجلا وفى الكشاف والضمير فى فسويهن ضمير مبهم وسبع سموات تفسيره كقولهم ربه رجلا وقيل الضمير راجع الى السماء والسماء فى معنى الجنس والوجه العربى هو الاول هذا وانما كان الاول عربيا اى فصيحا لان فيه الابهام والتفسير ولا خفاء فى بلاغته ولان هن ضمير الجمع والجنس ليس بجمع لان فى تقدير سماءة تكلفا مستغنى عنه وفرق الزمخشرى بين ان يكون الضمير راجعا الى الجنس وان يكون مبهما بان سبع سموات حال موطئة على الاول وتمييز على الثانى على ما ذكره فى سورة حم السجدة قال بعضهم فى حمل الضمير هنا على معنى الابهام نظر لان الباب ليس بقياسى وانما حمل الضمير فى ربه رجلا على انه مبهم لان رب لا تدخل الا على النكرات وهذا لا يوجد فى فسويهن والجواب ان نفى كونه قياسيا ليس بصحيح لان الزمخشرى وغيره قالوا فى قوله تعالى فان كن نساء وان كانت واحدة وفى غيرهما ان ضمير كن وكانت يجوز ان يكون مبهما

* قوله (مع انه ان ضم اليه العرش والكرسى لم يبق خلاف) قال فى آية الكرسى ولا كرسى فى الحقيقة الى قوله وقيل جسم بين يدى العرش والعرش والكرسى ليس لهما حركة عند اهل الشرع والكرسى ليس فيه الكواكب الثوابت عنده والتزام كون كل منهما على وجه ما ذهب اليه الحكماء خارج عن الانصاف وليت شعرى انه اى حاجة مست الى ارتكاب هذه التكلفات الباردة البعيدة عن الاذهان القويمة ومن اين يجب تطبيق ما نطق به الشرع على قواعد الفلاسفة المزخرفة * ٢٢ قوله (فيه تعليل) اى فى قوله تعالى • وهو بكل شئ عليم • تعليل اى بيان لعلة الحكم السابق سواء كانت جملة تذييلية اوحالية وهى الراجح المختار اذ الجملة الحالية ظاهرة فى افادة التعليل والمراد بالعلة العلة الناقصة لا التامة اذ القرينة على ان الخلق من الفاعل المختار انما يكون بالعلم والقدرة والارادة قائمة كنار على علم * قوله (كأنه قال ولكونه عالما بكنه الاشياء كلها خلق ما خلق على هذا النمط الاكمل والوجه الانفع) اشار باختيار عالما مع ان النظم عليم للاشارة الى ان صيغة المبالغة وغير المبالغة سيان فى شانه تعالى وتعديته بالباء لتقوية العمل كما صرح به غير واحد فى تعريف العلوم اولتضمينه معنى الاحاطة فاتى بصلتها فان انتقال الصلة للتضمين كذا قرره الفاضل الجاربردى فى اوائل شرح الشافية واتيان الباء ليس بمختص بصيغة المبالغة حتى يقال ان امثلة المبالغة لما خالفت افعالها لانها اشبهت افعل التفضيل لما فيها من الدلالة على الزيادة اعطيت حكمه فى التعدية مع ما فيه من الخلل لان ذلك وان سلم فى غيره تعالى لكنه لا يصح اولا يحسن فى شانه تعالى لما عرفت ومثاله من غير صيغة المبالغة قوله تعالى • الم يعلم بان الله يرى • قوله على هذا الوجه الاكمل وبهذا استدل علماؤنا على شمول علمه تعالى لجميع الاشياء جزئياتها وكلياتها لان الله تعالى علم علما ازليا بان العالم سيوجد على هذا النمط البديع فاوجد على هذا الاسلوب الغريب وتعلق هذا العلم قديم غير متغير فبعد تقديره فى علمه الازلى يكون خلافه ممتنعا بالغير وان كان ممكنا بالنظر الى ذاته كما هو المقرر فى موضعه فلا وجه لما قيل ان كلام المص يقتضى ان نظام العالم هو الاصلح الاكمل الذى لا يمكن شئ فوقه فان هذا كلام ساقط الامساس لهذا المقام ولا يناسب وجه المرام ٢ قوله الانفع اشارة الى انه تعالى راعى الحكمة فيما خلق تفضلا واحسانا ما من شئ خلق الا له نفع عظيم وان كان مضرا بالنسبة الى بعض لامر جسيم وقد مر الكلام فيه مفصلا آنفا * قوله (واستدلال بان من كان فعله على هذا النسق العجيب والترتيب الانيق كان عليما فان اتقان الافعال واحكامها وتخصيصها بالوجه الاحسن الانفع لا يتصور الا من عالم حكيم رحيم) واستدلال اى انى كما اشاره اليه بقوله بان من كان فعله الخ اشارة الى الكبرى والتعليل استدلال من المؤثر الى الاثر والاستدلال من الاثر الى المؤثر وهذا نظير ما قاله فى سورة الاخلاص واخلاء جملة الله الصمد عن العاطف لانها كالنتيجة للاولى اوالدليل عليها فيصح ان يقال هنا وهذا كالنتيجة لما قبله اوالدليل ٣ عليه والواو هنا ليس للعطف بل للربط على تقدير والاعتراض لتحسين اللفظ على تقدير آخر * قوله (وازاحة لما يختلج فى صدورهم من ان الابدان بعد ما تفتت وتبددت اجزائها واتصلت بما يشاكلها كيف يجمع اجزاء كل بدن مرة ثانية) اى فيه ازاحة وازالة لما يختلج الاختلاج حركة ضعيفة وتقلقل يسير فى صدورهم اى فى صدور الكفار بعد ما تفتت اى تكسرت واتصلت بما يشاكلها اى اتصلت بعد انقلابها ترابا بما يشاكلها بما يشابهها من التراب وقيل كاتصال الاجزاء المائية بالماء والترابية بالتراب وكذا البواقى انتهى وهذا مسلك الفلاسفة واشار اليه المص فى مواضع عديدة كيف يجمع استفهام انكار للوقوع وهذا لا يلائم التعبير بالاختلاج الذى يشعر الضعف * قوله (بحيث لا يشذ منها شئ ولا ينضم اليها ما لم يكن معها فيعاد منها كما كان) من الاجزاء الاصلية للبدن وهى الباقى من اول عمره الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق كما فى المواقف فانه لو شذ شئ منها اوانضم اليها ما لم يكن معها فيعاد منها كما كان يكون استينافا لا معادا * قوله (ونظيره قوله تعالى • وهو بكل خلق عليم) فى اشتماله التعليل والاستدلال والازاحة قوله تعالى • قل يحييها الذى انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم • نقل مولانا سعدى انه قال ابو نصر الفارابى الذى وسم بالمعلم الثانى اذا قرأ هذه الآية كان يقول وددت ان هذا العالم الربانى يشير الى ارسطو اوقف على هذا القياس الجلى * قوله (واعلم ان صحة الحشر مبنية على ثلاث مقدمات وقد برهن عليها فى هاتين الآيتين اما الاولى فهو ان مواد الابدان قابلة للجمع والحيوة واشار الى البرهان عليها بقوله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم • فان تعاقب الافتراق والاجتماع والموت والحيوة عليها يدل على انها قابلة لها بذاتها وما

٢ قيل كما قال الغزالى ليس فى الامكان ابدع مما كان وفى الفتوحات تفصيل قلت انكر العلماء هذا وقالوا ان الله تعالى قادر على ان يوجد عالما اخر امكن من هذا واحسن واعظم كما هو مذهبنا ثم قال ان العقيدة ان كلا من المقدورات و معلوماته لا تتناهى كما صرح به حجة الاسلام فى عقيدته واما ما نقل عنه فقد قيل انه دسيسة اوغفلة انتهى فالاولى ان ما نقل عنه مذهب الفلاسفة ولظهوره لم يصرح به وكلامه فى موضع آخر شاهد عليه ومذهب الفلاسفة انه ليس فى مقدور البارى ما هو ابدع منها اومراد الغزالى عدم الامكان بالغير كما ينافى اصل الحاشية فلا معنى لحمل كلامه على الدسيسة او الغفلة منه

٣ وينكشف من هذا البيان ضعف الابحاث الثلثة للفاضل عصام الدين منه

قوله فيه تعليل يعنى ان جملة وهو بكل شئ عليم تتميم يفيد فائدة تعليل ما ذكر قبله من الافعال المتقنة الواقعة على اكمل وجه واحسنه وفائدة الاستدلال من تلك الافعال على انه تعالى عليم كامل العلم لامتناع صدور مثلها عمن لم يتصف بكمال العلم وفائدة ازاحة الشبهة فى امر المعاد الجسمانى فان قيل ازاحة الشبهة فى امر الاعادة انما يحتاج اليها اذا دل الكلام السابق على ثبوتها فالدال هنا على ذلك حتى جئت هذه الجملة لازالة الاختلاج عنها قلنا الدال عليه قوله تعالى • ثم يحييكم ثم اليه ترجعون • وايضا فى قوله • فاحياكم • دلالة على ذلك لما ذكر ان فيه تنبيها على ما يدل على صحتها وهو ان الله تعالى لما قدر ان احياهم اولا قدر ان يحييهم ثانيا فان بدأ الخلق ليس باهون عليه من اعادته و يدل عليه ايضا لام التعليل فى لكم فى قوله عزوجل • خلق لكم لما ذكر ان معناه لاجل انتفاعكم فى مصالح دنياكم ودينكم بالاستدلال والتعرف لما يلايمها من لذات الاخرة والآمها ومعلوم ان لذات الآخرة والآمها المتعرفة بما فى الدنيا يكون من جنس ما فى الدنيا والآلام المتوقفة ادراكها على الآلات الجسمانية فادراك لذات الآخرة والآمها لا يمكن الا بعد البعث والمعاد الجسمانى

بالذات يأبى ان يزول و يتغير) ان صحة الحشر اى حشر الاجساد وانما احتاج الى بيان امكان الحشر بدليل عقلى مؤيد بدليل نقلى لانه لو لم يكن ممكنا لاحتيج الى تأويل النصوص الناطقة بوقوعه كالآيات المشعرة بالجسمية والمكان وغير ذلك مما يستحيل اتصافه تعالى به فلابد من بيان امكانه اولا وعن هذا تصدى لبيانه فقال واعلم الخ والمراد بالمقدمات ما يتوقف عليها صحة الحشر وانما عبر بها لانها تكون جزء برهان حين رتب الدليل على قانون الميزان وقد برهن عليها فى الخ اى أشير الى البرهان عليها اذ الغرض المسوق له بيان النعمة كما اشار اليها بقوله فى اول هذه الآية بيان نعمة اخرى مترتبة على الاولى قوله للجمع اى الاجتماع على ان يكون الجمع مصدر مبنى للمفعول قوله واشار الى البرهان الخ دليل على ما ذكرناه من ان المراد بقوله وقد برهن وقد اشير اليه قوله بقوله تعالى • وكنتم امواتا • امادلالته على انها قابلة للاجتماع فلان المراد بكونهم امواتا كونهم عناصر واغذية متفرقة مجتمعة و بهذا البيان ظهر حسن تعرضه فيما سلف كونهم عناصر واغذية واخلاطا وما عداها من النطف الخ غير متفرقة ولما كان مواد الابدان القابلة للجمع والحيوة الثانية متحولة منقلبة من المواد التى قبلت للجمع و الحيوة الاولى فهى عين تلك المواد فلا اشكال واما دلالته على انها قابلة للحيوة الثانية فظاهر والى ما ذكرناه من التفصيل اشار طاب الله ثراه بقوله فان تعاقب الافتراق الخ قوله والاجتماع دليل على تفسيرنا الجمع فيما مر بالاجتماع قوله تعاقب الافتراق الخ بناء على شمول الموت لعدم الاول كما مر توضيحه ومن وهم انه لا تعاقب بينهما بل تعقيب الاجتماع بالافتراق وتعقيب الحيوة بالموت بدون العكس فقد وهم وكانه غفل عن معنى قوله تعالى • وكنتم امواتا الخ • فانه لاجرم ان العكس متحقق باى معنى كان قوله يدل على انها الخ واما احتمال اشتراطه بشئ آخر فاحتمال ناش لا عن دليل فلا يعبأ به * قوله (واما الثانية والثالثة فانه عز وجل عالم بها وبمواقعها قادر على جمعها واحيائها واشار الى وجه اثباتهما بانه تعالى قادر على ابدائهم وابداء ما هو اعظم خلقا واعجب صنعا فكان اقدر على اعادتهم واحيائهم) اى المقدمة الثانية والثالثة فانه عالم بكل شئ علما تفصيليا فهو تعالى عالم بها اى بمواد كل احد مختصة به ومع ذلك عالم ايضا بمواقعها باماكنها ولو كان متفرقا فى اماكن مختلفة واستوضح بقصة ابراهيم عليه السلام حيث قال تعالى فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزأ الآية وفيه تأييد لما ذكرنا فى اول الدرس من ان مراده بقوله فيه تعليل اى فيه بيان علة هى جزء من العلة التامة فلا تغفل ٢ قادر على جمعها قوله وابداء ما هو اعظم الخ وهو السموات والارض وصيغة التفضيل فى اعظم واعجب واقدر بالنسبة الينا واما بالنسبة الى الحى القيوم فالكل سواء وبهذا القدر تم بيان المقدمات الناطقة بامكان الحشر ولما امكن حشر الاجساد واخبر الشرع بوقوعه فلابد ان يعتقده على الوجه الذى ورد فى الشرع وثبت بالدليل النقلى الى اقصى الغاية حتى نقل عن الامام الرازى ان الايمان بالنبى صلى الله تعالى عليه وسلم لا يجتمع مع انكار الحشر * قوله (وانه خلق ما خلق خلقا مستويا حكما من غير تفاوت واختلال مراعى فيه مصالحهم وسد حاجاتهم وذلك دليل على تناهى علمه وكمال حكمته جلت قدرته ودقت حكمته وقد سكن نافع وابو عمرو والكسائى الهاء من نحو فهو وهو تشبيها له بعضد) بيان لتناهى علمه تعالى بكل شئ استظهار لما ذكره من انه عالم بمواد الابدان ومواقعها والمعنى وانه اوجد ما اوجده خلقا مستويا بان جعل له ما به يتأتى كماله قال فى تفسير قوله تعالى • قال ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه صورته وشكله الذى يطابق كماله الممكن له وهو المراد بالاستواء هنا لا تساوى الاجزاء فقط ولهذا قال محكما من غير تفاوت الخ وهو الاختلاف وعدم تناسب ما به يتأتى كماله من الفوت مراعى فيه مصالحهم اى منافعهم تلطفا وكرما وذلك دليل اى دليل انى يفيد العلم بذلك المذكور اعنى كونه تعالى عالما بالاشياء كلها كلياتها وجزئياتها موجوداتها ومعدوماتها كما ان تناهى العلم علة لوجود الاشياء على هذا النمط الغريب كما مر الهاء فى قوله وهو تسكين هاء هو بعد حرف العطف لغة فصيحة لانه معها يشبه كلمة واحدة مضمومة العين وقد صرح الائمة بان الكلمة التى مضمومة العين يجوز تسكينها للتخفيف كعضد ورسل قوله فهو بالفاء اشارة الى ان هذا الجواز غير مختص بالواو

تم الجزء الاول مع تكملته بعون الله تعالى

وحسن توفيقه ويتلوه الجزء الثانى

ان شاء الله تعالى

٢ كما غفل مولانا عصام الدين ﴿منه﴾

قوله وقد برهن عليها فى هاتين الآيتين اى برهن على صحة الحشر فى هاتين الآيتين وهما قوله تعالى • وكنتم امواتا فاحياكم الى آخره وقوله وهو الذى خلق لكم • الى قوله وهو بكل شئ عليم • قوله اما الاولى اى المقدمة الاولى من تلك الثلاث الخ حاصل ما ذكره ان صحة الحشر والاعادة تتوقف على قابلية المحل للاعادة وعلى قدرة المعيد على ذلك وعلى علمه بالاجزاء المتفتتة للمواد المتفرقة كل منها الى مكان سحيق المختلطة بغيرها من اجزاء الاجسام الاخر بحيث لا يكاد يتميز بعضها عن بعض بالنسبة الى العلم البشرى فاشار الى المقدمة الاولى وهى قابلية المحل بقوله • وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم • والى الثانية بذاك وبقوله • وهو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات • والى الثالثة بذلك الفعل المتقن وبقوله وهو بكل شئ عليم قوله واشار الى وجه اثباتهما اى الى وجه اثبات قدرته تعالى على ذلك وعلمه اما الاول فانه قادر على ابدائهم المدلول بقوله • فاحياكم وابداء ما هو اعظم خلقا واعظم صنعا بقوله • ثم استوى الى السماء • الآية ليستدل بذلك على انه تعالى اقدر على اعادتهم واحيائهم ثانيا لان جمع الاجزاء الموجودة اهون من الايجاد من عدم صرف عند عقولنا والا فهما اى الابداء والاعادة بالنسبة الى قدرة الصانع تعالى على السوية لا تفاوت بينهما فالتفضيل المستفاد من قوله اقدر على اعادتهم انما هو بالنسبة الى العقول البشرية لا بمعنى ان الاعادة اهون وايسر من الابداء بالنسبة الى قدرة الله تعالى واما الثانى فانه تعالى خلق ما خلق خلقا محكما مراعى فيه مصالحهم فان مثل هذا الخلق الكامل يدل على كمال علم الخالق وبالغ حكمته فعلم تلك الاجزاء المتفرقة و يعلم ان اى جزء لاى شخص فيجمعها بقدرته النافذة ويجعلها شخصا كما كان

قوله تشبيها له بعضد يعنى ان قياس اسكان المضموم والمكسور انما يكون فى كلمة واحدة وزنها فعل بفتح الفاء وضم العين نحو عضد او بكسر العين نحو كتف واما مثل وهو وفهو وفهى فمركب من كلمتين هما حرف العطف والضمير فوجه جواز الاسكان فيها تشبيه وهو وفهو بعضد وتشبيه فهى بكتف